



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova**

Dipartimento FISPPA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

CURRICOLO: STORIA DELLA FILOSOFIA

CICLO XXIX

*Noema und Sinn.*

**Logica del senso e filosofia trascendentale in Edmund Husserl. Con un'appendice su  
Gilles Deleuze lettore di Husserl**

**Coordinatore:** Ch.ma Prof. Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

**Dottorando:** Matteo Settura

**Noema und Sinn. Logica del senso e filosofia trascendentale in Edmund Husserl.  
Con un'appendice su Gilles Deleuze lettore di Husserl.**

La tesi consiste in una ricostruzione storico-teoretica dello sviluppo del concetto di senso in Edmund Husserl, con l'obiettivo di farne emergere la centralità per la definizione dell'idea di filosofia trascendentale. Si assume come filo conduttore l'interpretazione di Gilles Deleuze il quale, in *Logique du sens*, definisce la «scoperta del senso» come caratteristica distintiva della filosofia trascendentale. A partire da questa chiave di lettura, l'originalità del lavoro si configura nei termini di una presa di distanza dalla «detrascentalizzazione» (English) della fenomenologia proposta da numerosi allievi ed interpreti di Husserl. La ricerca mira quindi alla riaffermazione del carattere necessariamente trascendentale del pensiero di Husserl e individua nel concetto di senso il punto archimedeo su cui poggia tale necessità. Il lavoro ripercorre lo sviluppo di questo concetto a partire dalla *V Ricerca Logica* per arrivare ad *Ideen I* (1913) (passando per la *Bedeutungslehre* del 1908) fino ad accennare, nelle conclusioni, alla prospettiva «genetico-trascendentale» dei *Bernauer Manuskripte* (1917/18) e della *Vorlesung über transzendente Logik* (1920/21). Lungo questo percorso è possibile rintracciare, sulla base di circostanziate analisi testuali, l'intrinseca connessione tra la progressiva autonomizzazione della sfera del senso e la "svolta" trascendentale operata da Husserl (databile tra il 1907 ed il 1908), che apre alla definizione della struttura della coscienza in termini di correlazione noetico-noematica. Il concetto di senso esprime il tentativo di pensare il carattere "proteiforme" del «Logos» fenomenologico (Ms. B III 12 VIII), come dimensione irriducibile tanto al versante puramente logico-semantico della *Bedeutung*, quanto alla dimensione della *Wahrnehmung* ordinaria.

Nel primo capitolo, viene dunque tracciata una genealogia del concetto fenomenologico di senso, mostrando come esso sorga da una fusione tra un modo intenzionalista (Brentano, Twardowski) e un modo non-intenzionalista (Bolzano, Frege) di pensare la struttura del discorso (*Rede*), organizzato secondo la tripartizione *Vorstellung, Sinn, Gegenstand*. In questo contesto, il concetto di senso mostra la sua intrinseca connessione con la definizione stessa dell'intenzionalità fenomenologica, nella misura in cui permette ad Husserl di contrapporsi tanto al rischio di una ipostatizzazione del significato, quanto a quello, opposto e complementare, di una riduzione del significato ad immagine, raffigurazione o copia psichico-coscienziale dell'oggetto.

Nel secondo capitolo, viene messa in luce la "crisi metodologica" che seguì alla pubblicazione delle LU, la quale determinò una profonda ristrutturazione del concetto di datità fenomenologica e di datità immanente. Questa crisi si connette a sua volta, da un lato, ad una rinnovata problematizzazione del compito gnoseologico della fenomenologia, dall'altro, ai risultati delle analisi sulle presentificazioni intuitive (fantasia, rimemorazione) e sulla coscienza interna del tempo del 1904/05. Questi risultati spinsero Husserl a rivedere la concezione

ancora fondamentalmente psicologico-descrittiva ed empirico-scientifica dell'evidenza del dato fenomenologico e lo obbligarono quindi a superare la definizione della fenomenologia come «psicologia descrittiva», ancora valida nelle LU.

Nel terzo capitolo, si mostra come l'insoddisfazione rispetto all'incompletezza della *Erkenntniskritik* condotta nelle LU porti Husserl a porre in termini radicali il problema del *Triftigkeitsanspruch* conoscitivo e ad un conseguente allargamento dell'indagine fenomenologica dalla dimensione ancora prevalentemente logico-verificazionista delle LU alla dimensione propriamente gnoseologica di una teoria differenziata delle molteplici modalità della coscienza intenzionale. In questo contesto si verifica un corrispettivo riassetamento della definizione stessa della fenomenologia, con l'introduzione dell'oggetto intenzionale (il senso come *Gegenstand "als solcher"* distinto dal *Gegenstand schlechthin*) nell'ambito dell'immanenza fenomenologica (WS 1906/07) e una conseguente ridefinizione di tale immanenza non più nei termini di una immanenza *reell*-coscienziale, ma di una immanenza intenzionale-trascendentale.

Nel quarto capitolo, dedicato al concetto di noema e di correlazione noetico-noematica in *Ideen*, si ripercorre lo sviluppo della III e IV Sezione di *Ideen I* con l'obiettivo di mettere in luce la centralità del concetto di noema per la comprensione trascendentale della fenomenologia. Si procede inoltre ad una disamina delle principali interpretazioni di questo concetto, orientate, da un lato alla sua comprensione in termini puramente logico-analitici (Føllesdal, Smith, Mc Intyre), dal lato opposto alla sua riconduzione alla sfera percettivo-fenomenalista (Gurwitsch, Dreyfus).

Su questa linea, l'appendice, su *Gilles Deleuze lettore di Husserl*, accenna al passaggio di Husserl al metodo della fenomenologia genetica (databile intorno al 1917/18) che viene interrogato dal punto di vista della funzione del concetto di senso oggettuale nella ricostruzione della genesi della predicazione e della costituzione delle oggettualità percettive e categoriali. La retrocessione husserliana dalla dimensione logico-formale alla dimensione genetico-trascendentale incrocia la critica di Deleuze a Kant, incentrata sulla necessità di non ricalcare le strutture trascendentali, da un lato, sulle strutture empirico-ordinarie dell'esperienza, dall'altro, sulle strutture logico-formali del giudizio predicativo.

## INDICE

INTRODUZIONE .....	6
I. Obiettivo dell'opera, contesto interpretativo e tesi principale .....	6
II. Il trascendentale di Husserl.....	10
III. L'evoluzione della problematica trascendentale nella fenomenologia di Husserl	16
IV. La costellazione del senso .....	23
CAPITOLO PRIMO.....	49
Senso e intenzionalità nelle <i>Logische Untersuchungen</i> (1901).....	49
1.1 Vorstellung, Sinn e Gegenstand in Frege, Bolzano e Twardowski .....	54
1.2 Il senso come Bedeutung e la fusione dei paradigmi nella I. LU .....	65
1.3 Il senso come «materia d'atto» o Auffassungssinn nella V. LU .....	73
1.4 Critica del concetto di Vorstellung e concetto fenomenologico di intenzionalità	85
1.5 Excursus: Il concetto di Intention e la nascita dell'intenzionalità fenomenologica	95
1.6 L'intenzionalità e il concetto di relazione .....	102
1.7 Osservazioni critiche. I limiti del senso e dell'intenzionalità nelle LU.....	111
CAPITOLO SECONDO .....	121
Il superamento della fenomenologia come «psicologia descrittiva» e la messa in	
questione dello statuto della datià fenomenologica (1903-1905).....	121
2.1 Verso il superamento della psicologia descrittiva: l'esclusione dell'io empirico	
(WS 1902/03) .....	127
2.2 Il «manoscritto E» ed il problema della percezione immanente (1903-1905)....	134
2.3 Il problema della fantasia ed il «nuovo concetto di Erscheinung» (WS 1904/05)	
.....	143
2.4 La coscienza interna del tempo: costituzione immanente e riflessione	
fenomenologica (WS 1904/05) .....	154
CAPITOLO TERZO .....	165
L'inclusione dell'«oggetto-in-quanto-tale» e la “svolta” trascendentale (1906-1909)	165

3.1 L'inclusione dell'oggetto intenzionale e il metodo della riduzione fenomenologica (WS 1906/07) .....	168
3.2 Per un nuovo concetto di immanenza. La Selbstgegebenheit e l'Erscheinendes-als-solches (SS 1907) .....	175
3.3 La «difficile ricerca analitica» del 1907/08: variazione posizionale, espressioni equivalenti, variazione modale. Il senso come oggetto di uno specifico Sehen.....	191
3.4 Il senso come «significato ontico-fenomenologico»: oggetto intenzionale e oggettualità categoriale (SS 1908) .....	205
3.5 Senso e “svolta” trascendentale. La “questione del senso” e la dimostrazione dell'idealismo trascendentale (autunno 1908).....	215
3. 6 Sinn, Besinnung ed Erscheinung in “Noema und Sinn VI.” (ottobre 1908) .....	221
3.7 Osservazioni conclusive. La “svolta” come autoesplicitazione del significato trascendentale della fenomenologia .....	233
CAPITOLO QUARTO.....	235
<i>Il parallelismo noetico-noematico e la struttura del noema in Ideen I (1913) .....</i>	<i>235</i>
4.1 Il noema e la comprensione trascendentale dell'intenzionalità .....	242
4.2 I parallelismi noetico-noematici: caratteri intenzionali .....	250
4.3 I parallelismi noetico-noematici: caratteri dossici, posizionalità, neutralità .....	258
4.4 La struttura del noema e il problema del rapporto tra predicati noematici e pura X .....	267
4.5 Excursus. Analisi delle principali interpretazioni del concetto di noema .....	274
4.6 Il significato teoretico della dottrina del noema e del senso noematico e il problema del rapporto tra Vernunft e Wirklichkeit.....	298
4.7 Verso la fenomenologia della ragione: senso, datità originaria, evidenza .....	308
CONCLUSIONE.....	312
APPENDICE. <i>Il trascendentale e la scoperta del senso. Deleuze lettore di Husserl.....</i>	<i>338</i>
BIBLIOGRAFIA.....	382

## INTRODUZIONE

### ***I. Obiettivo dell'opera, contesto interpretativo e tesi principale***

Quest'opera è animata da un duplice intento. Da un lato, un intento strettamente storico-filosofico, nella misura in cui offre una ricostruzione dello sviluppo del concetto di *sensò* nella fenomenologia di Edmund Husserl, seguendo da vicino gli scarti e i ripensamenti, le cancellature e le riscritture che ne caratterizzano la complessa evoluzione dalle *Logische Untersuchungen* del 1901 fino ad *Ideen I*. Dall'altro lato, un intento apertamente teoretico che, attraversando questa ricostruzione, la anima e la integra, riprende alcuni risultati della stessa fenomenologia husserliana per delineare l'apertura di nuove prospettive sulla *filosofia trascendentale*, ispirate alla riformulazione critica del problema trascendentale proposta da Gilles Deleuze.

La prima delle numerose questioni preliminari che s'impongono sarà dunque quella riguardante la possibilità di unificare questi due proponimenti a tutta prima distinti. Questa possibilità non si radica nel sommario confronto né tantomeno nella generica assimilazione tra due prospettive incompatibili, ma muove piuttosto dall'enucleazione di una tematica rigorosamente determinata: quella concernente il rapporto tra il concetto di *sensò* e l'idea di *filosofia trascendentale*. Ci limitiamo a procedere dal concetto di *sensò*, dalla stratificata determinazione che esso riceve nella fenomenologia di Husserl, per passare poi a verificarne l'impiego e le ricadute su quell'idea di *filosofia trascendentale* che Husserl tentò di riplasmare, arrivando a definire la fenomenologia come *Endform* della filosofia trascendentale. Così facendo, quest'opera intende contribuire, con nuove risorse storico-filosofiche ed anche eminentemente teoretiche, al compito di una rinnovata determinazione della «filosofia trascendentale» come campo di studio pienamente legittimo e relativamente autonomo, liberando questo titolo dagli oppressivi *cliché* interpretativi che ne hanno spesso occultato l'interna e diversificata ricchezza.

Il più diffuso e il più gravoso di questi luoghi comuni storico-filosofici è quello concernente il *soggettivismo* che affliggerebbe necessariamente ogni possibile filosofia trascendentale. Senza addentrarci nel tema, poiché ciò ci allontanerebbe dai compiti dell'Introduzione, diremo soltanto che, secondo tale luogo comune, il *soggettivismo* sarebbe connaturato al modo di porre il problema dell'esperienza proprio di qualsiasi filosofia trascendentale, nella misura in cui essa si concentra sulla fondamentale problematica della *correlazione* tra soggetto e mondo. Come scrive Quentin Meillassoux, il tratto comune di tutte le filosofie trascendentali (e non soltanto, poiché

esse sono la massima espressione, secondo l'autore, della modernità occidentale come «era filosofica della correlazione») sarebbe la ripetizione del «passo di danza correlazionale» kantiano, consistente nel «negare ogni credito alla pretesa di considerare le sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra», affermando così il «primato della relazione rispetto ai termini relati» ovvero «la potenza costitutiva della mutua relazione»<sup>1</sup>. Il *soggettivismo* connaturato alla filosofia trascendentale discenderebbe appunto da questo grave pregiudizio: una volta assunta tale prospettiva infatti, ci si troverebbe costretti a trattare ogni oggetto, ed il mondo in generale come un «correlato» o un «costituito» e dunque come una «costruzione della coscienza»<sup>2</sup>.

Senza soffermarci né sulle generalizzazioni storiche, né sulle difficoltà logiche contenute in queste ultime formulazioni, ci limiteremo a far notare come alcuni studiosi abbiano da tempo oltrepassato questa vieta prospettiva interpretativa, non soltanto mettendo in dubbio la validità storico-filosofica dell'equazione filosofia trascendentale=soggettivismo, ma esplorando anche le possibilità teoriche di una radicale «desoggettivazione» del trascendentale, sulla scorta di una feconda conversazione tra le istanze strutturaliste e post-strutturaliste della filosofia francese contemporanea e le *molteplici* versioni del trascendentale prodotte dall'idealismo tedesco<sup>3</sup>. Precisamente nel contesto di questo recupero delle possibilità inesprese (o semplicemente ignorate) della filosofia trascendentale e di una elaborazione teorica capace di oltrepassare la banale identificazione tra idealismo e soggettivismo si inserisce anche la presente ricerca, con specifico riferimento, tuttavia, all'*idealismo fenomenologico-trascendentale* di Edmund Husserl.

Non diversamente da quanto avvenuto per altri pensatori, anche l'opera di Husserl ha subito, nel corso degli anni, vari tentativi di «amputazione» diretti al suo versante trascendentale<sup>4</sup>, al punto che coloro i quali, come Jacques English, ancora sostengono che «*la phénoménologie est et ne peut qu'être transcendantale*» sono forse ormai solo una minoranza. Si potrebbe anzi dire,

---

<sup>1</sup> Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Seuil, Paris 2006; tr. It. Di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2002, p. 18.

<sup>2</sup> Seguiamo qui Di Martino che offre una efficace ricostruzione, tra le altre, anche della posizione di Meillassoux ed una confutazione delle sue critiche con specifico riferimento al concetto husserliano di intenzionalità (C. DI MARTINO, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini, Milano 2013, pp. 108 ss.).

<sup>3</sup> Ci riferiamo qui in particolare ai saggi contenuti in G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008 e ID. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, CLEUP, Padova 2012. Per una circostanziata discussione sul tema della «desoggettivazione» della filosofia trascendentale, con particolare attenzione all'empirismo trascendentale di Deleuze e alla filosofia dell'ultimo Fichte (nonché un confronto con la fenomenologia di Husserl), si veda G. RAMETTA, *The Transcendental and its Metamorphoses in Modern Thinking*, in «Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» (Special Issue: On the Transcendental), 2015, pp. 137-152.

<sup>4</sup> Cfr. ad es. V. DE PALMA, *Eine peinliche Verwechslung*, in «Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», Special Issue, 1, 2015, pp. 13-45.

parlando per iperbole, che la storia della fenomenologia coincida per la maggior parte con la storia della sua «destrascendentalizzazione» e persino che la fenomenologia fosse già stata «destrascendentalizzata» prima ancora di divenire trascendentale<sup>5</sup>. Che cosa questo significhi risulterà più chiaro se teniamo presente che solamente a partire dal 1906/07 Husserl comincia ad utilizzare l'aggettivo «*transzendental*» e solamente a partire dal 1908 egli definisce la sua filosofia, nei manoscritti di ricerca, «*transzendentaler Idealismus*». A quell'epoca era già sorta una scuola fenomenologica «realista», che aveva preso le mosse da una ben determinata interpretazione delle LU e che male avrebbe reagito alla «svolta trascendentale» del maestro, annunciata definitivamente nel 1913 con la pubblicazione di *Ideen I*<sup>6</sup>.

Il richiamo a termini quali «idealismo» e «realismo» richiederebbe tuttavia, per poter divenire significativo in questo contesto, una troppo vasta ricognizione storico-filosofica, e ci limiteremo pertanto ad una breve precisazione riferita al significato che tali termini possono in generale ricevere all'interno di una prospettiva strettamente fenomenologica. Occorrerà innanzitutto tenere presente non soltanto che Husserl utilizza raramente questi termini, ma anche che, quando lo fa, egli lo fa sempre *discostandosi notevolmente dal loro utilizzo nella tradizione filosofica* e, nondimeno, con piena consapevolezza degli inevitabili fraintendimenti ai quali si espone. Sembra allora necessario, per guadagnare la giusta prospettiva rispetto alla filosofia husserliana, collocarsi *al di qua* di questa distinzione e concentrarsi innanzitutto sul significato dell'aggettivo «trascendentale». In altre parole, quando parliamo di fenomenologia, non si tratta né di un idealismo in senso classico né di un realismo in senso classico, ma appunto, innanzitutto, di una filosofia *trascendentale (fenomenologico-trascendentale)* chiamata a farsi carico di una radicale ridefinizione di questi termini<sup>7</sup>.

Appunto appoggiandosi su questa veduta d'insieme, la nostra tesi si precisa: la fenomenologia sarebbe, prima ancora che una filosofia della soggettività trascendentale, innanzitutto una *filosofia trascendentale del senso* e la chiave per comprendere il significato dell'idealismo fenomenologico-trascendentale di Husserl risiederebbe, di conseguenza, non tanto nel generico richiamo ad una forma di «soggettivismo», quanto, piuttosto, nel concetto di *senso* come elemento portante della *correlazione intenzionale*. A dispetto di ogni generalizzazione

---

<sup>5</sup> J. ENGLISH, «Pourquoi la phénoménologie est et ne peut que être transcendantale?», in ID., *Sur l'intentionnalité et ses modes*, PUF, Paris 2006, pp. 283-339.

<sup>6</sup> S. BESOLI-L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000; M. TODESCHINI, *La controversia idealismo-realismo (1907-1913). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 2, 2014, pp. 235-260.

<sup>7</sup> Cfr. S. AURORA, «Between Realism and Idealism. Transcendental Experience and Truth in Husserl's Phenomenology», in D. Jørgesen, G. Chiurazzi, S. Tinning (eds.), *Truth and Experience: Between Phenomenology and Hermeneutics*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2015, pp. 243-260. Da sottolineare, a questo proposito, il richiamo di Aurora alla definizione fichtiana della filosofia trascendentale come «idealismo critico» cioè «ideal-realismo o real-idealismo».



storica, il «passo di danza correlazionale» husserliano sarebbe caratterizzato in maniera radicalmente distinta da quello kantiano, in quanto il primo sarebbe intrinsecamente attraversato da un elemento di senso ideale-“oggettivo” volto a preservarlo da qualsiasi tentazione di riduzionismo psico-antropologico soggettivo<sup>8</sup>. Il *discrimen* storico e teoretico della fenomenologia di Husserl sarebbe dunque rappresentato dall’apertura, a partire dal 1906, di uno “spazio” per fare luogo al senso – di un *drittes Reich*, per riprendere una suggestiva espressione fregeana – e, inoltre, dalla comprensione di questo “spazio” come *transcendentale*, come dimensione dell’«esperienza trascendentale (*transzendente Erfahrung*)» nella quale soltanto si esibiscono quei nessi intenzionali (*intentionale Zusammenhänge*) che sono l’oggetto proprio della descrizione fenomenologica.

L’intreccio tra il concetto di senso e l’idea di fenomenologia trascendentale è rimasto generalmente celato agli interpreti per ragioni legate principalmente all’elevata complessità delle descrizioni husserliane, le quali, segnate da numerosi ripensamenti e rivolgimenti terminologici, rendono ardua l’individuazione di un filo rosso teoretico capace di orientare univocamente l’interpretazione. È accaduto così che sia sfuggita, nella maggior parte dei casi, la stretta relazione che collega lo sviluppo del concetto di *Sinn* e l’evoluzione in senso trascendentale della fenomenologia. Sarebbe tuttavia errato parlare di una organica *continuità* nello sviluppo del pensiero husserliano, perché proprio la radicalità delle sue modalità d’indagine e l’esigenza di un continuo ritorno riflessivo sulle distinzioni descrittivo-concettuali operate nel corso degli anni danno luogo a sempre rinnovate stratificazioni terminologiche e a vere e proprie collisioni tra “blocchi di pensiero”, dalle quali scaturiscono, a loro volta, nuove e talvolta sorprendenti formulazioni. Il primo passo per articolare la nostra tesi sarà dunque costituito da una serie di chiarimenti terminologici che dovremo anteporre all’esplorazione storico-filosofica, per fornire al lettore gli strumenti preliminari che permettano di seguire l’intricato sviluppo delle descrizioni husserliane. Naturalmente tali distinzioni, che presentiamo qui in forma prevalentemente

---

<sup>8</sup> Per quanto concerne questo versante del confronto con la filosofia trascendentale kantiana rimandiamo a D. PRADELLE, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, PUF, Paris 2012. La lettura di Pradelle mette in luce la «désubjectivation» della filosofia trascendentale operata dalla fenomenologia husserliana tramite il confronto con Kant, concentrandosi in particolare sulla critica husserliana della dottrina delle facoltà. L’obiezione di Husserl a Kant è quella dell’antropologismo e dello psicologismo ingenerato da questa partizione presupposta, che rimanda a sua volta ad una distinzione d’essenza tra la sensibilità e l’intelletto. Particolarmente rilevante per la nostra argomentazione è il fatto che il «retournement du renversement» operato da Husserl non verta affatto sul ritorno al realismo dogmatico, ma, al contrario, su una radicalizzazione della *Voraussetzungsglosigkeit* definitoria per l’idea stessa di filosofia trascendentale e su un capovolgimento del concetto di «esperienza possibile», da definirsi non più sulla base di una limitazione soggettiva, ma sulla base della pura descrizione delle «structures anonymes et eidétiques de l’apparaître» (ivi, p. 369). Ci pare tuttavia che Pradelle non insista a sufficienza sulla caratterizzazione *transcendentale* di questo «apparire», che, come vedremo nel seguito dell’esposizione, costituisce invece un passaggio decisivo del percorso husserliano (cfr. ad es. l’ampio utilizzo della locuzione «*transzendentales Schein*» in *Erste Philosophie* (HUA VIII/2, 53-55 *passim*)).

sincronica, dovranno, nel seguito della trattazione, uscire dalla loro rigidità, acquisendo, nella loro esatta collocazione storica. Ci concentreremo in particolare sui due concetti fondamentali cui la nostra tesi si richiama, vale a dire, l'idea della fenomenologia come filosofia *transcendentale* e il concetto di *sensu*, nelle sue molteplici e stratificate accezioni.

## II. Il *transcendentale* di Husserl

La domanda fondamentale che deve orientare il chiarimento del significato dell'aggettivo «*transzendental*» nel contesto del pensiero husserliano è già stata introdotta nella sezione precedente: si tratta infatti di domandare *perché la fenomenologia è e non può che essere transcendentale?* Prima però di addentrarci nella risposta occorrerà premettere alcune precisazioni terminologiche. Come abbiamo accennato, Husserl non soltanto utilizza l'aggettivo «*transzendental*» ma parla de «il *transcendentale*» (*das Transzendente*) e della «esperienza *transcendentale*» (*transzendente Erfahrung*), nonché di «campo d'esperienza *transcendentale*» (*transzendenter Erfahrungsfeld*)<sup>9</sup>. Ciò che risulta particolarmente significativo a questo proposito è la “sostantivazione” del *transcendentale*, e la definizione del *transcendentale* come una «sfera» (*Sphäre*), un «terreno» (*Boden*), un «campo» (*Feld*). Questo modo di impiegare il termine diverge radicalmente da quello, ad esempio, di Kant, nel quale «*transzendental*» compare sempre a titolo di attributo, il che sta a segnalare l'incompatibilità della struttura teoretica complessiva con una «sfera» *transcendentale* relativamente autonoma<sup>10</sup>. Questa “sostantivazione” del *transcendentale* contiene il rischio di una visione mitica ed ipostatizzata, il che è precisamente ciò che Husserl intese sempre scongiurare.

Come osserva Jean-François Lavigne, infatti, il *transcendentale* non è un “retromondo” interiore, un “retrobottega” della coscienza che contenga delle leggi a priori preesistenti, pronte all'uso, disponibili alla buona volontà di un operatore: esso ha piuttosto, innanzitutto, il carattere di un «processo vivente»<sup>11</sup>. Esulerebbe dai limiti del nostro lavoro problematizzare qui il concetto di «*transzendentales Leben*»<sup>12</sup> che tanta importanza assume soprattutto nell'ultimo decennio della

---

<sup>9</sup> Solo per elencare alcuni dei numerosi passaggi nei quali Husserl insiste su queste espressioni: cfr. HUA I, 62-65 *passim*, 92; HUA VIII/2, 170-173 *passim*, 417, 432, 458. In *Erste Philosophie* e nei testi integrativi annessi al corso troviamo anche le varianti «*transzendentaler Erfahrungsboden*» (HUA VIII/2, 252), «*transcendentale Empirie*» (HUA VIII/2, 360) e «*transzendentales Erleben*» (HUA VIII/2, 492).

<sup>10</sup> Riprendiamo qui un'osservazione di Alexander Schnell (A. SCHNELL, *Husserl et le fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble 2007, p. 41).

<sup>11</sup> J.-F. LAVIGNE, *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Vrin, Paris 2009, p. 9: «Le “transcendantal” est une *vie*, car son être propre – son effectivité – a lieu sous la forme d'une auto-production originaire, qui implique le deux traits caractéristiques de toute vie: le renouvellement incessant et le rapport à soi».

<sup>12</sup> Cfr. HUA VIII/2, 76, 85-86 *passim*, 172, 189, 479, 488, 495-496 *passim*. Sul concetto di *Leben* e *transzendentales Leben*, che diviene centrale in una fase relativamente tarda del pensiero husserliano, cfr. A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, in part. pp. 42-74, 112-146.

produzione husserliana, ci limiteremo invece a mettere l'accento sul carattere di produttività cui rimanda la precisazione di Lavigne, che si trova a sua volta riassunto in un'espressione come «*intentionale*» o «*transzendente Leistung*»<sup>13</sup>. Se dunque vi è certamente una “sostantivazione”, corrispondente ad una qualche forma, ancora tutta da chiarire, di “autonomizzazione” della sfera trascendentale in Husserl, essa non coincide affatto, con una ipostatizzazione del trascendentale, che finirebbe per essere così una sorta di fantomatico “iperurano” separato dall'esperienza. La sfera trascendentale rappresenta invece un *campo di effettuazioni* che danno luogo a nessi (*Zusammenhänge*) significativi la cui legalità strutturale è inseparabile dall'effettuazione stessa. Tocchiamo così un importante aspetto della metodologia fenomenologica che fu già messo in luce da Eugen Fink in un celebre articolo: i concetti descrittivi della fenomenologia si rivelano al contempo come «operativi» precisamente in ragione della peculiare inseparabilità di *Strukturen* e *Leistungen* propria della sfera della «esperienza trascendentale»<sup>14</sup>.

Il carattere del trascendentale fenomenologico emerge a partire da due accezioni, l'una ristretta, l'altra allargata, del concetto. La prima vede nella filosofia trascendentale un ambito specifico che rientra nella più ampia sfera della *Erkenntnistheorie*, e riguarda il problema della costituzione del *Ding*, della cosa “trascendente”, inserita nel nesso spazio-temporale obbiettivo, a partire dalle funzioni costitutive immanenti. La seconda accezione riguarda la filosofia trascendentale come problema della sistematica complessiva delle strutture della coscienza e dunque come descrizione del *nexus* che articola insieme le diverse modalità funzionali-costitutive del vivere intenzionale. Si tratterà ora di analizzare queste due diverse declinazioni del trascendentale e soprattutto di metterle in relazione l'una all'altra, mostrando in che modo la prima venga ricompresa nella seconda, che in ragione di questo dovrà essere considerata, dal punto di vista teoretico, come privilegiata.

La prima definizione è frequentemente esplicitata dai testi husserliani almeno a partire dal 1902/03<sup>15</sup>, cioè da quando Husserl riformula in termini massimamente radicali il compito della *Erkenntnistheorie*, integrando il compito di fondazione della logica come scienza pura formale. Nel corso del WS 1902/03, Husserl dedica una sezione alla filosofia trascendentale definendola come una branca della teoria della conoscenza che si occupa del problema della costituzione della cosa reale trascendente (stabilendo dunque una filiazione etimologica tra “*transzendent*” e

---

<sup>13</sup> Per rimanere al contesto di *Erste Philosophie*: cfr. HUA VIII/2, 501, 465.

<sup>14</sup> E. FINK, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», n. 11 (3), 1957, pp. 321-337.

<sup>15</sup> Ci riferiamo al corso *Allgemeine Erkenntnistheorie* (MAT. 3, 1-221). Sul contesto del corso cfr. E. SCHUHMAN, «*Einleitung der Herausgeberin*», in *Mat. 3*, pp. VII-XVII. Cfr. *infra*, Capitolo Secondo, 2.1.

“*transzendental*”)<sup>16</sup>. Secondo questa accezione ristretta la filosofia trascendentale è dunque «die Theorie der Transzendenz, der individuelles Bewusstsein überschreitenden Erkenntnis von Realem», e rappresenta come tale una parte ben delimitata della teoria della conoscenza, nella misura in cui «nicht alles Denken und vermeintliche Erkennen bezieht sich auf die äußere Wirklichkeit» (MAT. 3, 79). Questa accezione del problema trascendentale sembra essere a prima vista quella prevalente, se consideriamo in particolare la sempre crescente attenzione dedicata da Husserl al problema della costituzione della cosa, che culmina nel celebre corso del SS 1907 ribattezzato *Dingkolleg*<sup>17</sup>, il quale contiene a sua volta formulazioni che si trovano in stretta connessione con i testi del settembre 1908, dove troviamo le prime esplicite asserzioni sull’«idealismo fenomenologico-trascendentale». La problematica della costituzione trascendente si rivela infatti irrisolvibile se non alla luce di una ristrutturazione complessiva dei concetti di immanenza e trascendenza, che si palesa per la prima volta appunto nel *Dingkolleg* (e nelle celebri lezioni introduttive, *Die Idee der Phänomenologie*)<sup>18</sup> e diviene oggetto di una presa di posizione teoretica complessiva all’interno dei manoscritti di ricerca dell’autunno 1908.

Formulazioni decise come la seguente: «ist Sein von Dingen, Sein einer Natur, die doch ist, was sie ist, ob irgendjemand sie wahrnimmt, vorstellt, denkt oder nicht, denkbar wenn es schlechthin kein Bewusstsein gibt? Ich sage: Nein!» (HUA XXXVI, 57)<sup>19</sup>, trovano quindi la loro fonte nelle analisi della costituzione dell’oggetto trascendente, culminanti in una critica di quel pensiero che si muove «als ob Gegenständlichkeit, Sein jeder Art, etwas in sich zum Bewusstsein Beziehungsloses wäre», sulla base della presupposizione ingenua che «Dinge sind

---

<sup>16</sup>«Gewöhnlich versteht man unter Erkenntnistheorie von vornherein nicht die Theorie der Erkenntnis überhaupt, sondern Transzendentalphilosophie: die Theorie der Transzendenz, der individuelles Bewusstsein überschreitenden Erkenntnis von Realem. Die Frage geht hier auf Sinn und die Berechtigung der Annahme einer „Außenwelt“. Was liegt im Sinn eines auf äußere Dinge bezogenen Erkennens, welches sind die verschiedenen solche transzendente Erkenntnis liefernden Erkenntnisquellen und welches die Grenzen ihrer Leistung? [...] Es ist klar, dass Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie einen viel eingeschränkteren Sinn und Bereich hat als die Erkenntnistheorie in dem bisher allgemein verstandenen Sinn. Nicht alles Denken und vermeintliche Erkennen bezieht sich auf die äußere Wirklichkeit» (MAT. 3, 79). [«Comunemente si intende da principio con “teoria della conoscenza” non la teoria della conoscenza in generale, quanto piuttosto la filosofia trascendentale: la teoria della trascendenza, la conoscenza di enti reali che oltrepassa la coscienza individuale. La questione riguarda qui il senso e la legittimità dell’assunzione di un “mondo esterno”. Cosa implica il senso di un conoscere riferito a cose esterne, quali sono le differenti fonti che si trovano alla base di una tale conoscenza trascendente e quali i limiti della sua effettuazione? [...]. È chiaro che la teoria della conoscenza come filosofia trascendentale ha un senso e un dominio decisamente più limitato rispetto alla teoria della conoscenza per come l’abbiamo intesa noi finora. Non ogni pensare e prender-di-mira conoscitivo si riferisce infatti alla realtà trascendente»].

<sup>17</sup> HUA XVI, 3-293.

<sup>18</sup> HUA II, 1-76. Cfr. *infra*, Capitolo Terzo, 3.2.

<sup>19</sup> «L’essere delle cose, l’essere di una natura, che pure è ciò che è, sia che qualcuno in generale la percepisca, la rappresenti, la pensi, sia in caso contrario, è pensabile ove non si desse assolutamente coscienza? Io affermo: no!». Su questa linea, restando al periodo del 1908, cfr. anche HUA XXXVI, 12, 18, 64.

an sich un vor allem Denken, und nun kommt das Ichsubjekt, ein neues Ding und schafft etwas mit dem Ding» (HUA XVI, 39)<sup>20</sup>.

La critica di Husserl è qui diretta in particolare contro Paul Stern, che, in un testo del 1903 (letto da Husserl già nell'aprile 1904), aveva duramente attaccato la possibilità stessa della descrizione fenomenologica, asserendo, ad esempio, che «die Beschreibung setzt eine logische Bearbeitung des gegebenen Materials voraus. Der Glorienschein absoluter Objektivität geht ihr damit allerdings verloren»<sup>21</sup>. La critica di Stern risulta in una assimilazione della fenomenologia ad un atteggiamento di carattere psicologista, che assumerebbe il vissuto come un dato di fatto analizzabile dal punto di vista puramente empirico-scientifico. Particolarmente istruttiva a questo proposito è la strategia di Husserl per controbattere a questa argomentazione: egli non si richiama infatti, per giustificare la possibilità della descrizione fenomenologica, alla «assoluta oggettività» evocata da Stern, ma compie piuttosto un capovolgimento della stessa posizione sterniana, mostrando come essa si trovi ad essere complice della prospettiva postivistico-naturalistica che crede di combattere. In altri termini, Husserl rifiuta l'assimilazione della fenomenologia ad un metodo descrittivo di carattere scientifico-naturale allargando lo spettro della controversia al mondo di intendere la *relazione (Beziehung)* tra coscienza ed oggetto: la posizione di Stern, per la quale ogni descrizione “falsa” inevitabilmente il proprio oggetto, si rivela a sua volta dipendente da un assunto positivista-naturalistico, quello per il quale, appunto, «l'essere [...] sarebbe in sé privo di relazione con la coscienza» e «la coscienza si imbatterebbe casualmente nell'oggettualità». Al contrario, precisamente la descrizione fenomenologica rivela che «das Ding konstituiert sich im Bewusstsein, es ist eine in Zusammenhängen des Bewusstseins von

---

<sup>20</sup> Riportiamo qui per intero il passaggio: «Die bekämpfte Auffassung tut offenbar so, als ob Gegenständlichkeit, Sein jeder Art, etwas in sich zum Bewusstsein Beziehungsloses wäre, als ob Bewusstsein einmal zufällig sich an die Gegenständlichkeit heranmache, mit ihr herumoperierte und eben in der Weise der Operation im natürlichen Sinn mit dem Gegenständlichen die- und jene Veränderungen vornähme. Dahinter steckt die vermeinte Selbstverständlichkeit: Dinge sind an sich und vor allem Denken, und nun kommt das Ichsubjekt, ein neues Ding und wirkt und schafft etwas mit dem Ding, es vollzieht mit ihm Denken, Anschauen, Beziehen, Verknüpfen, wodurch das Ding dem Ichsubjekt eben nur gegeben ist in der ihm auferlegten Formung» (HUA XVI, 39). [«Questa interpretazione opera come se l'oggettualità, l'essere di ogni specie, fosse qualcosa privo in sé di relazioni con la coscienza, e come se la coscienza si imbattersse nell'oggettualità casualmente, trafficasse con essa e procedesse a questi o a quei cambiamenti, precisamente nel modo di un'operazione in senso naturale. Si cela qui la seguente, supposta, ovvietà: le cose sono in sé, prima di ogni pensare. Poi sopraggiunge il soggetto egologico, una nuova cosa, ed effettua e realizza qualcosa con la cosa, compie con essa atti di pensiero, l'intuire, il riferirsi, il collegare, attraverso cui la cosa è data al soggetto egologico, appunto, solo nella configurazione che a essa è imposta» (CS, 47)].

<sup>21</sup> P. STERN, *Das Problem der Gegebenheit, zugleich eine Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie*, Bruno Cassirer, Berlin 1903. Cfr. K. SCHUHMAN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, DOK. 1, 79; V. COSTA, «La questione della cosa e il realismo», in CS, pp. XV-XLV, p. XXX. Il libro di Stern avrà un'importante funzione in quella revisione complessiva dello statuto del dato fenomenologico che avrà luogo a partire dal 1903, e che sarà affrontato nel Capitolo Secondo della presente trattazione.

bestimmter Art sich wesensgesetzlich herausstellende oder ihnen wesentlich eigene Intentionalität». Questa intenzionalità è «sinngemäß [...] von solchen Zusammenhängen unabtrennbar» e dunque «das Ding [...] ist, was es ist, nur vermöge der Zusammenhänge der Intention der noch zu erforschenden Arten und Formen» (HUA XVI, 40).

Queste decise formulazioni ci interessano qui sotto due rispetti. Da un lato, esse si smarcano dalla critica di Stern, nella misura in cui evidenziano che il concetto fenomenologico di *Gegebenheit* è inassimilabile a quello di un *datum* empirico-scientifico della psicologia sperimentale. La possibilità della descrizione fenomenologica fa riferimento ad una *relazione immanente* tra «pures Schauen» e «Gegebene», ad una cooriginarietà tra la coscienza e la sua oggettualità, che oltrepassa non solo il punto di vista positivistico-naturalistico, ma anche le stesse posizioni di Stern, ancorate ancora ad una netta separazione tra l'osservatore ed il fenomeno e per le quali l'atto descrittivo si risolve ancora in una «operazione in senso naturale». Ma dall'altro lato, ciò che ancora più importante, la replica di Husserl annuncia la relazione tra il primo senso del trascendentale fenomenologico ed il secondo, la stretta relazione che intercorre tra i due, e ciò precisamente nella misura in cui insiste sul *nesso*, anzi, al plurale, sui *nessi* (*Zusammenhänge*) come oggetto proprio della ricerca fenomenologica. Il compito della fenomenologia non è dunque quello di descrivere oggettualità isolate, tra loro irrelate, ma quello di indagare «le forme e tipi» di questi «nessi intenzionali», poiché soltanto all'interno di un sistema di nessi ordinati si esplica la funzione costitutiva della coscienza nelle sue molteplici effettuazioni. Nella sua seconda, e più importante accezione, *il trascendentale fenomenologico è dunque il titolo per un tipo di nexus. Si può dire che la fenomenologia è e non può che essere trascendentale perché essa non fa che indagare costantemente questo nesso complessivo che lega insieme le differenti forme della coscienza intenzionale delineando innanzitutto il carattere della loro reciproca irriducibilità*<sup>22</sup>.

Da questa seconda accezione del trascendentale fenomenologico, che si tratterà ora di approfondire, traspare anche l'intima complessione tra la dimensione metodologica e la dimensione sistematica dell'indagine fenomenologica. A dispetto della miriade di analisi particolari in cui il lavoro husserliano si trova frammentato la fenomenologia di Husserl appare incomprensibile, nel suo complesso, al di fuori del riferimento alla pretesa teoretico-sistematica costantemente sottesa al potente e stratificato apparato metodologico che essa dispiega nel corso degli anni. Questa pretesa sistematica è presente fin dall'inizio, ma si evolve progressivamente, allargandosi e raffinandosi sotto titoli sempre nuovi, che rimandano a loro volta a nuove problematizzazioni: inteso in questo senso, il problema trascendentale non è affatto una branca

---

<sup>22</sup> Riassumiamo qui la posizione di Jacques English, espressa nel fondamentale lavoro già citato in precedenza e al quale ci ispiriamo nel seguito della trattazione (J. ENGLISH, «Pourquoi la phénoménologie est et ne peut que être transcendantale?», cit., pp. 283-339).

limitata della *Erkenntnistheorie* fenomenologica, ma è quest'ultima piuttosto a divenire una tra le molteplici articolazioni del problema della *struttura della coscienza*, cioè dell'indagine sul *nexus* trascendentale che riferisce l'una all'altra le molteplici *Leistungen* intenzionali, pur restando, queste tra loro, reciprocamente irriducibili<sup>23</sup>.

In che cosa consista tuttavia questo *nexus*, quali siano i suoi livelli di articolazione, può essere mostrato solamente tramite un'accurata analisi dello sviluppo storico della fenomenologia husserliana che metta in luce l'allargamento progressivo del campo d'indagine, scandendolo in tre momenti principali, corrispondenti ad altrettanti problemi capitali per la formulazione della fenomenologia come filosofia trascendentale. In primo luogo, il problema del rapporto tra ontologia formale e ontologia materiale (con particolare attenzione al compito di far uscire la *mathesis universalis* dal suo isolamento) (a). In secondo luogo, il problema del rapporto tra le modalità fondamentali dell'intenzionalità (percettiva, immaginativa e signitativa) (b). In terzo luogo, in una fase più tarda, il problema del rapporto tra il versante noetico ed il versante noematico della coscienza intenzionale (c).

I primi due problemi sono presenti fin dall'inizio, a partire almeno dalla PA, e si evolvono progressivamente ricevendo nuove articolazioni, in particolare per quanto concerne il secondo, che, già presente nelle LU, riceve nondimeno una radicale ristrutturazione intorno al 1904/05, derivante dalla nuova centralità delle modalità intuitive della coscienza e in particolare dalla problematizzazione del rapporto tra *Gegenwärtigung* (presentazione percettiva) e *Vergegenwärtigung* (presentificazioni immaginativa e rammemorativa). Si noti invece che solamente a cavallo del passaggio dalla problematica b) alla problematica c) Husserl comincia a *intrepretare retrospettivamente* anche a) e b) come *problemi trascendentali* e a definire la fenomenologia nel suo complesso come una filosofia trascendentale. Seguiremo ora brevemente l'articolazione di queste tre linee problematiche, fornendo così anche una contestualizzazione complessiva della fenomenologia di Husserl, utile ad orientare il lettore nel seguito dell'esposizione.

---

<sup>23</sup> Questo allargamento tematico fa riferimento in particolare al compito complessivo di rendere conto della distinzione tra *atti oggettivanti* e *atti non-oggettivanti*, che rimanda a sua volta al rapporto tra la coscienza teoretica e la coscienza pratico-valutante. Il problema del rapporto tra questi due versanti della coscienza intenzionale, che rientra pienamente nel compito, esplicitato a partire dal 1906, di una *critica fenomenologica della ragione teoretica e pratica*, si trova tematizzato per la prima volta in maniera esauriente da Husserl nel corso di *Ethik* del WS 1908/09 e si trova inoltre al cuore del voluminoso manoscritto (in seguito trascritto a macchina da Ludwig Langrebe) *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, contenente testi di ricerca del periodo 1908-1912 (cfr. U. MELLE, «Einleitung des Herausgebers», in HUA XXVIII, pp. XIII-XLIX; ID., «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», in IJsseling S. (Hsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1990, pp. 35-49; ID., «„Studien zur Struktur des Bewusstseins“: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie», in Ubiali M.-Wehrle M. (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology* Phaenomenologica 216, Springer, Dordrecht 2015, pp. 3-11).

### ***III. L'evoluzione della problematica trascendentale nella fenomenologia di Husserl***

Il primo problema nel quale si annuncia, in maniera ancora inavvertita, la portata trascendentale della fenomenologia è quello, fondativo per lo stesso percorso husserliano, dell'articolazione tra due ontologie: l'ontologia analitico-formale e l'ontologia sintetico-materiale. Sotto il titolo di «ontologia» Husserl intende quella «apriorische Gegenstandslehre» (HUA XVII, 82) che precede, in quanto scienza, tutte le singole scienze concernenti dati di fatto (*Tatsachenwissenschaften*). La precedenza dell'ontologia sulle scienze di fatto si concreta nel suo carattere di scienza d'essenza (*Wesenswissenschaft*): essa infatti, al contrario delle scienze di fatto, non procede per induzione o per generalizzazione a partire da datità empiriche, ma ottiene le proprie legalità tramite «astrazione ideante» (*ideirende Abstraktion*) o, come Husserl si esprimerà in seguito, tramite «variazione eidetica» (*eidetische Variation*): l'ontologia è dunque una scienza *a priori*<sup>24</sup>. La funzione specifica dell'ontologia a priori è quella di radicare gli oggetti delle scienze di fatto in strutture di possibilità universali, strappando così tali scienze alla loro situazione di incompletezza fondazionale. Appunto in ragione di questa funzione fondazionale nei confronti delle scienze di fatto, l'ontologia di Husserl sviluppa anche la propria specifica originalità: essa infatti appare immediatamente sdoppiata in una *ontologia analitico-formale a priori* e in una *ontologia sintetico-materiale a priori*.

L'ontologia formale a priori è la scienza pura delle strutture fondamentali dell'oggettualità in generale, ed è formale nella misura in cui lascia «jede sachhaltige Bestimmung von Gegenständen prinzipiell außer Betracht» (HUA XVII, 81); essa riguarda dunque «concetti fondamentali formali» (*formale Grundbegriffe*) che valgono per tutte le oggettualità in generale, cioè le *categorie*, come ad esempio *Sachverhalt*, *Eigenschaft*, *Relation*, *Vielheit*, *Anzahl* ecc. *L'ontologia formale a priori è dunque la scienza dell'«Etwas-überhaupt, nel senso vuoto e generalissimo del termine*, e delle sue «strutture di derivazione» (*Ableitungsgestalten*). Poiché il «qualcosa-in-generale» e le sue «strutture di derivazione» compaiono all'interno di giudizi o come nominalizzazioni di predicati giudicativi (come nel caso, ad esempio, di «relazione»), l'ontologia formale propriamente detta è necessariamente correlata all'apofantica formale, come «rein logische Grammatik», come analitica pura dei giudizi e delle loro tipologie fondamentali.

Accanto a questa ontologia analitico-formale Husserl riconosce però la necessità di una ontologia sintetico-materiale *a priori*. Avremo così un sistema di leggi essenziali materiali *a priori* contrapposto ad un sistema di leggi essenziali formali *a priori*, distinte precisamente in

---

<sup>24</sup> Cfr. ad es. HUA V, 83: «Die so gewonnenen Sätze von eidetischer Allgemeinheit finden dann in den empirischen Erkenntnisphasen Anwendung, wir wissen dann im voraus („a priori“), dass in der Daseinsphase nichts vorkommen kann, was durch die sich in ihr vereinzelnenden Wesen wesensmäßig ausgeschlossen ist, und dass andererseits alles, was vorkommt, so vorkommen muss, wie sie es als notwendig in ihnen beschlossene Folge fordern».



relazione al loro carattere rispettivamente *sintetico* e *analitico*<sup>25</sup>. L'apriori analitico-formale contiene, come abbiamo appena visto, strutture di legalità la cui validità prescinde da ogni riferimento ad un contenuto determinato e poggia unicamente su un rapporto di implicazione concettuale; l'apriori sintetico-materiale di contro, ferma restando la validità *a priori* delle sue leggi, contiene un riferimento intrinseco al *darsi* di un contenuto possibile *sachaltig* determinato. L'oggetto dell'ontologia materiale non è infatti l'oggettualità in generale come correlato delle forme pure di significato giudicativo, il qualcosa-in-generale vuoto, ma, piuttosto, *l'essenza dell'essente individuale in rapporto alla sua regione di riferimento*. Questa aggiunta risponde innanzitutto alla necessità di una articolazione regionale delle diverse scienze<sup>26</sup>.

Il concetto di ontologia materiale *a priori* si definisce, nelle fasi sorgive del pensiero husserliano, in relazione alla problematica del *doppio senso dell'«überhaupt»*. L'idea di una ontologia materiale *a priori* dipende infatti precisamente dalla distinzione tra il “qualcosa in generale” *sachaltig*-determinato e il “qualcosa in generale” non-*sachaltig*-determinato<sup>27</sup>. Risulta così evidente la diretta continuità tra il problema della fondazione dell'aritmetica e l'articolazione del rapporto tra apriori analitico-formale e apriori sintetico-materiale. La portata della PA oltrepassa già, nel suo significato fondamentale, l'ambito delimitato della filosofia della matematica, che diviene un caso specifico del più ampio problema concernente la *fonte dell'unità e della differenziazione delle due ontologie*<sup>28</sup>. La PA rimanda alla questione decisiva di rendere conto di due modalità radicalmente distinte dell'“individuazione”, quella appunto propria del “qualcosa-in-generale” analitico-formale e quella del “qualcosa-in-generale” sintetico-materiale,

---

<sup>25</sup> Si tenga presente che questa distinzione non ricalca quella kantiana della KrV. *Analitica* sarà per Husserl ogni proposizione del tipo esemplificato: “un tutto non può esistere senza le sue parti”. *Sintetica* sarà invece ogni proposizione del tipo esemplificato: “un colore non può esistere senza una cosa che abbia questo colore”. Entrambe sono proposizioni di *ontologiche a priori*, ma l'esistenza di una “cosa colorata” non è inclusa *analiticamente* nel concetto di “colore”, mentre il concetto di “parte” è incluso analiticamente nel concetto di “tutto”. La distanza rispetto a Kant si gioca sul senso di questa inclusione analitica: laddove per Kant l'inclusione analitica concerne l'*estensione* del concetto in questione, per Husserl essa dipende dall'«edificio sintattico». Cfr. J. BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris 1997, p. 61; S. RICHARD, *De la forme à l'être. Sur la genèse du projet husserlien d'ontologie formelle*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois 2014, pp. 242-244; P. SPINICCI, *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007.

<sup>26</sup> Occorre però precisare, rispetto a questa definizione, che solamente in un momento relativamente tardo dell'evoluzione speculativa husserliana emerge la tematica della regionalità ontologica: ciò avviene negli anni immediatamente precedenti ad *Ideen I*, e in stretta relazione con il coevo dibattito su *Naturwissenschaft* e *Kulturwissenschaft* (cfr. A. STAITI, *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014).

<sup>27</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie d'Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 72-76.

<sup>28</sup> Cfr. P.-J. RENAUDIE, *Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*, Vrin, Paris 2015, p. 126: «Il faut ici bien comprendre la radicalité très profonde de cette thèse cardinale, qui ne signifie pas simplement qu'il existe une différence incompressible entre deux formes d'apriorité. La thèse de Husserl va beaucoup plus loin, en assumant que cette dualité ne décrit rien moins que la *structure de l'apriorité en tant que telle*: l'idée même de l'*a priori* ne peut avoir de sens qu'a l'intérieur du cadre défini par cette tension fondamentale entre un *a priori* synthétique et un *a priori* analytique».

ed è per questo interamente giocata sulla ambivalenza dell'aggettivo "überhaupt". Il problema sorgivo della filosofia husserliana si delinea dunque nella necessità di rendere conto della relazione tra una "individuazione" di tipo analitico-formale ed una "individuazione" di tipo sintetico-materiale.

La via husserliana per rendere conto dell'articolazione di queste due ontologie passa necessariamente per il chiarimento dei rapporti tra l'*astratto* ed il *concreto*, declinata a sua volta, sulla scorta dell'apprendistato brentaniano, dal punto di vista della classificazione delle *Vorstellungen* in «proprie» (*eigentlich*) ed «improprie» (*uneigentlich*)<sup>29</sup>. Si palesa così anche la decisiva continuità tra la problematica ontologica e la problematica gnoseologica che contrassegnerà lo sviluppo complessivo della fenomenologia di Husserl. Nel suo schema generale, la possibilità di mettere in luce la relazione dei due apriori ha come proprio filo conduttore la considerazione per la quale l'accesso all'apriori analitico-formale è mediato da segni, dunque tramite rappresentazioni indirette. La stessa distinzione tra rappresentazioni proprie ed improprie non si chiarisce se non in relazione ad un percorso determinato dal concreto all'astratto e alla funzione, ancora sostanzialmente pre-fenomenologica, che l'intenzionalità riveste nel contesto della PA.

L'intenzionalità ha qui un carattere essenzialmente *rappresentativo* nel senso specifico della *Stellvertretung*: essa opera una *sostituzione* dei contenuti concreti, di per sé presentati direttamente nell'intuizione, permettendo il passaggio ai concetti astratti, dapprima sintetico-materiali (dunque ancora caratterizzati da un riferimento al *sachaltig*), poi analitico-formali (dunque del tutto slegati da ogni riferimento ad un contenuto *sachaltig*). Essa dunque è una funzione di simbolizzazione che appunto per questo rispecchia la progressiva formalizzazione dei contenuti. Vi è dunque, nel 1891, una netta scansione gerarchica dei rapporti tra il proprio e l'improprio, corrispondente ad una progressione verticale dal concreto all'astratto; ma, soprattutto, vi è una funzione di mediazione che opera ai differenti livelli di questa scansione, procedendo ad un'operazione di sostituzione riflette il processo astrattivo. *I rapporti tra le due ontologie a priori, se possono essere chiariti, devono essere chiariti tramite il riferimento all'intenzionalità, alla sfera dei vissuti intenzionali, nella misura in cui solamente in questa sfera è possibile seguire il sistema di mediazioni che effettua il passaggio dall'una all'altra, dall'individuo (e dal collettivo) nel senso sintetico-materiale all'individuo (e al collettivo) nel senso analitico-formale*<sup>30</sup>. Ed è precisamente a questo livello che iniziamo ad intuire l'intrinseca connessione tra la problematica a) e la problematica b).

---

<sup>29</sup> HUA XII, 193-194. Cfr. *infra*, Capitolo Primo, 1.5.

<sup>30</sup> Cfr. J. ENGLISH, «La différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendantale», in Id., *L'intentionnalité et ses modes*, cit., pp. 101-127, p. 106.

Approfondendo l'operare proprio dell'intenzionalità, dopo il 1891, Husserl perviene anche ad una messa in questione di questa scansione gerarchica dell'astratto e del concreto. L'irriducibilità dei due modi di essere-uno e di essere-molti, la *differenza nel senso d'essere* (se ci è lecito anticipare un'espressione che Husserl impiegherà solo alcuni anni più tardi) delle due categorie di oggettualità, non si trova infatti, a ben vedere, risolta, ma piuttosto riprodotta e moltiplicata a livello dell'intenzionalità. L'intenzionalità opera infatti in maniera essenzialmente diversa nei due momenti della mediazione: *l'operazione che effettua il passaggio dal concreto intuitivo all'apriori materiale non è assimilabile all'operazione che effettua il passaggio dall'apriori materiale all'apriori formale*. E ciò si trova testimoniato precisamente dalla mancata pubblicazione della Seconda Parte, progettata e mai ultimata, della PA<sup>31</sup>. Questa constatazione è di fondamentale importanza perché ingenera una radicale ristrutturazione dell'orizzonte problematico husserliano, che permette di determinare il rapporto di continuità/discontinuità tra la PA e le LU: il problema in primo piano non sarà più direttamente quello del passaggio dall'intuitivo al signitativo, ma sarà sopravanzato dalla questione di rendere conto dell'irriducibilità tra due tipi di segni, quelli indicativi dell'*Anzeichen* e quelli significativi-espressivi dell'*Ausdrucken*, tra segni di livello "inferiore" e segni di livello "superiore", come testimonia la I. LU<sup>32</sup>.

L'irriducibilità tra *Bezeichnung* e *Bedeutung* segnala che il *focus* problematico si ricalibra intorno al problema della distinzione tra differenti *Aktcharaktere*. Questa nuova attenzione portata ai «caratteri d'atto» punta già verso uno smantellamento della rigida partizione gerarchica tra rappresentazioni proprie ed improprie: l'opposizione e la subordinazione della *Vorstellung* intuitivo-diretta e della *Vorstellung* signitativo-indiretta viene progressivamente destrutturata dall'interno, corrosa da una "improprietà" originaria del rapporto intenzionale in generale<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Husserl fa riferimento, nella *Vorrede* alla PA, ad un secondo volume, a sua volta diviso in due parti, già sostanzialmente ultimato ed in procinto di essere pubblicato a distanza di un anno dal primo (HUA XII, 8). Tale volume non fu mai pubblicato, tuttavia, e non se ne trova traccia nel *Nachlass*. L'oggetto della prima parte doveva essere costituito dalla *Rechtfertigung* delle «Quasizahlen», vale a dire dei numeri negativi, immaginari ed irrazionali; la seconda parte sarebbe stata invece dedicata alla determinazione completa del campo concettuale dell'aritmetica (cfr. L. ELEY, «Einleitung des Herausgebers», in HUA XII, XIII-XXIX).

<sup>32</sup> HUA XIX/1, 30-41. Cfr. J. ENGLISH, «La I<sup>e</sup> et la II<sup>e</sup> *Recherches Logiques* comme réécritures de la deuxième et de la première partie de la *Philosophie de l'arithmétique*», in E. Husserl, *La représentation vide*. Suivi de *Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, sous la direction de J. Benoit et J.-F. Courtine, PUF, Paris 2003, pp. 39-62.

<sup>33</sup> Cfr. P.-J. RENAUDIE, *Husserl et les catégories*, cit., p. 61 : «Husserl montre [...] à quel point serait illusoire et peu conforme aux phénomènes d'appuyer la distinction entre une réceptivité passive de l'intuition et une activité intellectuelle qui détiendait le monopole du symbolique. Les représentations impropres sont aussi des façons pour l'objet de nous être « donné », même si ce n'est bien entendu au même titre que les représentations propres. Husserl met ainsi en évidence le fait que l'intuition est en elle-même traversée par un jeu subtil entre le propre et l'impropre, entre une mise en présence directe et indirecte de ce à quoi elle se rapporte».

L'intenzionalità si smarca dalla sua funzione meramente "sostitutiva" per divenire una caratteristica complessiva della vita di coscienza in generale che si declina in molteplici modalità di rapporto all'oggetto. In questo slittamento teorico, che rende inadeguato il concetto brentiano di *Vorstellung*, si annuncia il concetto propriamente fenomenologico di intenzionalità<sup>34</sup>.

Questo riassetto teorico ha inizio già con le *Psychologische Studien zur elementaren Logik* del 1894, passa per la fondamentale tappa delle LU (con particolare rilevanza della V. LU), e culmina con il corso del WS 1904/05 *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dal primo riconoscimento di un carattere "improprio" al cuore della percezione stessa (1894) procede una distinzione dell'intenzionalità in differenti caratteri d'atto (1901) e poi un progressivo disancoramento della modalità immaginativa e della modalità significazionale dalla modalità percettiva (1904/05). In altre parole, pur restando *fondate* percettivamente, le altre due modalità dell'intenzionalità sono nondimeno *irriducibili* all'intuizione di carattere percettivo. Si tratterà allora di rendere conto, da un lato, del *nesso* tra queste modalità «canoniche» dell'intenzionalità e i diversi tipi di oggettualità costituita (questione che declina, ricomprendendolo in sé, il problema sorgivo del rapporto tra le due ontologie), dall'altro, del *nesso* "transmodale" tra queste intenzionalità, ovvero della loro unità e della loro distinzione nel contesto della struttura generale della coscienza. È su questo orizzonte che comincia a delinearsi la portata teoretica del concetto fenomenologico di *Sinn*, come risposta all'interrogativo concernente il duplice senso del *nexus* intenzionale. Il filo conduttore per il chiarimento della prima problematica, quella del rapporto tra le modalità intenzionali e le oggettualità costituite, si troverà infatti nell'osservazione fondamentale per la quale *ciascuna modalità costituisce oggettualità di senso diverso*; il filo conduttore della risposta alla seconda problematica, quella del rapporto di unità e distinzione delle modalità intenzionali tra loro, consisterà nell'isolamento di un «elemento comune» (*Gemeinsame*) "transmodale" che, per così dire, "attraversa" le differenti modalità intenzionali (percezione, immaginazione, significazione) permettendo così il passaggio dall'una all'altra: questo elemento è appunto denominato *Sinn*.

In altri termini, la reciproca irriducibilità delle modalità intenzionali obbliga al riconoscimento della impossibilità di ricondurre il funzionamento intenzionale ad un'unica tipologia di oggettualità e, conseguentemente, di privilegiare un piano ontologico rispetto all'altro. Il rilevamento di una «orientazione proiettiva» essenziale ai vissuti intenzionali obbliga piuttosto ad aprire uno spazio intermedio tra il piano del vissuto ed i piani ontologici, un *drittes Reich* nel quale i «caratteri d'atto» si trovano già sempre "riflessi" in una oggettività-tra-virgolette. L'analisi e la differenziazione descrittiva dei diversi modi dell'intenzionalità, e in particolare la riscontrata irriducibilità della *Vergegenwärtigung* immaginativa alla

---

<sup>34</sup> Cfr. J. ENGLISH, «La différenciation de l'intentionnalité...», cit., pp. 105-106.

*Gegenwärtigung* percettiva<sup>35</sup>, spinge Husserl ad isolare dunque un versante “oggettivo” della sfera intenzionale, che precede, plasmandola, ogni obiettivazione, e si inserisce nello spazio tra i vissuti e i due piani dell’ontologia.

L’atteggiamento riflessivo specificamente rivolto a questo nuovo elemento introdotto a partire dal 1906/07 nella sfera della descrizione fenomenologica determina, negli anni immediatamente successivi, la revisione del concetto fenomenologico di *immanenza*. In rapporto a questo, si delinea un nuovo concetto di datità, quello della *Selbstgegebenheit* fenomenologica, caratterizzato dalla circolarità e dalla reciprocità tra intenzionalità e manifestazione (fenomenicità): *la datità stessa include in sé un elemento di significato, astratto e, nondimeno, intuitivo*. In corrispondenza con queste fondamentali ristrutturazioni Husserl comincia a delineare una comprensione *trascendentale* della fenomenologia. *L’apertura della «sfera del senso» coincide con la metamorfosi trascendentale della fenomenologia*. È alla luce della nuova centralità di questa «sfera» che Husserl reinterpreta retrospettivamente come problemi trascendentali i temi del rapporto tra le due ontologie e dell’unità-differenziazione tra le modalità intenzionali. Come vedremo nel Capitolo Terzo, il decisivo rivolgimento metodologico rappresentato dalla riduzione fenomenologico-trascendentale può essere correttamente interpretato solamente alla luce di questa ristrutturazione teoretico-sistemica, in relazione alla necessità di integrare e “riassorbire” la nuova comprensione in termini trascendentali della dimensione fenomenologica.

In particolare, la riduzione fenomenologica presuppone la delimitazione di un atteggiamento riflessivo specificamente riferito al *Sinn* (di una *Be-sinnung*) che lo coglie come un *Vor-Augen* o un *Vor-Geiste-Stehendes*. Questa considerazione rimanda, sul piano più generale, alla progressiva integrazione e reciprocità tra il punto di vista sistematico ed il punto di vista metodologico, sulla quale si regge l’idea stessa della fenomenologia: la relazione essenziale tra intenzionalità e manifestazione, la compresenza dell’astratto e del vissuto nel cuore stesso della fenomenicità, sono infatti ciò che rende possibile il metodo riduttivo. Ciò diviene comprensibile nella misura in cui solamente un tale concetto di manifestazione permette quel rimando circolare tra *intenzionalità spontanea* e *intenzionalità riflessiva* senza il quale la riduzione fenomenologica sarebbe un esercizio vuoto. In altre parole, come sottolinea Jacques English, è solamente perché l’intenzionalità è *già*, nel suo fungere spontaneo, *trascendentale*, che è anche possibile la fenomenologia trascendentale come esplicitazione sistematica di questo fungere. O, ancora, è solamente perché la manifestazione (*Erscheinung*) porta già sempre in sé, nella sua “oggettività” pre-obbiettiva, la traccia di questo funzionamento intenzionale che è anche possibile la descrizione fenomenologica. Diviene così evidente quel rimando reciproco tra il fenomenale,

---

<sup>35</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Secondo, 2.3.

l'intenzionale ed il trascendentale sulla base del quale Husserl arriva a parlare di «*transzendente Erfahrung*».

In tutto questo poderoso sviluppo di pensiero, tracciato qui in maniera ancora superficiale, si è palesata l'originalità del trascendentale fenomenologico, e, soprattutto, la sua irriducibilità e necessaria precedenza rispetto alle due ontologie, e tantomeno ad una ontologia nel senso consegnato dalla tradizione. Già da questa schematica articolazione emerge che il concetto di trascendentale, al contrario di quanto asseriscono consolidate letture, non ha un significato riferito esclusivamente alla costituzione dell'oggetto trascendente, tipico della filosofia moderna. Piuttosto, esso riprende una definizione di origine scolastica: quella *di un nesso che oltrepassa e attraversa trasversalmente i generi e le specie*<sup>36</sup>. La specificità del trascendentale si esibisce in un complesso di nessi specifici e *irriducibili* che è compito della descrizione fenomenologica far emergere dal punto di vista delle loro *legalità essenziali*. Ciò significa che la sfera trascendentale presenta un sistema di leggi il cui funzionamento è essenzialmente diverso da quello rilevabile *tanto* nel nesso di realtà *quanto* nel nesso della logica formale.

In questa accezione il concetto di trascendentale rimanda al contempo alla possibilità oggettiva, fondata nei fenomeni, di una integrazione sistematica complessiva della fenomenologia. Ponendo la domanda sul trascendentale Husserl sta infatti ponendo la questione di un *nexus* capace di legare insieme: secondo a), ontologia formale *a priori* e ontologia materiale *a priori*; secondo b), intenzionalità intuitiva ed intenzionalità vuota, e, all'interno della prima, presentazione e presentificazione; secondo c), versante effettivo e versante *irreell*, versante effettuale e versante contro-effettuale della struttura della coscienza. Ma queste tre relazioni problematiche stanno a loro volta in intima connessione l'una con l'altra, sono a loro volta tra loro articolate, su un nuovo livello, che rimanda all'unità sistematica della fenomenologia nel suo complesso e ne determina la possibilità fondata. Come è emerso dalla nostra esposizione, è precisamente l'irriducibilità delle modalità intenzionali l'una all'altra la molla interna dello sviluppo trascendentale della fenomenologia. Anche il *nexus* trascendentale qui evocato non va dunque inteso nel senso di una legge totalizzante che chiuda in maniera sistematicamente compiuta il periplo fenomenologico. Al contrario, precisamente il carattere trascendentale del *nexus* previene dalla sua riduzione per via analogica: l'intenzionalità, nel suo stesso essere costantemente «fungente», trascende continuamente la fissazione di una gerarchia delle rappresentazioni, rimanda costantemente alla fusione tra elementi per essenza eterogenei. La

---

<sup>36</sup> Cfr. J. ENGLISH, «Pourquoi la phénoménologie est...», cit., p. 287: «[...] ce qui définit bien, en réalité, l'essence même de ce qui est transcendantal, c'est de dépasser toutes les différences entre les genres et les espèces, peu importe qu'elle soient objectives ou subjectives». Si vedano anche J.-F. LAVIGNE, *En-deça du transcendantal*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy (Special Issue: On the Transcendental)», 1, 2015, pp. 81-102; R.H. ZIEGLER, *In den Bogenmaßen des Seins. Zum Transzendentalen bei Husserl und Deleuze*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 89-111.

pretesa sistematica della fenomenologia, così, non approda tanto all'unità di un sistema organico, quanto all'unità problematica e sempre di nuovo revocabile di uno *stile*. Emerge così anche un ulteriore significato della irriducibilità del *nexus* trascendentale alla consequenzialità di carattere logico come alla causalità di carattere empirico.

Il perno teorico del *nexus* trascendentale è il legame indissolubile tra l'intenzionalità e la manifestazione, che rivela la compresenza, all'interno della manifestazione stessa, dell'*astratto* e del *vissuto*. L'aspetto *costitutivo* del trascendentale fenomenologico si palesa precisamente in questa complessione: in questi termini va inteso, ad esempio, l'impiego husserliano dell'aggettivo «originario» (*originär*), come nel caso della locuzione «*datità originaria*» (*originäre Gegebenheit*): essa fa riferimento al carattere "intrinseco" di questo nesso trascendentale di contro al carattere "isolato" dei termini implicati nella connessione logico-formale. Su questa caratterizzazione positiva, affermativa, della datità e dell'apparire nel suo complesso come trascendentale, si sostanzia il reciproco rimando di intenzionalità e manifestazione: su di essa occorre insistere se si vuole comprendere il trascendentale fenomenologico. *Occorrerebbe, in altre parole, identificare descrittivamente un concetto che si faccia carico della circolarità tra intenzionalità e manifestazione*. Abbiamo già dovuto accennare a questo concetto poco sopra, quando abbiamo indicato nel *Sinn* il concetto decisivo per il passaggio ad una comprensione trascendentale della fenomenologia. Il significato di questo concetto non è tuttavia univoco, e sarà necessario innanzitutto ritornare analiticamente sulle diverse accezioni che esso assume nel contesto della complessa evoluzione del pensiero di Husserl.

#### ***IV. La costellazione del senso***

Il termine *Sinn* fa riferimento, nel contesto stratificato della terminologia husserliana, non tanto ad un concetto univocamente determinato, quanto ad una *costellazione* che afferisce ad ambiti differenti dell'indagine fenomenologica. Precisamente in rapporto a questa plurivocità si palesano le difficoltà legate ad un'analisi circostanziata dell'evoluzione di una "teoria del senso" in Edmund Husserl. Il termine "*Sinn*" appare quasi sempre in connessione con dei quasi-sinonimi che ne connotano l'afferenza, nel caso specifico, ad una sfera delimitata dell'analisi: appunto questa circostanza testimonia di una genealogia concettuale complessa e differenziata, tanto che non è possibile assegnare una provenienza univoca al discorso del senso. Il concetto fenomenologico di senso si trova all'incrocio tra contesti problematici difficilmente riducibili, che spaziano dalla teoria del giudizio alla teoria dell'esperienza. Ciascuno di questi contesti lascia traccia nella dualità tra il *Sinn* e i concetti gemelli (o meglio, quasi-gemelli), che mutano a seconda della prospettiva dell'indagine. Avremo così, ad esempio, nel contesto della teoria del giudizio, la dualità tra *Sinn* e *Satz*, nel contesto della teoria del significato, la dualità tra *Sinn* e *Bedeutung*,

nel contesto della teoria dell'esperienza e delle modalità intuitive, la dualità tra *Sinn* ed *Erscheinung*, nel contesto della teoria della conoscenza, la dualità tra *Sinn* ed *Erkenntnisgegenständlichkeit*. Naturalmente, elencate in questo modo, tali coppie concettuali significano poco: si tratterà allora di chiarire, volta per volta, la sottile differenza descrittiva che passa tra il *Sinn* propriamente detto ed il concetto gemello della specifica sfera di afferenza, perché solamente in questo procedere «a zig-zag» sarà possibile rilevare la funzione di *Leitfaden* svolta dal senso in rapporto al sistema complessivo dei nessi fenomenologico-trascendentali. Il punto di partenza di questo percorso introduttivo non potrà che essere rappresentato dal tema generale del *rapporto tra senso e intenzionalità*.

IV. 1 *Senso ed intenzionalità. La teoria contenutistica dell'intenzionalità*. La centralità del *Sinn* per la comprensione della fenomenologia di Husserl discende immediatamente dalla caratterizzazione di essa come *filosofia dell'intenzionalità*. L'esposizione preliminare dello sviluppo della fenomenologia di Husserl permette ora di scandire tre livelli del concetto di intenzionalità: al primo livello, l'intenzionalità è intesa come *caratteristica generale della coscienza e di ogni vissuto* che abbia la proprietà di essere coscienza-di-qualcosa (*Bewusstsein-von-Etwas*) o di essere-diretto-su-qualcosa (*Auf-etwas-gerichtet-sein*); il secondo livello si riferisce alle diverse *modalità intenzionali*, cioè alle differenti forme di apprensione (*Auffassungsformen*) o ai differenti tipi di intenzione di questo avere-coscienza; il terzo livello, si riferisce alla coscienza come *nesso intenzionale totale*, come sistema complesso e stratificato di rimandi tra un'intenzione e l'altra. Quest'ultimo significato, sistematico-complessivo, dell'intenzionalità viene in luce in particolare nella seconda parte della speculazione husserliana, a partire dagli anni '20 e definisce il nucleo teoretico-sistematico di opere come *Erste Philosophie* e *Krisis*. Il secondo livello attiene invece ad un importante versante dell'analisi fenomenologica che abbiamo già introdotto sotto il titolo di distinzione tra le «modalità canoniche dell'intenzionalità» (intenzione percettiva, intenzione immaginativa, intenzione signitativa). Il primo livello infine, quello più generale, costituisce invece il punto di partenza dal quale Husserl prende sovente le mosse per introdurre le sue analisi (come ad esempio avviene nella Terza Sezione di *Ideen I*): l'intenzionalità è la proprietà della coscienza di essere *Bewusstsein-von-Etwas*, di essere diretta su qualcosa, di essere in *relazione* ad un oggetto<sup>37</sup>. Tuttavia, come ammette Husserl stesso, con questa mera definizione non si perviene ancora ad alcuna caratterizzazione decisiva. Il problema fondamentale nascosto in questa caratterizzazione, è piuttosto quello di rendere conto del *come* di questo essere-coscienza-di, del *senso* che la preposizione “*von*” assume all'interno di questa definizione. Non appena entriamo

---

<sup>37</sup> Cfr. HUA III/1, 200.



problematizzazione, siamo precipitati in una serie di paradossi che mettono in questione la possibilità stessa di parlare di *relazione intenzionale*.

Il principale di questi paradossi è l'indipendenza della relazione intenzionale dall'esistenza o meno del polo oggettuale verso la quale essa tende. In termini semplificati: *vi è relazione intenzionale* (o almeno così sembrerebbe) *anche laddove l'oggetto intenzionato non è reale*; ma allora la relazione intenzionale è intrinsecamente contraddittoria, perché, per definizione, la relazione presuppone l'esistenza dei termini relati<sup>38</sup>. Non elencheremo qui i numerosi tentativi di soluzione che sono stati offerti di questo paradosso: essi spaziano dalla distinzione tra *proprietà monadologiche* e *proprietà relazionali* sul versante dell'atto, alla distinzione tra *Existenz* e *Dasein* dal punto di vista, invece, dell'oggetto intenzionato<sup>39</sup>. Per quanto acuti e spesso illuminanti questi tentativi sembrano prescindere da un aspetto decisivo: il divario che separa qualsiasi definizione formale da un'autentica *Aufklärung* fenomenologica. Come è chiaro fin dalla PA, l'obiettivo della fenomenologia non è mai stato quello di fornire definizioni, ma quello di mostrare il *sensu* delle definizioni a partire dalle cose stesse<sup>40</sup>. La "cosa stessa" è, in questo caso, l'*Erlebnis* intenzionale.

L'analisi dell'intenzionalità della coscienza non è altro che lo studio della componente di senso che inerisce per essenza all'*Erlebnis*. Ciò emerge innanzitutto dalla caratterizzazione dell'intenzionalità fenomenologica come *strutturale-contenutistica*, di contro alla caratterizzazione *oggettuale* tipica, ad esempio, della prospettiva di Alexius Meinong<sup>41</sup>. Una teoria oggettuale dell'intenzionalità vede nell'intenzionalità un tipo di relazione ordinaria diretta su oggetti extra-ordinari e sfocia per tanto in una caratterizzazione extra-ontologica degli oggetti intenzionali, che afferma, in maniera più o meno esplicita, il primato della *Gegenstandstheorie*

---

<sup>38</sup> Così John Drummond riassume lo «scandalo» dell'intenzionalità in un recente intervento che celebra il centenario della pubblicazione di *Ideen I*: «If, the argument goes, intentionality is a relation of directedness to an object, then intentionality must be a relation like no other. In ordinary, real relations the *relata* must exist in order for the relation to hold, but an intentional relation—an experience's directedness to an object—apparently holds even when one of the *relata* does not exist» (J. DRUMMOND, «“Who'd'a thunk it?”», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2015, pp. 13-32, p. 16).

<sup>39</sup> Per una approfondita analisi e discussione dei paradossi legati alla "relazione" intenzionale, cfr. C. ERHARD, *Denken über nichts. Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014, in part. pp. 5-81.

<sup>40</sup> «Also dieses Gegebensein der logischen Ideen und der sich mit ihnen konstituierenden reinen Gesetze kann nicht genügen. So erwächst die große Aufgabe, die logischen Ideen, die Begriffe und Gesetze, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. Und hier setzt die phänomenologische Analyse ein» (HUA XIX/1, 9). [«Pertanto questo essere-dato delle idee logiche e delle leggi pure che costituiscono insieme ad esse non può bastare. Sorge così il grande compito di *portare le idee logiche*, i concetti e le leggi, *alla chiarezza e alla distinzione dal punto di vista gnoseologico*. E a questo punto interviene l'*analisi fenomenologica*» (RL II, 271)].

<sup>41</sup> Riprendiamo questa fondamentale distinzione da R. LANFREDINI, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994, in part. pp. 22-40.

sull'ontologia tradizionale<sup>42</sup>. Al contrario, la teoria contenutistica dell'intenzionalità, quale quella dispiegata da Husserl all'interno delle LU, considera come tratto discriminante della relazione intenzionale il suo *portare*, nella direzionatezza all'oggetto, su un elemento di mediazione definito appunto «contenuto» (*Inhalt*). La caratterizzazione contenutistica dell'intenzionalità sarebbe al contempo strutturale nella misura in cui il contenuto in questione è riguardato come una componente strutturale dell'atto stesso, e, più precisamente, come la materia dell'atto, che conferisce ad esso il riferimento all'oggetto. La distinzione atto/(contenuto)/oggetto esprimerebbe dunque la struttura speculativa fondamentale dell'intenzionalità fenomenologica, che nulla avrebbe a che vedere con una caratterizzazione ontologica degli oggetti su cui l'intenzione è diretta, come d'altra parte testimonia la radicale esclusione della tematica ontologica dall'opera del 1901<sup>43</sup>.

E tuttavia, nel momento stesso in cui riconosciamo il carattere strutturale-contenutistico dell'intenzionalità husserliana, sorge immediatamente la questione di rendere conto appunto dello statuto dell'*Inhalt*. Si potrebbe anzi dire che questa domanda costituisca il principale cruccio della fenomenologia di Husserl almeno fino al 1913. Come vedremo all'interno del Capitolo Primo, la questione del contenuto intenzionale è segnata da un'ambivalenza terminologica: *il contenuto è infatti il senso* (o *il significato*). Già questa caratterizzazione allontana il termine *Inhalt* dalla sua originaria ascendenza brentaniana e twardowskiana (intenzionalista), e lo avvicina alle dottrine semantiche (non-intenzionaliste) di Bolzano e Frege<sup>44</sup>.

Non soltanto: all'interno delle stesse LU il termine «*Inhalt*» può essere utilizzato tanto per riferirsi al *Sinn* nel senso di *Aktmaterie* o *Auffassungssinn*, quanto per riferirsi al *Sinn* (= *Bedeutung*) come unità di *Aktmaterie* ed *Aktqualität*, essenza intenzionale. Introduciamo qui, tramite la polisemia del termine *Inhalt*, l'ambivalenza fondamentale intrinseca al concetto stesso di senso, nella distinzione tra un *Sinn*<sub>1</sub> (*Bedeutung* nelle LU, *Noema* a partire da *Ideen I*) ed un *Sinn*<sub>2</sub> (*Auffassungssinn* nelle LU, *noematischer Sinn* a partire da *Ideen I*). *Il Sinn*<sub>2</sub> *si rapporta al Sinn*<sub>1</sub> *come la parte si rapporta all'intero, eppure essi hanno lo stesso nome*. Questa fondamentale equivocità, sulla quale Husserl stesso punterà esplicitamente l'attenzione in FTL<sup>45</sup>, lungi

---

<sup>42</sup> Cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être*, cit., pp. 119-189. Torneremo più approfonditamente su questo aspetto nel seguito dell'Introduzione.

<sup>43</sup> «L'intenzionalità è [...] una caratteristica fenomenologica interna o immanente agli *Erlebnisse* intenzionali, che nulla ha a che fare con il particolare statuto ontologico degli oggetti intesi. Detto in altri termini: il contenuto intenzionale dell'atto, se interpretato in senso proprio e letterale, non è identificabile con l'oggetto dell'intenzione. E esso, al contrario, è l'elemento *in virtù* o *per mezzo* del quale l'atto realizza la sua direzione verso l'oggetto. Nei limiti in cui è finalizzata alla chiarificazione del *che cosa* renda un atto intenzionale, la fenomenologia si può quindi concentrare quasi esclusivamente sull'analisi del contenuto, e sulla chiarificazione della sua struttura» (R. LANFREDINI, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, cit., p. 170).

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Primo, 1.2-1.3.

<sup>45</sup> FTL, 193.

dall'essere casuale, rivela al contrario la legalità strutturale dell'intenzionalità fenomenologica<sup>46</sup>: intenzionale è l'atto tutto intero, ma ciò che conferisce intenzionalità è soltanto la materia dell'atto, nella misura in cui da essa soltanto dipende la realizzazione del riferimento all'oggetto<sup>47</sup>.

Il punto di partenza sarà dunque costituito, nel Capitolo Primo, dalla distinzione tra il *Sinn*<sub>1</sub> ed il *Sinn*<sub>2</sub> nelle LU. Quest'ultimo concetto si riferisce a sua volta alla distinzione tra *Aktqualität* e *Aktmaterie* che Husserl traccia all'interno della V. LU<sup>48</sup>. La distinzione tra *Bedeutung* e *Sinn* si caratterizza in questa prima accezione come distinzione, rispettivamente, tra il *sensu nella sua unità con il carattere posizionale ad esso inerente* ed il *sensu nella sua neutralità, nella sua indifferenza ad ogni caratterizzazione posizionale*. Tuttavia, da un altro punto di vista, la distinzione tra *Bedeutung* e *Sinn* rimanda ad un'altra differenza, quella tra il *sensu nel contesto dell'espressione* (dunque con riferimento alla sfera dell'enunciato e del giudizio) e il *sensu nel contesto della struttura dell'atto intenzionale in generale*<sup>49</sup>. Ciò che preme osservare in questa sede introduttiva, è allora la distinzione tra *Sinn*<sub>1</sub> e *Sinn*<sub>2</sub> possa ricevere due diverse accezioni e rimandi dunque a *due* distinte linee problematiche che attraversano tutto quanto il percorso husserliano: da una parte, il rapporto tra *posizionalità e neutralità*, dall'altra il rapporto tra *teoria del significato e teoria dell'esperienza*.

Isolando queste due linee problematiche abbiamo individuato anche i due assi principali che segneranno, negli anni successivi al 1901, la rotta della descrizione fenomenologica della

---

<sup>46</sup> «Il contenuto “reale” è, in ogni caso, stando ad Husserl, una *esemplificazione* di una struttura “ideale” o “essenziale” che può realizzarsi anche in ulteriori atti dello stesso tipo fenomenologico. Tale struttura ideale e condivisibile è il *contenuto intenzionale* di un atto. Questo, inteso come *tipo* o *specie* di *Erlebnis* [*Erlebnisspezies*], ci indica una seconda, e ben più rilevante, accezione dell'espressione “essenza intenzionale”: quella che si identifica con il *sensu* [*Sinn*] o con il *significato* [*Bedeutung*] ideale, irreali e a-temporale, suscettibile di esemplificazioni in particolari “reali” (nel senso di *reell*) e temporali. [...] In primo luogo, il termine “contenuto” può essere inteso *in senso lato*, cioè come “contenuto generale di coscienza”. Racchiude in questo caso le sensazioni ed il complesso di *Erlebnisse*, sia intenzionali sia non intenzionali, costituenti realmente (nel senso di *reell*) il “flusso” di coscienza di una qualsiasi soggettività “empirica”. *In senso stretto*, il termine “contenuto” isola una delle funzioni essenziali perché una coscienza possa dirsi tale: la funzione dell'intenzionalità. In questa accezione limitata, il termine viene quindi inteso come proprio di atti o *Erlebnisse* intenzionali» (R. LANFREDINI, *La teoria dell'intenzionalità*, cit., pp. 48-49 *passim*).

<sup>47</sup> Si spiega così in che modo, anche in una teoria strutturale-contenutistica dell'intenzionalità, non venga mai meno il carattere centrale dell'intenzionalismo in generale, cioè la corrispondenza tra l'atto e l'oggetto.

<sup>48</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Primo, 1.3,

<sup>49</sup> Si noti come gli interpreti si siano concentrati in maniera pressoché esclusiva su quest'ultimo senso della distinzione tra *Bedeutung* e *Sinn*, tralasciando generalmente l'ambivalenza della distinzione tra *Sinn*<sub>1</sub> e *Sinn*<sub>2</sub> (Cfr. E. TUGENDHAT, *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970), De Gruyter, Berlin-New York 2010, p. 36, n. 44; J.-M. ROY, «La dissociation husserlienne du *Sinn* et de la *Bedeutung*» cit., pp. 149-169), che è invece quella su cui Husserl punta l'attenzione in FTL (cfr. *supra*, n.39). La distinzione tra *Bedeutung* come senso inteso nel contesto dell'espressione e *Sinn* come senso in rapporto al campo degli atti intenzionali in generale è tuttavia, come vedremo, più tarda, e compare precisamente in relazione allo sviluppo in senso trascendentale della fenomenologia, per trovarsi infine espressa compiutamente in *Ideen I*.

struttura della coscienza, come due piani della modificazione, che devono da principio rimanere nettamente distinti per evitare pericolosi fraintendimenti: la *modificazione posizionale* e la *modificazione intenzionale*. Analizzando questi due significati della *modificazione* comprenderemo anche meglio per quali ragioni è importante conservare l'equivocità del concetto di senso, cioè mantenere l'ambivalenza tra *Sinn<sub>1</sub>* e *Sinn<sub>2</sub>*.

IV. 2 *Senso e neutralità*. Per quanto riguarda la *modificazione posizionale* essa si riferisce alla distinzione tra neutralità e posizionalità, già presente all'interno delle LU. Nel testo del 1901 la neutralità è caratterizzata come il risultato di una specifica modificazione a partire da un atto posizionale pre-dato: la medesima materia d'atto può essere considerata ora in unità con uno specifico carattere posizionale, ora come neutralizzata, priva cioè di un riferimento alla *Wirklichkeit*, nella misura in cui «zu jedem setzenden Akte gehört ja überhaupt ein möglicher nichtsetzender Akt von derselben Materie und umgekehrt» (HUA XIX/1, 483). L'unità con il carattere qualitativo-posizionale specifico caratterizzerà il *Sinn<sub>1</sub>* come *Bedeutung*, «essenza intenzionale» di contro al senso come *Aktmaterie*, come «bloß vorgestellt».

È chiaro anche tuttavia che, posta in questo modo, la distinzione tra posizionalità e neutralità lascia non chiarito un aspetto fondamentale: occorrerà intendere infatti la neutralità come un *modo* della posizionalità (dunque, ad esempio, come equiparato ad altri caratteri qualitativi quali, ad esempio, il dubbio, la supposizione ecc.) oppure intenderla come *essenzialmente* distinta dalla posizionalità con tutti i suoi modi determinati? Emerge in rapporto a questo la necessità di distinguere tra *modificazione posizionale* e *modalizzazione dossica*, distinzione che non è tuttavia portata a piena chiarezza all'interno delle LU.

In *Ideen I* troveremo invece una chiara definizione, rispettivamente, della modalizzazione dossica e della più generale distinzione tra posizionalità e neutralità, interpretata ora come differenza che attraversa da parte a parte l'intera vita di coscienza<sup>50</sup>. Essa presuppone

---

<sup>50</sup> «Der Unterschied zwischen Positionalität und Neutralität drückt, wie sich bestätigt hat, keine bloße auf Glaubenssetzungen bezügliche Eigenheit, keine bloße Art von Glaubensmodifikationen aus, so etwa wie Vermuten, Fragen u. dgl., oder in anderen Richtungen Annahmen, Negieren, Affirmieren es sind, also nicht intentionale Abwandlungen eines Urmodus, des Glaubens im prägnanten Sinne. Es ist in der Tat, wie wir es vorausgesagt hatten, ein universeller Bewußtseinsunterschied, der aber aus gutem Grunde in unserem analytischen Gange angeknüpft erscheint an den in der engen Sphäre des doxischen cogito speziell aufgewiesenen Unterschied zwischen positionalem (d.i. aktuellem, wirklichem) Glauben und seinem neutralen Gegenstück (dem bloßen „sich denken“)» (HUA III/1, 262). [«La distinzione tra *posizionalità* e *neutralità* non esprime, come è stato confermato dalle nostre analisi, una mera proprietà relativa alle posizioni di credenza, una mera specie di modificazione della credenza, come per esempio lo sono il supporre, il domandare, ecc., o in altre direzioni l'assumere, il negare, l'affermare. Non esprime quindi delle variazioni intenzionali di un modo originario, della credenza in senso pregnante. Essa è infatti, come abbiamo già detto, una *distinzione universale di coscienza* che però, per buone ragioni, nel nostro cammino analitico appare connessa con la distinzione, specialmente rilevata nella sfera ristretta del *cogito* dossico, tra credenza posizionale (cioè attuale, reale) e la sua controparte neutrale (il mero “concepire col pensiero”)» (ID I, 284)].

innanzitutto la distinzione analitico-descrittiva tra *Glaube* e *Setzungscharakter*: occorre tenere rigorosamente separata l'effettività della credenza ed il carattere posizionale che inerisce al nucleo di senso. In altre parole, la connotazione di un atto come posizionale non significa immediatamente l'attualità della credenza riferita a tale atto: la posizione può essere attuale o semplicemente potenziale. Ciò permette, di riflesso, di stabilire una netta differenziazione tra il vissuto posizionale (dotato di *Setzungscharakter* e dunque eventualmente passibile di essere effettivo) ed il vissuto neutrale (*per essenza* privo della possibilità di divenire effettivo)<sup>51</sup>.

Come vedremo nel Capitolo Quarto e nella Conclusione, sarà precisamente l'approfondimento del concetto di senso, e la progressiva emancipazione da un concetto unilateralmente noetico di materia a rendere possibile questa netta caratterizzazione del rapporto tra *Glaube* e *Setzungscharakter* e, soprattutto, a portare alla luce la centralità della differenza tra la dimensione posizionale e la dimensione neutrale della coscienza. Restando nei limiti del nostro compito introduttivo, osserviamo che *precisamente quella che Husserl stesso ha definito come la «ambivalenza» del concetto di senso permette di articolare insieme questi due versanti (posizionale e neutrale) essenzialmente distinti della vita di coscienza:*

Jedes Bewußtseinserlebnis überhaupt ist, gemäß seinem doppelten Typus als „Urbild“ und „Schatten“, als positionales oder neutrales Bewußtsein auch hinsichtlich seiner doxischen Potentialität doppelt geartet: ist es vom positionalen Typus, so führt die Entfaltung seiner doxischen Potentialität auf lauter wirkliche doxische Akte, auf positionale; ist es vom neutralen Typus, auf lauter neutrale. Im letzteren Falle enthält es m.a.W. in seinem noematischen Bestande gar nichts doxisch Faßbares, oder was gleichwertig ist, es enthält keinerlei „wirklich“ Noematisches, sondern nur „Gegenbilder“ von Noemen. (HUA III/2, 612)<sup>52</sup>

Riscontriamo qui innanzitutto il passaggio alla terminologia del *noema*. Essa segnala, come mostreremo diffusamente nel corso del Capitolo Quarto, l'avvenuto allargamento del concetto di senso a tutti i tipi di atti<sup>53</sup>. Ma tale allargamento riprende e generalizza l'ambivalenza di cui sopra,

---

<sup>51</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.3; Conclusione. Come vedremo, a dispetto delle approfondite analisi dedicate da Husserl a questo problema all'interno di *Ideen I*, a loro volta riferite ai manoscritti degli anni precedenti, Husserl non pervenne ad una sistemazione soddisfacente del rapporto tra posizionale e neutrale e precisamente su questo vertice una delle principali critiche mosse da Deleuze in *Logique du sens* (cfr. *infra*, Appendice).

<sup>52</sup> «[...] ogni vissuto di coscienza, conformemente al suo duplice tipo di “prototipo” e di “ombra”, di coscienza *posizionale* oppure *neutrale*, viene valutato in un duplice modo anche quanto alla sua potenzialità *dossica*; se è del tipo posizionale, il dispiegamento della sua potenzialità *dossica* porta a veri e propri atti *dossici*, posizionali; se è di tipo neutrale porta ad atti neutrali. In quest'ultimo caso esso, in altre parole, non contiene nella sua compagine noematica alcunché di *dossicamente* afferrabile, oppure, ed è lo stesso, non contiene niente di “realmente” noematico, ma solo “repliche” di noemi» (ID I, 284 n.).

<sup>53</sup> «Wir blicken ausschließlich auf „Bedeutung“ und „Bedeutung“ hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des „Ausdrückens“. Es ist aber nahezu

quella tra il *sensu in quanto corredato dei suoi caratteri tetici* (in *Ideen I*, «Noema») e il *sensu come nucleo distinto e indifferente rispetto a questi stessi caratteri* (in *Ideen I*, «noematischer Sinn»). Questa distinzione non toglie dunque la feconda equivocità della distinzione *Sinn<sub>1</sub>- Sinn<sub>2</sub>*, ma al contrario la intensifica, nella misura in cui la identifica come *caratterizzante ogni tipo di atto*.

Non soltanto: l'annotazione di Husserl ad *Ideen I* appena citata, probabilmente risalente al 1914, dice anche che vi è una essenziale continuità tra la potenzialità dossica di un atto (il tipo di credenza cui l'atto può eventualmente dare luogo) e la composizione della «compagine noematica» propria di questo atto. Cogliamo così anche una *essenziale parentela tra la sfera del senso e la sfera della modalizzazione* intesa in senso ampio, comprendente cioè non soltanto le tradizionali categorie del reale, del possibile del necessario, ma anche quelle del probabile, del dubbio, del presunto e così via<sup>54</sup>. In altri termini, i caratteri dossici del *Sinn<sub>1</sub>* sono i “suoi” caratteri, che gli appartengono essenzialmente e non in seguito ad una riflessione soggettiva applicata ad esso: essi vengono semplicemente *esplicitati* e non prodotti dalla riflessione fenomenologica. Ciò significa che vi è, a livello dell'intenzionalità fungente-spontanea, una *continuità intrinseca tra il modo dell'intendere ed il modo dell'essere-dato*, tra intenzionalità e senso, che si esibisce appunto “oggettivamente” nella struttura del *Sinn<sub>1</sub>*. Il concetto di *Sinn<sub>1</sub>* esprime in termini eidetico-strutturali questa essenziale continuità tra il modo “soggettivo” dell'intendere e la modalità “oggettiva” dell'essere-dato, esplicando così un primo e fondamentale aspetto della “mediazione” svolta dal senso nel contesto della relazione intenzionale: *l'unità strutturale dei caratteri tetici e del nucleo di senso, costituisce la condizione trascendentale razionalità della posizione effettuata dalla coscienza in rapporto all'oggetto*<sup>55</sup>.

Al di fuori del riferimento a questa prima legge fondamentale del senso, che non esprime se non il nesso trascendentale tra la tesi e ciò che è tematizzato nel «tema»<sup>56</sup>, è impossibile

---

unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu *erweitern* und passend zu *modifizieren*, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht» (HUA III/1, 285; c.n.). [«Noi limitiamo l'ambito delle nostre considerazioni esclusivamente al “significare” e al “significato”. Originariamente queste parole si riferiscono soltanto alla sfera linguistica, a quella dell'“esprimere”. Ma è quasi inevitabile, e rappresenta allo stesso tempo un importante passo avanti della conoscenza, ampliare il significato di queste parole e modificarle opportunamente, in modo che possano essere in una certa maniera applicate all'intera sfera noetico-noematica, ossia a tutti gli atti, siano o no intrecciati con atti espressivi» (ID I, 307-308)].

<sup>54</sup> Per una ricognizione storico-filosofica sulle modalità e sul loro rapporto con il senso cfr. G. CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino 2001, pp. 13-57.

<sup>55</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.6-4.7; Conclusione.

<sup>56</sup> Il concetto di *Thema* è una delle molte “controfigure” del concetto di *Sinn* all'interno della stratificata evoluzione della riflessione husserliana. L'analisi delle *Studien zur Struktur des Bewusstseins* evidenzia il ruolo centrale che questo concetto ebbe nello sviluppo della struttura teoretica complessiva di *Ideen I* ed in particolare del concetto di *noema* (Cfr. in particolare i testi 4 e 5, cui i curatori hanno

comprendere la necessità interna della fenomenologia di Husserl ed in particolare il suo sviluppo in direzione «fenomenologico-trascendentale». Come si noterà, precisamente in questa legge si radica anche la circolarità tra *intenzionalità spontanea* e *intenzionalità riflessiva* che abbiamo indicato sopra come condizione di possibilità della descrizione fenomenologica. Nella misura in cui tuttavia, come abbiamo visto, il riferimento oggettuale, il rapporto all'oggetto dipende, per la sua realizzazione, dai caratteri interni del nucleo noematico (*Sinn<sub>2</sub>*), sarà necessario integrare questa prima legge con una seconda, che esprima la struttura essenziale del riferimento oggettuale in rapporto al modo dell'essere-dato dell'oggetto.

IV. 3 *Sinn und Erscheinung*. Precisamente questo aspetto rimanda alla seconda linea problematica sopra accennata, quella concernente la *modificazione intenzionale*. Essa è già stata introdotta nell'esposizione della sezione precedente (§ III), in quanto strettamente connessa all'evoluzione in senso trascendentale della fenomenologia di Husserl. In quel contesto era anche emerso il concetto di *Sinn* come elemento *transmodale*. Tale espressione fa riferimento alla proprietà fondamentale del senso che emerge innanzitutto dalle analisi sulle differenti tipologie della coscienza intuitiva del WS 1904/05<sup>57</sup>, che affronteremo in maniera specifica all'interno del Capitolo Secondo. Il *Sinn<sub>2</sub>* si configura qui come *Gemeinsame* indifferente alle diverse prese intuitive, ed in primo luogo alla distinzione tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*. Ad esempio, possiamo riconoscere l'oggetto ora ricordato come "lo stesso" un tempo percepito, e questa stessità fa riferimento non certo ai contenuti primari, alle sensazioni di cui l'atto si compone effettivamente, né alla presa apprensionale (che è appunto ora quella propria della *Erinnerung*, e non quella di una *Wahrnehmung*), ma ad un «elemento comune» che rende possibile una sintesi d'identificazione tra il ricordato ed il percepito. *Il Sinn<sub>2</sub> sarà allora definito nel contesto della coscienza intuitiva come l'elemento responsabile della "stessità" del nucleo intuitivo di contro alle diversificate modalità dell'apprensione, nella misura in cui uno stesso senso dell'apprensione si staglia di contro alla varietà delle forme di apprensione.*

Poiché rimanda specificamente, nella sua genesi concettuale, al problema degli atti intuitivi, delle differenti *modalità intenzionali intuitive*, questo risultato descrittivo conduce al superamento di una concezione meramente logico-semanticamente del concetto di *Sinn* in direzione della sua caratterizzazione in termini di *Erscheinung*. Come vedremo sempre all'interno del

---

significativamente assegnato i titoli, rispettivamente, di *Thematisches und unthematisches Bewusstsein* e *Der thematische Inhalt und seine Charaktere* ed i relativi testi integrativi (SB, 42-97)).

<sup>57</sup> Ci riferiamo al corso intitolato *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, che conteneva come è noto una prima parte dedicata alla percezione (HUA XXXVIII, 1-67), una seconda dedicata all'attenzione (HUA XXXVIII, 68-120), una terza parte dedicata ad immaginazione, coscienza d'immagine e rimemorazione (HUA XXIII, 1-107) e una quarta parte dedicata alla temporalità (HUA X, 1-98).

Capitolo Secondo, appunto in relazione a queste analisi emergerà un concetto di senso apprensionale (*Sinn*<sub>2</sub>) fuso con una specifica componente intuitiva e nondimeno irriducibile ad una modalità determinata: esso viene definito anche, all'interno dei manoscritti inediti, come «*intuitives Wesen*» (NS, 182a). Di contro, secondo uno schema che abbiamo già incontrato per quanto concerneva il rapporto tra il concetto di senso e le modificazioni posizionali, il concetto di *Sinn*<sub>1</sub> corrisponderà in questo contesto di volta in volta al *Wahrnehmungssinn*, all'*Erinnerungssinn*, al *Phantasievorstellungssinn* ecc., così da replicare anche sul piano delle modalità intenzionali quella *continuità tra il modo dell'intendere ed il modo dell'essere dato* che abbiamo già riscontrato per quanto riguarda la sfera dossica.

Lo sguardo alle distinzioni della coscienza intuitiva, ed in particolare alla fondamentale differenza tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* comporta però un ulteriore passo avanti nell'approfondimento del problema del senso. Di fatto, il concetto di *Erscheinung* o di *intuitives Wesen* sopra evocato rimanda ad una “stessità” del senso che oltrepassa il mero isolamento di esso per mezzo di una corrispondente *Vergleichung* contrastiva: esso implica, nella misura in cui comprende il senso come fuso con una componente intuitiva, la compresenza, nel cuore di questo *Gemeinsame*, di datità e significato. In un manoscritto del 1909, Husserl affermerà infatti che «in intentionaler Hinsicht hat er [der Akt] nicht bloß Inhalt im Sinn der Bedeutung, sondern auch Inhalt im Sinn von Gegebenheit, und die Gegebenheit schließt die Bedeutung ein» (NS 161a)<sup>58</sup>. Vediamo qui come l'equivocità del concetto di *Inhalt* (che, lo ricordiamo, equivale per Husserl al concetto di *sensu*) sia fondativa per quella peculiare compresenza dell'intuitivo (*Gegebenheit*) e dell'astratto (*Bedeutung*) che è il tratto decisivo della comprensione fenomenologica del vissuto intenzionale. Inteso in questi termini, infatti, il *Sinn*<sub>2</sub> non è solamente l'elemento che permette di articolare, nella loro *orizzontalità*, le diverse modalità della coscienza intuitiva, ma contiene anche la possibilità *fenomenologicamente fondata* di portare ad una corrispondente sintesi di coincidenza l'atto riempito e l'atto vuoto, l'intenzionalità intuitiva e l'intenzionalità come mera presa-di-mira.

Questo sviluppo coincide con un progressivo allargamento della prospettiva dell'indagine husserliana (e del concetto di *Sinn*) al di là dei confini ristretti dell'intenzionalità linguistica. Esso si riflette in particolare nella nuova articolazione del metodo fenomenologico che si afferma dal 1906/07, con l'attenzione rivolta alla delimitazione dei rapporti tra teoria della conoscenza e dell'esperienza e teoria del significato e del giudizio. È ora chiaro come precisamente il concetto di *Sinn*, così sviluppato a partire dalla compresenza di *datità* e *significato*, si riveli essere il momento centrale di questa articolazione. Ciò sarà mostrato in particolare all'interno del Capitolo

---

<sup>58</sup> «Dal punto di vista intenzionale, esso [l'atto] non ha contenuto soltanto nel senso di significato, piuttosto, ha anche contenuto nel senso di datità, e la datità racchiude in sé il significato».



Terzo, che tratterà anche gli effetti di questa nuova scansione sulla “svolta trascendentale” di Husserl. Nel suo significato profondo, tale svolta risulterà in ultima istanza determinata dalla *inseparabilità del Wie e del Was intenzionali*. Con l’inscindibilità di *Selbstgegebenheit* e *Bedeutung* perveniamo infatti ad una *seconda legge fondamentale del senso*: essa rimanda alla *inseparabilità del riferimento oggettuale e del modo determinato del riferimento oggettuale*<sup>59</sup>.

Nelle lezioni sulla *Idee der Phänomenologie* del 1907 Husserl perviene alla formulazione di questa inseparabilità affermando il fondamentale principio per cui «die Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben; sie sind oder gelten von der Erscheinung zwar als individuell abtrennbar, sofern es nicht auf diese einzelne Erscheinung (Gegebenheitsbewußtsein) ankommt, aber essentiell, dem Wesen nach, unabtrennbar» (HUA II, 12)<sup>60</sup>. L’inscindibilità delle *Sachen* dalla *Erscheinung* costituisce dunque la seconda legge fondamentale del senso, senza la quale sarebbe assolutamente vano tentare di comprendere il concetto fenomenologico di intenzionalità. Il chiarimento di questa legge implica necessariamente la distinzione, nell’ambito del campo d’analisi fenomenologico, tra *Erscheinen*, *Erscheinung* ed *Erscheinendes-als-solches*. In particolare, questi ultimi due poli della tripartizione permettono alla fenomenologia di sottrarsi a qualsiasi interpretazione soggettivistica della riduzione fenomenologica, mettendo in luce, al contrario, la necessità di isolare un piano nel quale la manifestazione guadagna il proprio significato trascendentale.

In questo modo, la *manifestazione* fenomenologica acquisisce un carattere *irreale* ed *ideale* (nel duplice senso di *irreal-irreell* e *ideal-ideell*) rivelando la sua irriducibilità tanto all’immanenza effettiva del vissuto quanto alla trascendenza obiettiva degli oggetti, *senza perdere la sua componente intuitiva*. Il *contenuto* dell’atto è dunque certamente una struttura ideale, ma questa idealità contiene pur sempre, nel caso dei vissuti riempiti, una componente intuitiva cui inerisce la componente di significato:

Diese Erscheinungseinheit aber, mag sie eine vollkommene sein oder nicht, ja mag Erscheinung ganz fehlen und leere Meinung die Stelle vertreten, enthält immer in sich die Bedeutung. In der Gegebenheit des Gegenstandes selbst liegt auch die Bedeutung; die Gemeinheit als bloße Bedeutung ist eine Komponente der intuitiven und speziell der perzeptiven Gegebenheit [...] in

---

<sup>59</sup> Questa legge è già presente, chiaramente espressa, all’interno delle LU, come vedremo nel Capitolo Primo, tuttavia, essa riceve il suo pieno significato solamente all’indomani dell’isolamento del concetto di *Erscheinung* o essenza intuitiva (1904) e della rivisitazione radicale del concetto fenomenologico di immanenza, poiché a partire da quel momento il *Wie* si sostanzia nei termini di una componente propriamente *intuitiva* fusa con il senso riempito, laddove nel 1901 questo “come” sembrava attestarsi sul mero aspetto modale della funzione di significato.

<sup>60</sup> «[L]e cose sono, e sono date direttamente, e lo sono nell’apparenza e in virtù dell’apparenza; esse sono o valgono sì come separabili individualmente dall’apparenza, per quel tanto che questa o quella singola apparenza (coscienza di datità) non è rilevante, ma essenzialmente, secondo l’essenza, ne sono inseparabili» (IF, 51).

intentionaler Hinsicht hat er [der Akt] nicht bloß Inhalt im Sinn der Bedeutung, sondern auch Inhalt im Sinn von Gegebenheit, und die Gegebenheit schließt die Bedeutung ein. (NS, 161a)<sup>61</sup>

Non vi è dunque contrapposizione tra la dimensione intuitiva e la dimensione significazionale dell'atto intenzionale. La datità non è qualcosa cui venga assegnato *ab externo* un significato, ma un elemento nel quale il significato si trova racchiuso.

La sempre maggiore insistenza sulla dimensione dell'*als*, dell'«in-quanto» segnala precisamente l'inseparabilità dell'oggetto dal modo del suo essere-dato, e apre pertanto alla possibilità di indagare la «datità-in-sé», la «datità originaria», al di qua cioè di ogni sostruzione obbiettivistica, di ogni «tesi generale inavvertita». L'uscita dall'atteggiamento naturale implicata nella riduzione fenomenologica, significativamente, si sviluppa precisamente in coincidenza con la fissazione di questi nuovi concetti di *Erscheinung* e di *Erscheinendes-als-solches*. Solo questa inseparabilità della manifestazione e di ciò che si manifesta rende conto in maniera esauriente del significato affermativo della conversione rappresentata dalla riduzione fenomenologica. D'altra parte, è ancora a questa distinzione che occorrerà fare riferimento per comprendere il concetto propriamente fenomenologico e non più meramente psicologico-descrittivo di immanenza che caratterizza la fenomenologia trascendentale propriamente detta.

In rapporto a questa nuova dimensione trascendentale dell'apparire, distinta al contempo dai dati effettivamente immanenti (*reell*) e dalle trascendenze effettive (*real*) il campo dell'immanenza fenomenologica si ristrutturerà secondo una fondamentale scansione che fa la sua comparsa nel SS 1908: quella tra il versante *fenologico* ed il versante *ontico-fenomenologico*<sup>62</sup>. È soltanto una volta guadagnata questa differenziazione *interna* all'immanenza fenomenologica che Husserl può infine assegnare un "posto" teoretico al *Sinn* capace di rendere conto della sua fondamentale equivocità: oggetto-in-quanto-tale, nel *come* del suo apparire trascendentalmente ridotto *e, al contempo*, infimo grado della costituzione delle oggettualità della logica. Soltanto una volta collocato in questo spazio intermedio, in questo *drittes Reich* spalancato a mezza via tra l'atto e l'oggetto, il *Sinn* può rivelare infine la sua funzione di *Leitfaden*

---

<sup>61</sup> «Questa unità della manifestazione tuttavia, per quanto possa essere compiuta o meno, per quanto possa in essa mancare completamente la manifestazione ed essere sostituita dall'intenzione vuota, contiene in ogni caso il significato. Nella datità dell'oggetto stesso si trova al contempo il significato; l'intenditezza come mero significato è una componente della datità intuitiva e percettiva in particolare [...]. Dal punto di vista intenzionale esso [l'atto] possiede non soltanto contenuto nel senso di significato, piuttosto anche contenuto nel senso della datità, e la datità racchiude in sé il significato».

<sup>62</sup> Sulla fondamentale importanza di questa distinzione e sulla sua centralità per la comprensione della riduzione fenomenologica cfr. J. ENGLISH, *Une des premières formulations de la théorie de la réduction: l'opposition du phénologique et du phénoménologique dans les cours sur la signification de 1908*, in «Recherches Husserliennes», 5, 1996, pp. 3-25. Si noti come i due poli di tale distinzione, che sarà approfondita all'interno del Capitolo Terzo, rimandino entrambi alla radice del verbo *phaino* e, di qui, alla duplicità essenziale che caratterizza il concetto di *phainomenon*.

dell'indagine fenomenologica nel suo complesso. E appunto soltanto in rapporto ai fondamentali sviluppi che aprono questo spazio sarà anche possibile mettere in luce il significato di quel *parallelismo noetico-noematico* spiegato alcuni anni dopo in *Ideen I*.

Tale parallelismo, come sarà mostrato nel Capitolo Quarto, indica che le leggi fondamentali del senso sono divenute ormai, esplicitamente, il filo conduttore per il compito di chiarimento della struttura della coscienza come sistema di *nessi trascendentali*. *Il noema, nella sua articolazione interna, riassume la struttura stessa della coscienza*: l'essenziale continuità tra il modo dell'intendere ed il modo dell'essere-dato si "rispecchia" nell'inerenza di nucleo e caratteri tetici (prima legge del senso), l'inscindibilità di *Wie* e *Was* del riferimento oggettuale si "riflette" nelle complesse relazioni intranucleari tra la determinabile X ed i suoi predicati-noemata (seconda legge del senso)<sup>63</sup>. Ciò significa, tuttavia, che, lungi dall'essere una *rappresentazione* o un *sostituto* coscienziale dell'oggetto, il noema è invece l'oggetto stesso colto nel «contesto del processo sintetico» l'oggetto stesso *prima* della sua obiettivazione, l'oggetto stesso colto nel "tempo" fenomenologico della sua costituzione, e significa anche che, proprio per questa ragione, *il noema non è un oggetto*. Si tratterà, nel seguito di questa Introduzione, di chiarire tale paradosso.

IV. 4 *Senso ed oggetto. Dall'intenzionale al categoriale*. Come abbiamo detto, la fenomenologia procede certamente sulla base di una teoria contenutistica dell'intenzionalità. Eppure, occorre porre attenzione al fatto che Husserl non rompe mai la corrispondenza tra atto ed oggetto propria dell'intenzionalismo. L'atto si riferisce sempre, seppure in maniere differenziate, all'oggetto. Ciò significa che il contenuto (il senso), l'elemento di mediazione che realizza il riferimento all'oggetto, emerge solo in un atteggiamento specifico, di *Besinnung*, come Husserl si esprime in un manoscritto del 1908. Da questo punto di vista la dottrina del noema in *Ideen I* può apparire paradossale: *il noema infatti è e al contempo non è l'oggetto*. È l'oggetto come *oggetto specifico della riflessione fenomenologica* perché, nell'atteggiamento dischiuso dalla *Besinnung*, l'atto si ripiega, per così dire, su se stesso, prendendo ad oggetto il proprio contenuto. Non è l'oggetto, perché, per usare le parole di Husserl, «l'albero reale può bruciare», il noema no<sup>64</sup>.

Ma, a ben vedere, nemmeno il vissuto *reell*, il versante fenomenologico della coscienza, può «bruciare». Come abbiamo accennato e vedremo più approfonditamente nel Capitolo Quarto, tuttavia, Husserl distingue rigorosamente la sfera *reell* dei contenuti sensibili e delle forme di apprensione e la sfera *irreell* del noematico. Per quale ragione operare questo fondamentale

---

<sup>63</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.4 e 4.6.

<sup>64</sup> HUA III/1, 205; ID I, 227. Cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.1.

raddoppiamento del campo fenomenologico, aprire questo spazio intermedio – e propriamente trascendentale – tra l’atto e l’oggetto? Deve esserci una ragione più profonda, trascendentale, che impone di distinguere il noema dall’oggetto *e* dal vissuto effettivo. Questa ragione rimanda alla distinzione tra teoria dell’esperienza e teoria del significato. Di fatto il *Noema* ed il *Sinn* svolgono necessariamente una duplice funzione: rendono possibile una «fenomenologia della ragione», perché rendono conto della *razionalità del porre*, rispondono della *coscienza d’essere* riferita alle trascendenze obiettive spazio-temporali<sup>65</sup> e, al contempo, rendono possibile una «fenomenologia della logica», una *logica trascendentale fenomenologica*, perché costituiscono il primo gradino della formazione delle idealità della cosiddetta logica formale. Ci concentreremo, nel seguito di questa Introduzione, sul secondo aspetto, ed in particolare sul rapporto tra logica ed ontologia che emerge dalla dottrina husserliana del senso<sup>66</sup>.

Si noti innanzitutto che parlare di «condizione di possibilità», di «primo gradino» risulta qui del tutto inadeguato e appunto in ciò si palesa tutta la difficoltà del discorso sul senso, l’equivocità che contrassegna il *Sinn* fin dall’inizio. Non soltanto questo concetto esige di pensare la fusione tra il paradigma intenzionalista del «contenuto» ed il paradigma semantico del «significato»; non soltanto esso pretende di installare l’astratto, il puramente ideale, al cuore del vissuto e dello stesso vissuto intuitivo; esso esige anche di pensare una radicale differenza tra la sfera della condizione e la sfera del condizionato, tra la sfera della «possibilità trascendentale» e la sfera dell’effettivo. *Ciò che la fenomenologia richiede è che, per comprendere la costituzione dell’oggetto, si esca radicalmente dal punto di vista dell’oggetto, per immergersi, altrettanto radicalmente, nel punto di vista del senso.* Precisamente a questo livello, come vedremo, il discorso di Husserl incrocia inaspettatamente quello di Deleuze<sup>67</sup>.

Per quanto concerne il rapporto tra logica e ontologia, il punto di partenza è rappresentato da quella logica del senso che è la «grammatica logica pura»<sup>68</sup>, fulcro del compito fondazionale che Husserl pone nelle LU e che torna ad annunciarsi allargato e corredato di un nuovo metodo,

---

<sup>65</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.6-4.7.

<sup>66</sup> Largo spazio infatti sarà dedicato nel Capitolo Quarto e nella Conclusione al ruolo del noema e del senso nella costituzione della cosa.

<sup>67</sup> Cfr. *infra*, Appendice.

<sup>68</sup> Così Husserl delinea il carattere dei *Bedeutungsgesetze* della «grammatica logica pura» nelle LU: «Diese Gesetze, welche in der Sphäre der Bedeutungskomplexionen walten und die Funktion haben, in ihr Sinn von Unsinn zu trennen, sind noch nicht die im prägnanten Sinn sogenannten logischen Gesetze; sie geben der reinen Logik die möglichen Bedeutungsformen, d. h. die apriorischen Formen komplexer, einheitlich sinnvoller Bedeutungen, deren „formale“ Wahrheit bzw. „Gegenständlichkeit“ dann die im prägnanten Sinne „logischen Gesetze“ regeln. Während jene ersteren Gesetze dem Unsinn, wehren diese letzteren dem formalen oder analytischen Widersinn, der formalen Absurdität. Sagen diese rein-logischen Gesetze, was *a priori* auf Grund der reinen Form die mögliche Einheit des Gegenstandes fordert, so bestimmen jene Gesetze der Bedeutungskomplexion, was die bloße Einheit des Sinnes fordert, d. i. nach welchen apriorischen Formen Bedeutungen der verschiedenen Bedeutungskategorien sich zu einer Bedeutung vereinen, statt einen chaotischen Unsinn zu ergeben» (HUA XIX/1, 302).

fenomenologico-genetico, nel 1929, stavolta sotto il titolo di vera e propria *logica trascendentale*<sup>69</sup>. Se è possibile identificare una *voie royale* per immergersi nel problema del senso è dunque quella che procede costante dalle LU a FTL e che si trova confermata anche dai manoscritti inediti, dove leggiamo, ad esempio, «der Sinn ist die Sphäre del Logos im spezifischen Sinn, er ist das allein direkt Aussprechbare, Ausdrückbare» (NS, 60b). Questa via rimanda al compito fenomenologico di una *logica del senso* (*Logik des Sinnes*), come necessaria premessa per la delimitazione della logica propriamente detta, cioè dell'apofantica formale delle forme fondamentali di giudizio (e di significato). In altri termini, sebbene questo privilegio della logica del senso sulla logica formale venga esplicitato relativamente tardi, esso rimanda ad una problematizzazione originale di cui ritroviamo traccia già nelle LU, come Husserl non manca di sottolineare, quasi trent'anni dopo, in FTL<sup>70</sup>.

In quest'ultima opera il concetto di *Sinn* è introdotto dal punto di vista della teoria del giudizio, coerentemente con la struttura dell'opera che retrocede appunto dall'apofantica formale delle forme fondamentali di giudizio alla logica trascendentale: come «Sinn einer Aussage», scrive Husserl, possiamo infatti intendere, da una parte, «das betreffende Urteil», dall'altra, qualora si prescindano dagli specifici aspetti del «tenere-per-vero», dell'«affermare» propri del giudizio in questione, «der „Urteilsinhalt“ als ein Gemeinsames [...], das im Wechsel des Seinsmodus (Gewißheit, Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit, „Wirklichkeit“, Nichtigkeit), in subjektiver Richtung des doxischen Setzungsmodus sich identisch erhält» (FTL, 192-193). Questa ambivalenza è già presente ed operativa all'interno dell'opera del 1901: non è altro che l'ambivalenza tra *Sinn*<sub>2</sub> e *Sinn*<sub>1</sub>, tra il senso come *materia d'atto* ed il senso come *essenza intenzionale* intera, colta come significato, in unità con i caratteri posizionali. Il privilegio della logica del senso si fonda precisamente, in ultima istanza, sulla progressiva esplicitazione della

---

<sup>69</sup> «Die Wissenschaften setzen wir also voraus, wie die Logik selbst, auf Grund der sie vorgehenden „Erfahrung“. Insofern scheint unser Vorgehen gar nicht radikal zu sein; da doch der echte Sinn von Wissenschaften überhaupt — oder was dasselbe, die Wesensmöglichkeit ihres Seins als echte und nicht bloß vermeintliche Wissenschaften — gerade in Frage ist. Und dasselbe gilt für die Logik selbst, die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt sein und in ihren Theorien eben diese Wesenmöglichkeit herausstellen, bzw. als historisch vorliegende angeblich herausgestellt haben soll. Indessen ob echt oder nicht, wir haben Erfahrung von Wissenschaften und Logik als uns vorgegebenen Kulturgestalten, die in sich ihre Meinung, ihren „Sinn“ tragen, da sie ja praktische Gebilde der sie aufbauenden Wissenschaftler und Generationen von Wissenschaftlern sind. Als das haben sie einen Zwecksinn, auf den da beständig hinanageht, hinausgewollt ist. Mit den Wissenschaftlern in Einfühlungsgemeinschaft stehend oder tretend, können wir nachverstehen — und uns selbst „besinnen“. Besinnung besagt nichts anderes als Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes „selbst“, der in der bloßen Meinung gemeinter, vorausgesetzter ist; oder den Versuch, den „intendierenden Sinn“ (wie es in den Logischen Untersuchungen hieß), den im unklaren Abzielen „vage vorschwebenden“ in den erfüllten Sinn, den klaren überzuführen, ihm also die Evidenz der klaren Möglichkeit zu verschaffen. Eben diese Möglichkeit ist Echtheit des Sinnes, also Ziel des besinnlichen Suchens und Findens. Besinnung, können wir auch sagen, ist radikal verstandene ursprüngliche Sinnesauslegung, die Sinn im Modus unklarer Meinung in Sinn im Modus der Klarheitsfülle oder Wesensmöglichkeit überführt und zunächst überzuführen strebt» (FTL, 90).

<sup>70</sup> Cfr. FTL, 192, n. 1.

portata teoretica di questa ambivalenza. L'equivocità che caratterizza il concetto di senso arriva allora a coinvolgere l'intera struttura della coscienza:

Der Begriff des Sinnes hat also für die Urteilssphäre einen wesentlichen Doppelsinn — ein Doppelsinn, der übrigens in ähnlicher Weise in alle positionalen Sphären hineinreicht und zunächst natürlich auch in die unterste doxische Sphäre, die der Vorstellung, das ist der Erfahrung all ihrer Abwandlungsmodi, einschließlich des Leermodus. Die mögliche Einheit eines solchen Urteilsinhaltes, als in irgendeiner Modalität setzbare Einheit gedacht, ist an Bedingungen gebunden. Die bloße einheitliche grammatische Verstehbarkeit, die rein grammatische Sinnhaftigkeit (mit dem wieder ganz anderen Begriff des grammatischen Sinnes) ist noch nicht die Sinnhaftigkeit, die die logische Analytik voraussetzt. (FTL, 193)

Il compito di una grammatica logica pura della IV. LU ed il compito di una logica del senso in FTL si trovano così al contempo ricollegati e nettamente distinti in rapporto allo sviluppo conosciuto nel corso di questo percorso trentennale dal concetto di *Sinn*. Ciò che cambia nel corso di questa evoluzione è precisamente la comprensione teoretica del significato di queste «condizioni» (*Bedingungen*), la loro metamorfosi *da condizioni di sensatezza puramente grammaticali a condizioni di senso trascendentali*, che rimandano in ultimo ad un *nexus* o ad una *symploké* intenzionale-trascendentale<sup>71</sup>.

Nel nostro percorso, seguiremo principalmente le tappe di questa metamorfosi nei testi husserliani che vanno dalle LU ad *Ideen I*, ed accenneremo soltanto, nella Conclusione e nell'Appendice, agli esiti genetico-trascendentali di questa trasformazione. La prospettiva della «logica del senso», il progressivo passaggio di Husserl da una prospettiva grammaticale ad una prospettiva trascendentale nel concepire questa logica, costituisce il vero *trait d'union* tra le istanze di una ontologia formale fenomenologica e quelle di una teoria della conoscenza condotta in piena *Voraussetzungslosigkeit*<sup>72</sup>. Fin dal Capitolo Primo, cercheremo di mettere in luce come

---

<sup>71</sup> «Vor allem Urteilen liegt ein universaler Boden der Erfahrung, er ist stets als einstimmige Einheit möglicher Erfahrung vorausgesetzt steht. [...] So hat jedes ursprüngliche Urteilen in seinem Inhalt und so jedes zusammenhängend fortschreitende Urteilen Zusammenhang durch den Zusammenhang der Sachen in der synthetischen Einheit der Erfahrung, auf deren Boden es steht» (FTL, 194). [«Prima di tutti i giudizi si trova il terreno universale dell'esperienza che è presupposto costantemente come *unità concordante dell'esperienza possibile*. [...] Così ogni *giudicare originario nel suo contenuto* – e così ogni giudicare che proceda sul fondamento di questa interdipendenza, ha un *nesso in base al nesso delle cose nell'unità sintetica dell'esperienza*, sul cui terreno si fonda» (LFT, 271)].

<sup>72</sup> Il *Prinzip der Voraussetzungslosigkeit* è già chiaramente espresso nella *Einleitung* alle LU (§ 7): «Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, die ernstlichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, muß, wie man schon oft betont hat, dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit genügen. Das Prinzip kann aber unseres Erachtens nicht mehr besagen wollen als den strengen Ausschluß aller Aussagen, die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können» (HUA XIX/1, 24). Come vedremo tale principio resterà un elemento costante dell'indagine husserliana negli anni successivi, e, interpretato in maniera

l'irriducibilità del *Sinn* fenomenologico tanto all'*Inhalt* di ascendenza twardowskiana quanto al *Sinn* di Frege (e alla *Vorstellung an sich* di Bolzano) costituisca una rottura radicale rispetto alla tradizionale declinazione del rapporto tra logica e ontologia che caratterizza la tradizione metafisica moderna.

La genericità di questa affermazione acquisisce consistenza innanzitutto tramite una fondamentale distinzione: quella tra *ontologia* e *teoria dell'oggetto* (*Gegenstandstheorie*). Come è noto, l'intenzionalismo brentano diede luogo alle teorie dell'oggetto formulate da Twardowski e Meinong. La teoria dell'oggetto è la scienza *a priori* dell'oggetto, indipendente da ogni scienza particolare e, soprattutto, *ontologicamente neutrale* («*daseinfrei*»). Nella sua forma più radicale (quella fornita di Meinong), tale scienza pura subordina a sé l'ontologia a partire dal fondamentale principio della *indipendenza dell'essere-tale in rapporto all'essere* (*Prinzip der Unhabhängigkeit des Soseins vom Sein*)<sup>73</sup>. Questo principio è considerato da Meinong come una diretta conseguenza della struttura *sui generis* della relazione intenzionale: ciò che è oggetto del conoscere non per questo deve necessariamente esistere, anzi, l'*esistenza* (*Existenz*) non solo *può*, ma *deve necessariamente* essere posta a partire dalla *consistenza* (*Bestand*), la quale, da parte sua, non presuppone alcuna esistenza<sup>74</sup>. Così, la definizione di un oggetto come "tale-e-tale" è del tutto svincolata non soltanto dal fatto che esso esista o meno, ma anche dal fatto che esso *possa* o meno esistere. Una determinazione (*Bestimmung*) può così essere detta di ogni oggetto, compresi quelli impossibili o contraddittori, come mostra l'immediato riferimento di Meinong al caso del «quadrato rotondo»<sup>75</sup>. Questa *indifferenza all'esistenza e alla non-esistenza* che caratterizza la relazione intenzionale permette a Meinong di operare un allargamento senza precedenti della nozione di *Gegenstand*, che mette in crisi quello che Jocelyn Benoist ha definito il «dispositivo ontologico»<sup>76</sup>, cioè la correlazione tra ontologia e logica classica per la quale la prima si trova necessariamente sottomessa ai principi logici tradizionali ed in primo luogo al principio di non-contraddizione<sup>77</sup>.

---

sempre più radicale, presiederà anche alla modifica di alcune posizioni contenute nell'opera del 1901 (cfr. Capitolo Secondo, 2.1 e Capitolo Terzo, 3.1).

<sup>73</sup> Meinong enuncia tale principio in «Über Gegenstandstheorie», saggio d'apertura del volume collettaneo *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, hrsg. von A. Meinong, J.A. Barth Verlag, Leipzig 1904, pp. 1-51, p. 8. Esso era stato originariamente formulato da Ernst Mally, allievo di Meinong, l'anno precedente, in un testo in seguito inserito nel medesimo volume («Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens», in *ivi*, pp. 121-262).

<sup>74</sup> A. MEINONG, «Über Gegenstandstheorie», cit., p. 7.

<sup>75</sup> «Nicht nur der vielberufene goldene Berg ist von Gold, sondern auch das runde Viereck ist so gewiß rund als es viereckig ist» (*ivi*, p. 8). Su questi aspetti cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être*, cit., p. 153.

<sup>76</sup> Cfr. J. BENOIST, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001, p. 131.

<sup>77</sup> Cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être*, cit., pp. 148-189. In Meinong, «la métaphysique est strictement subordonnée à la théorie de l'objet puisque celle-ci traite de tout objet, indépendamment du fait qu'il soit réel ou non réel, consistant ou non consistant, possible ou impossible» (*ivi*, p. 155). Più nello

Non diversamente da altri allievi di Brentano che videro nel concetto di intenzionalità un'occasione per violare questo «dispositivo», anche Husserl sottopose la metafisica tradizionale, ed in particolare l'ontologia di tradizione aristotelica ad una critica radicale. Come Meinong, Husserl vede operante nella «scienza dell'essente in quanto tale» (*Wissenschaft vom Seiendes als sochen*) una limitazione indebita, perché elaborata a partire dal privilegio esclusivo conferito alla distinzione tra sostanza ed accidente. L'«ontologia metafisica», in quanto incentrata sulla *res* e sulla esistenza in senso reale-attuale, condivide con il realismo ingenuo una concezione esclusivamente «ontica» dell'oggetto<sup>78</sup>.

Il concetto di «intuizione categoriale» può essere contestualizzato solo in rapporto a questa rottura: esso rappresenta il punto archimedeo della rivoluzione logico-ontologica operata da Husserl perché permette di strappare il concetto di oggetto (e il concetto stesso di «essere») a ad una prospettiva meramente «ontica». Come ha messo in luce in Jean-François Courtine<sup>79</sup>, infatti, l'ontologia formale di Husserl non procede, al contrario dell'ontologia metafisica, per *generalizzazione induttiva*. L'intuizione categoriale permette allora di misurare la distanza della «ontologia formale» fenomenologica di Husserl da ogni «ontologia metafisica». In uno studio divenuto ormai classico, Jean-Luc Marion ha mostrato l'eccezionale allargamento cui Husserl sottopone il concetto di «intuizione»<sup>80</sup>. La dottrina dell'intuizione non-sensibile esibisce come, all'interno del giudizio predicativo, l'«è» della copula sia esso stesso *dato*, cosicché l'unità predicativa si sdoppia nella constatazione dell'esistenza dello stato-di-cose (*Sachverhalt*)<sup>81</sup>. Il tratto distintivo di questa datità dell'essere stesso nell'intuizione categoriale è che in essa non sono dati soltanto l'oggetto ed il suo essere-tale, ma l'inscindibilità dei due, *l'essere della cosa è necessariamente essere-in-quanto-tale*. In altre parole, il concetto di *oggetto-in-quanto-tale*, che grande importanza avrà nel corso della nostra esposizione (a partire dal Capitolo Terzo) ed il concetto di *oggetto nella sua formazione categoriale* coincidono<sup>82</sup>. Precisamente questa inscindibilità dell'essere dell'oggetto e del suo essere-tale nell'intuizione categoriale permette l'uscita dalla prospettiva logico-ontologica incentrata sulla dualità soggetto-predicato (o sostanza-

---

specifico, secondo Meinong, tutti gli oggetti sono sottomessi ai principi del terzo escluso e di non contraddizione nel contesto della negazione proposizionale, ma, con riferimento alla negazione predicativa, il principio del terzo escluso si applica solo agli oggetti reali e ideali, e quello di non-contraddizione non si applica agli oggetti contraddittori (cfr. *ivi*, p. 168).

<sup>78</sup> HUA XXIV, 95-97. Cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être*, cit., pp. 252-254.

<sup>79</sup> J.-F. COURTINE, «L'objet de la logique», in *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 24-25.

<sup>80</sup> «La percée des *Recherches* consiste à reconduire les concepts et les objets à l'intuition, donc à élargir radicalement la portée de l'intuition elle-même. La percée implique que l'intuition donne plus qu'il n'y paraît pour un regard non-phénoménologique. Autrement dit, parce que l'intuition s'élargit, il apparaît plus qu'il n'y paraît [...]» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 21).

<sup>81</sup> HUA XIX/2, 670-676. Cfr. anche J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 26. Torneremo a breve sul concetto di *Sachverhalt*.

<sup>82</sup> Cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être*, cit., p. 223.



accidente) e l'accesso ad una logica della relazione, nella quale le «forme di connessione» non sono, per così dire, *esteriori*, ma *intrinseche* alla costituzione stessa dei termini. La migliore testimonianza di questo rivolgimento si trova nel concetto fenomenologico di *Sachverhalt*: in rapporto all'elucidazione del giudizio predicativo, esso non esprime se non la necessità di trattare le relazioni come costitutive rispetto ai termini che in esse si trovano relati<sup>83</sup>.

Una volta guadagnata questa prospettiva, che delinea l'essenza della svolta husserliana come radicale ripensamento della correlazione logico-ontologica tramite il chiarimento del rapporto teoretico tra ontologia formale e intuizione categoriale, cominciamo ad intravedere anche la radicale distanza che separa Husserl da Meinong. Ciò che manca alla *Gegenstandstheorie* meinongiana è, secondo Husserl, un efficace filo conduttore che permetta di orientare la delimitazione dei differenti tipi di oggettualità<sup>84</sup>. In altre parole, presupponendo ovunque l'intenzionalità come elemento non problematizzato, Meinong sfocia in una teoria dell'oggetto arbitraria, meramente desunta dalle scienze *a priori* esistenti. Al contrario, se deve essere possibile affermare il fondamentale principio della *Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*, ciò può essere fatto solamente a partire da una analisi fenomenologica dell'intenzionalità e dello statuto del contenuto intenzionale, di ciò che *consiste* per eccellenza.

In altre parole, per Husserl non è sufficiente – e non è in generale sufficiente da un punto di vista fenomenologico – tracciare una teoria dell'oggetto che diverga dalla «ontologia metafisica» tradizionale. Occorrerà rendere conto delle caratteristiche peculiari di tale oggetto ontologico-formale a partire da un modo di donazione specifico, l'intuizione categoriale, appunto. Ma – ciò che sembra essere sfuggito a coloro che si attestano al livello dell'ontologia formale husserliana senza penetrare nello sviluppo trascendentale della fenomenologia – nemmeno una semplice dottrina dell'intuizione categoriale è veramente bastante allo scopo. Occorrerà anche legittimare dal punto di vista *gnoseologico* nella possibilità di tale intuizione:

Hinsichtlich all dieser “rein logischen” Studien war von keiner Erkenntnistheorie die Rede. In dem „Platonismus“ liegt keine Erkenntnistheorie, sondern die einfache, ehrliche Hinnahme eines ganz

---

<sup>83</sup> «Nicht in der Reflexion auf Urteile oder vielmehr auf Urteilserfüllungen, sondern in den Urteilserfüllungen selbst liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein (im Sinne der Kopula); nicht in diesen Akten als Gegenständen, sondern in den Gegenständen dieser Akte finden wir das Abstraktionsfundament für die Realisierung der besagten Begriffe; und natürlich liefern uns dann ein ebenso gutes auch die konformen Modifikationen dieser Akte. Es ist ja von vornherein selbstverständlich: wie ein sonstiger Begriff (eine Idee, eine spezifische Einheit) nur „entspringen“, das ist, uns selbst gegeben werden kann auf Grund eines Aktes, welcher irgendeine ihm entsprechende Einzelheit mindestens imaginativ vor unser Auge stellt, so kann der Begriff des Seins nur entspringen, wenn uns irgendein Sein, wirklich oder imaginativ, vor Augen gestellt wird. Gilt uns Sein als prädikatives Sein, so muß uns also irgendein Sachverhalt gegeben werden und dies natürlich durch einen ihn gebenden Akt- das Analogon der gemeinen sinnlichen Anschauung» (HUA XIX/2, 670).

<sup>84</sup> HUA XX/1, 289-305.

offenbar Gegebenen und vor aller Theorie und auch „Erkenntnistheorie“ Liegenden. [...] wie folgen der Evidenz, die uns solche „Ideen“ gibt; und es ist noch lange keine Erkenntnistheorie, wenn wir auch [...] bloß sagen: Derartige nicht „sinnlich gegebene“, nicht im gewöhnlichen Sinn wahrgenommene Gegenständlichkeiten sind in Evidenz doche gegeben, und sie sind evidenterweise Substrate gültiger Prädikationen, sie sind also Gegenständlichkeiten, und wir nennen sie zum Unterschied von Erfahrungsgegenständlichkeiten „Ideen“. (HUA XX/1, 299-300)<sup>85</sup>

Questo testo dall'*Entwurf einer Vorrede* per la seconda edizione delle LU (1913) contiene la testimonianza della radicalizzazione del problema gnoseologico maturata da Husserl nel corso degli anni. Non è più sufficiente, come può apparire al lettore della III. e IV. LU, delineare un sistema di strutture ontologiche (formali e materiali), e nemmeno attestarsi al livello di un'analisi dell'intuizione categoriale in quanto distinta da ogni generalizzazione a partire dal concreto. Piuttosto occorre penetrare nella funzione che l'intenzionalità stessa svolge in questo eccezionale allargamento del concetto di intuizione. Le tappe di questo approfondimento che diverrà il compito di una teoria della conoscenza fenomenologica, sono già predelineate nell'opera del 1901, ed in particolare nella I., V. e VI. LU: si tratta di chiarire, dal punto di vista fenomenologico, *il rapporto tra il senso e l'oggetto*. Solo un tale chiarimento autorizzerà il discorso intorno dell'intuizione categoriale: chiarire *l'inscindibilità dell'oggetto e del suo essere-tale-e-tale* significherà penetrare nella *seconda legge fondamentale del senso per la quale non c'è senso senza oggetto e non c'è oggetto senza senso*.

Al contrario di Meinong, che si lascia orientare nella sua analisi da un concetto di oggetto massimamente formale ma anche non indagato per quanto riguarda i suoi presupposti gnoseologici, Husserl affronta dunque la nozione di *Gegenstand* sempre a partire dalla *dipendenza reciproca di oggetto e significato*, egli cioè intende sempre l'oggetto come *correlato oggettivo di una intenzione signitiva corrispondente*. L'unicità della prospettiva husserliana sulla correlazione logico-ontologica è data dunque dalla inseparabilità dell'ontologia formale da una

---

<sup>85</sup> «Per quanto riguarda tutti questi studi “puramente logici” non si trattava in alcun modo di una teoria della conoscenza. Nel “platonismo” non c'è nessuna teoria della conoscenza, piuttosto la semplice, schietta assunzione di qualcosa che è dato e che si trova prima di ogni teoria e anche della teoria della conoscenza. [...] seguiamo l'evidenza che ci dà tali “idee”; e non c'è ancora nessuna teoria della conoscenza, anche quando diciamo: questa sorta di oggettualità “date in maniera non-sensibile”, non percepite in modo ordinario, sono nondimeno date in evidenza e sono in maniera evidente sostrati di predicazione valida, sono dunque oggettualità e le definiamo idee per distinguerle dalle oggettualità dell'esperienza naturale». Con studi “puramente logici” Husserl si riferisce in questo contesto (il progetto di prefazione alla seconda edizione delle *Logische Untersuchungen* del 1913) in particolare alla IV e alla III LU, dunque precisamente ai testi che contengono «die fundamentale Scheidung der logischen Kategorien in Bedeutungskategorien und formal-gegenständliche (formal-ontologische) Kategorien und die Beziehung der Logik als *mathesis universalis* auf alle apriorischen Wahrheiten, die in beiden gründen» (HUA XX/1, 299).

corrispondente teoria del significato, proprio nella misura in cui l'ontologia formale non è altro che la teoria a priori degli oggetti-in-quanto-tali. Dall'ontologia-metafisica come *Wissenschaft vom Seiendes als solchen* all'ontologia formale fenomenologica come *Wissenschaft vom Gegenstandes-als-solchen* è il senso del senso dello «als solcher» che muta completamente. Nel primo caso, esso indica la limitazione dell'indagine ontologica alla sfera dell'esistenza effettiva, attuale, colta in una prospettiva meramente ontica. Nel secondo, essa rimanda, al contrario, alla *dimensione del senso, all'essere-tale-e-tale non come accidente contrapposto alla res, ma come l'elemento in e attraverso il quale soltanto la res può, in generale, essere*. La formalizzazione che presiede al darsi dell'*Etwas überhaupt* non è semplicemente posta, ma deve a sua volta trovarsi legittimata in una analisi delle condizioni di possibilità della sua datità, cioè in un'analisi critica del nesso intenzionale stesso. L'inscindibilità dell'oggetto e del senso rimanda dunque, a sua volta, alla iscrizione originaria dell'oggetto nel nesso intenzionale, ad una implicazione reciproca tra la prima e la seconda legge del senso<sup>86</sup>.

Ma la *reciproca dipendenza* di oggetto e senso, implica al contempo la loro *distinzione*, altrettanto rigorosa. Con essa torniamo alla domanda di partenza, quella concernente il rapporto tra senso e oggetto. L'inscindibilità di senso ed oggetto non significa affatto che si debba trasporre ciò che vale per l'oggetto alla sfera del senso e viceversa. Al contrario, la struttura teoretica delle due sfere resta *essenzialmente distinta e persino inassimilabile*. La reversibilità di logica apofantica (logica formale) e ontologia formale (teoria formale *a priori* dell'oggetto) poggia precisamente sul fatto che il senso (*Sinn*) non si confonde né con il significato (*Bedeutung*) con né con l'oggetto (*Gegenstand*). La coscienza di questa irriducibilità, che coincide con la terzietà del senso come sfera distinta dalle prime due, è qualcosa che sorge nella riflessione di Husserl solo progressivamente, dopo le LU, ed è connessa in maniera cruciale con lo sviluppo di una comprensione *trascendentale* della fenomenologia.

Nel momento stesso in cui libera lo spazio per una sfera di «esperienza trascendentale», la fenomenologia conferisce consistenza teorica alla distinzione tra l'identità formale, l'identità cosale e la problematica “stessità” del senso. Esse giacciono su linee completamente distinte, avendo le prime due la loro condizione trascendentale nella terza, che, tuttavia, non le rispecchia affatto. Proprio perché rivela l'oggetto (non solo formale, ma anche cosale, come vedremo nel Capitolo Quarto) nella sua essenziale inseparabilità dal modo del suo essere-dato, la stessità del senso è inscindibile dalla molteplicità delle determinazioni ad essa inerenti: essa non è struttura

---

<sup>86</sup> Cfr. J.-M. ROY, «La dissociation husserlienne du *Sinn* et de la *Bedeutung*. Partie I: Le fondement de la dissociation», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 149-169, p. 158: «...on peut dire que le *Sinn* est le mode de donation – matériel – de l'objet. Et à ce titre, il en est inséparable; à la fois au sens où il est le moyen nécessaire de la mise en relation intentionnelle avec un objet, et au sens où tout sens est un mode de donation de l'objet».

formale, piuttosto, *forma del determinabile*, indefinitamente aperta per sempre nuove determinazioni, tra le quali, come possibilità essenziale, la dissoluzione. Cogliamo qui anche un ulteriore, più profondo senso della presa di distanza di Husserl rispetto a Meinong. Laddove quest'ultimo si lascia costantemente orientare dalla struttura dell'oggetto come vuota identità formale, Husserl, proprio perché vede nell'oggetto *sempre* il correlato obiettivo di un'intenzione come donazione di senso, non presuppone tale identità, ma la intende come riferita alla *validità* del senso corrispondente, cioè a partire dal rapporto immanente tra il riferimento oggettuale e le sue determinazioni<sup>87</sup>.

Da questo punto di vista, se considerata nel nesso teoretico-sistematico in senso pregnante, l'ontologia formale di Husserl può essere compresa solamente a partire da ciò che costituisce la condizione trascendentale della *formalizzazione*, vale a dire a partire dalla sfera del senso. Questa condizione trascendentale dell'oggetto, lo ripetiamo, non assomiglia all'oggetto, non possiede la medesima struttura formale dell'oggetto. Ciò rimanda alla descrizione della struttura del *noema* in *Ideen I*: come Husserl non smette di sottolineare, il rapporto tra l'oggetto=X ed i predicati noematici non assomiglia al rapporto tra un oggetto e le sue proprietà, né al rapporto tra un soggetto logico ed i suoi predicati<sup>88</sup>. Ciò che speriamo sia divenuto più chiaro è il motivo di questa differenza: nella sfera del senso (nella struttura del noema e del nucleo noematico), *la relazione vale come costitutiva rispetto ai termini relati*, laddove negli altri due casi, seppure in maniera diversa, l'identità dei termini si trova costantemente presupposta.

In questo senso, la dottrina trascendentale del senso delineata da Husserl a partire dal 1906/07 sembra soddisfare le istanze critiche sollevate nei confronti della filosofia trascendentale da un autore come Gilles Deleuze, che fu aspro critico della fenomenologia. Nell'Appendice che chiude la nostra esposizione, mostreremo come precisamente l'esigenza posta da Deleuze per ogni filosofia trascendentale "a venire" di *evitare il ricalco del trascendentale sull'empirico* si trovi in gran parte soddisfatta dalla teoria husserliana del senso, almeno per quanto concerne la necessità di non presupporre la struttura formale dell'identità dell'oggetto all'interno del processo costitutivo. Ciò va esplicitamente nella direzione opposta rispetto alla stessa critica deleuziana ad Husserl tracciata in *Logique du sens*<sup>89</sup>. Occorre tuttavia osservare che tale critica si basa sulla sola esposizione di *Ideen I*, esposizione che, come sarà mostrato, diviene comprensibile soltanto alla luce degli sviluppi dei sette anni precedenti ed in riferimento a manoscritti tuttora inediti<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. *infra*, Capitolo Terzo, 3.6.

<sup>88</sup> Cfr. HUA III/1, 301; ID I, 325.

<sup>89</sup> Cfr. *infra*, Appendice.

<sup>90</sup> Ci riferiamo in particolare al manoscritto B III 12, intitolato «Noema und Sinn», che contiene testi dal 1908 al 1927 della quale solamente una minima parte è stata ripresa all'interno dell'*Husserliana*. Come vedremo, alcuni passaggi del manoscritto, qualora adeguatamente contestualizzati, permettono di fare luce su alcuni punti decisivi quali: il fatto che Husserl, almeno a partire dal 1908, non confonde il senso

L'intera riflessione di Gilles Deleuze, ed in particolare la sua originale declinazione del trascendentale nei termini di un «empirismo trascendentale» vertono su un fondamentale accorgimento *de jure* (al contrario di quanto potrebbe apparire a coloro che fraintendono il senso del termine “empirismo” all'interno di questa celebre locuzione): si tratta del *divieto* di pensare la condizione trascendentale a partire dal paradigma empirico del condizionato. Secondo la lettura di Deleuze in DR e LS tutte le filosofie trascendentali precedenti, ed in particolare quella kantiana e quella husserliana, cadono (seppure in modi diversi) in questo circolo vizioso in base al quale «la condizione rinvia la condizionato di cui essa ricalca l'immagine»<sup>91</sup>. Tale ricalco (*décalque*) del trascendentale sull'empirico si sostanzia nel mantenimento della «forma pura dell'oggettività», della struttura dell'identità puramente formale, nel cuore nel processo costitutivo-trascendentale. Tale forma pura *riflette* a sua volta l'unità della coscienza sotto la garanzia dell'io<sup>92</sup>. In altri termini, precisamente l'identità a sé dell'oggetto, che sarebbe da *generare* nel contesto di un processo trascendentale, viene fin dall'inizio presupposta. Da questo punto di vista, le filosofie trascendentali precedenti non sono pervenute, secondo Deleuze, ad un reale distacco dalle ontologie metafisiche di carattere dogmatico, nella misura in cui hanno conservato l'alternativa fondamentale da esse imposta: «o un fondo indifferenziato, senza-fondo, non-essere informe, abisso senza differenze e senza proprietà; o un Essere sovranamente individuato, una forma fortemente personalizzata»<sup>93</sup>.

Come abbiamo anticipato, uno sguardo sulla filosofia di Husserl che vada al di là del solo testo di *Ideen I* mostra che la critica di Deleuze deve essere attenuata: un'adeguata ricostruzione degli sviluppi precedenti il 1913 tramite i manoscritti, sia pubblicati sia ancora inediti, permette di interpretare correttamente i passi di *Ideen I* dedicati al concetto di *noema* e di mostrare come la costante preoccupazione di Husserl nel definire la fenomenologia come un «idealismo trascendentale» fosse appunto quella di sfuggire a qualsiasi confusione tra la struttura del senso e la struttura dell'oggetto, a qualsiasi confusione tra il piano trascendentale-costituente ed il piano empirico-costituito.

Da un altro punto di vista, tuttavia, la critica di Deleuze coglie nel segno, cioè per quanto concerne il rapporto tra neutralità e posizionalità. Come mostreremo in maniera approfondita

---

con un concetto logico-formale e non pensa l'oggetto=X come una struttura d'identità puramente formale; il fatto che, al contrario di quanto sembrano ritenere alcuni interpreti (cfr. Capitolo Quarto, 4.5) Husserl sia pervenuto ad un concetto di *Sinn* come *Erscheinung* o *Apparenz* e dunque ad una caratteristica fusione tra l'astratto e l'intuitivo alla quale abbiamo fatto riferimento in precedenza; il fatto che Husserl sia pervenuto ad una caratterizzazione del senso come «possibilità trascendentale» dell'oggetto, «singolarità ideale» nel cui statuto d'essere non si dà conflitto tra unità del riferimento e molteplicità delle determinazioni (cfr. Conclusione).

<sup>91</sup> LS ed. it., 98.

<sup>92</sup> Cfr. LS ed. it., 99.

<sup>93</sup> *Ibid.*

all'interno della Conclusione, il compito finale della fenomenologia consiste nella delimitazione del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*. Questo compito si declina nei termini di una radicale *Rechtfertigung* della razionalità della posizione d'essere riferita alla cosa (*Ding*). Come abbiamo accennato, la possibilità di quest *Rechtfertigung* dipende in maniera essenziale dalla strutturazione del campo noematico, ed in particolare dalla relazione di motivazione (*Motivation*) che lega le componenti nucleari (predicati-noemata e oggetto=X) del noema con i suoi caratteri tetici (che contengono il *Setzungscharakter*). Ora, come Deleuze rileva con l'acume che gli è consueto, la distinzione universale tra posizionale e neutrale che Husserl introduce in *Ideen I* e che abbiamo già affrontato in precedenza, tende a tracciare un *confine invalicabile tra la sfera della coscienza razionale, sottoposta alla giurisdizione della ragione, e la sfera della coscienza non-razionale, che sfugge per essenza a tale giurisdizione*.

Secondo Deleuze, il mancato chiarimento della posizione teoretica del senso come nucleo noematico (*Sinn<sub>2</sub>*) in rapporto a questa distinzione rivela l'esitazione di Husserl di fronte alla sua stessa scoperta<sup>94</sup>, la riluttanza cioè di fronte alla necessaria conclusione della dottrina fenomenologica del senso da lui dispiegata: *nella misura in cui si sottrae alla struttura essenziale dell'oggettività in generale, al vincolo dell'individuazione reale, il senso si sottrae, precisamente in quanto condizione trascendentale, alla distinzione generale tra il posizionale ed il neutrale, cioè alla distinzione tra ciò che può essere sottoposto e ciò che non può essere sottoposto alla «giurisdizione della ragione»<sup>95</sup>.*

Proprio quest'ultima considerazione permette di misurare la distanza tra l'operazione di Husserl e quella deluziana di LS. Riconoscere l'indifferenza della sfera del senso rispetto alla giurisdizione razionale significa riconoscere come la peculiare «motilità» che ne configura la funzione costitutiva dipenda dalla *intrinseca* compresenza del non-senso *nel* senso. Per questa ragione, sebbene da un lato la critica di Deleuze vada troppo oltre, e fraintenda il significato teoretico complessivo del concetto di *noema* assimilandolo ad una prospettiva eccessivamente legata alla KrV kantiana, dall'altro Deleuze ha perfettamente ragione allorché asserisce che ciò che manca al senso husserliano è l'assunzione esplicita e conseguente del suo carattere

---

<sup>94</sup> Si noti come l'analisi di uno dei testi inclusi nel manoscritto *Studien zur Struktur des Bewusstseins* mostri chiaramente che Husserl era arrivato in piena lucidità alla conclusione che il senso è del tutto privo di individualità e di una struttura oggettuale analoga a quella dell'oggetto e che dunque, paradossalmente, la *gegenständliche Beziehung* non rispecchia la forma dell'oggettualità costituita e si colloca al di qua di ogni caratterizzazione posizionale. Cfr. *infra*, Conclusione.

<sup>95</sup> Nelle parole di Deleuze, «la soluzione che consiste nel ripartire i due aspetti» (la neutralità come «“contropartita”, “cogito improprio”, “ombra o riflesso” inattivo e impassibile, sottratta alla giurisdizione razionale» e la posizionalità improntata alla «posizione-madre del cogito reale sotto la giurisdizione della ragione») «in un'alternativa non è più soddisfacente di quella che trattava uno di questi aspetti come un'apparenza». Si noti che, in questo contesto «apparenza» va inteso come sinonimo di «parvenza» e non di «manifestazione» (LS ed. it., 95).

differenziale e dunque della sua necessaria “compromissione” con il non-senso<sup>96</sup>. D’altra parte non è difficile rendere conto della distanza dei due autori. La riluttanza di Husserl ad assumere la compromissione tra il posizionale ed il neutrale, tra ciò che si sottopone alla giurisdizione della ragione e ciò che vi si sottrae indefinitamente, è legata precisamente alla sua idea del compito fondazionale della filosofia trascendentale: la filosofia fenomenologica è ancora, e non può che essere secondo il suo fondatore, una filosofia della *Rechtfertigung*<sup>97</sup>. Al contrario, il trascendentale deleuziano appare, fin dall’inizio, segnato dalla consapevolezza che ogni tentativo di fondazione è già, fin dall’inizio, percorso dall’incrinatura dell’*effondement*.

Al netto di questa distanza radicale, che non è nostro compito approfondire in questo contesto, e al netto della ripartizione delle ragioni e dei torti interpretativi, sembra più significativo sottolineare che la prospettiva dispiegata da Deleuze in rapporto al significato complessivo della filosofia trascendentale e all’istanza critica di *divieto del ricalco empirico-trascendentale* costituisca un prezioso strumento per rileggere il percorso husserliano, e soprattutto per riattivare i versanti propriamente critico-trascentali della fenomenologia di Husserl. Un riferimento utile ad opporsi a qualsiasi semplificazione interpretativa che tenda a imprigionare il discorso del trascendentale nell’etichetta del «sogettivismo» o nella mera, esteriore, contrapposizione tra filosofia del concetto e filosofia del vissuto. Nel suo esito ultimo, l’intera fenomenologia di Husserl sembra fare cenno a questo superamento, e precisamente tramite il concetto di senso.

\*\*\*

In conclusione, desidero esprimere la mia riconoscenza a tutti coloro che hanno reso possibile questo lavoro. In particolare, ringrazio il dott. Thomas Vongehr dell’Husserl Archiv di Leuven per avermi messo a disposizione i manoscritti e le trascrizioni dei testi di ricerca inediti di Edmund Husserl e il prof. Ulrich Melle, direttore dell’Archivio, per avermi permesso di prendere visione delle bozze e dell’impaginato dei volumi *Husserliana* ancora non pubblicati

---

<sup>96</sup> Occorrerebbe dunque scindere in due questo passaggio: «Questa cosa=X non è dunque affatto come un non-senso interiore e compresente al senso, punto zero che non presupporrebbe nulla di ciò che bisogna generare; è piuttosto l’oggetto=X di Kant, in cui X significa soltanto “qualunque”, che ha con il senso un rapporto razionale estrinseco di trascendenza e che si dà già fatta la forma di designazione, esattamente come il senso, in quanto generalità predicabile, si dava già fatta la forma di significazione» (LS ed. it., 91-92). È corretto infatti asserire che Husserl non ammette la compresenza *intrinseca* di senso e non-senso, ma non è corretto asserire che l’oggetto=X di *Ideen I* coincida, a dispetto dell’omonimia, con il concetto kantiano della KrV. A quest’ultimo proposito cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.4-4.6; Conclusione.

<sup>97</sup> Il tema della «legittimazione» (*Rechtfertigung*) costituisce uno dei tratti salienti della fenomenologia trascendentale di Husserl. Egli parla, ad esempio, di «absolute Rechtfertigung» come compito supremo della filosofia fenomenologica (HUA VIII, 4 ss.). Cfr. A. Schnell, *Husserl et le fondement de la phénoménologie constructive*, cit., pp.41-54.

contenenti le *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, oltreché per i preziosi consigli che hanno orientato alcune delle ricostruzioni storico-filosofiche contenute in questa tesi. Ringrazio inoltre il prof. Nicolas De Warren, direttore del Centre for Phenomenology and Continental Philosophy della Katholieke Universiteit Leuven, che ha supervisionato il mio periodo di lavoro a Leuven e alimentato la mia ricerca tramite critiche e suggerimenti fecondi. Molto devo anche al confronto con il dott. Simone Aurora e il prof. Andrea Altobrando, che con le loro osservazioni preziose mi hanno aiutato a guadagnare una prospettiva più perspicua sulla fenomenologia di Husserl. Un sentito ringraziamento, infine, al prof. Gaetano Rametta, che ha creduto fin dal primo momento in questo progetto e lo ha diretto con attenzione e competenza; senza il suo contributo decisivo esso, semplicemente, non sarebbe stato possibile.



## CAPITOLO PRIMO

### Senso e intenzionalità nelle *Logische Untersuchungen* (1901)

Le LU, «Werk des Durchbruchs»<sup>98</sup>, sono il primo testo di Husserl nel quale il concetto di *Sinn* viene esplicitamente tematizzato. In quest'opera, esso riveste una funzione cruciale. Questo concetto rivela, qualora venga confrontato con le posizioni di Bolzano e Frege da una parte, di Brentano e Twardowski dall'altra, la radicale rottura filosofica rappresentata dalla fenomenologia. Nondimeno, a dispetto della sua centralità, il *Sinn* delle LU è un concetto ancora imperfetto, lontano da una chiara e rigorosa fissazione. Ciò risulta con particolare evidenza dalla ambivalenza terminologica che, fin dall'inizio, lo contraddistingue: da un lato la *Bedeutung* (*Sinn*<sub>1</sub>), l'essenza significazionale, cioè l'unità ideale di qualità d'atto e materia d'atto; dall'altro, la stessa materia d'atto, l'*Auffassungssinn* (*Sinn*<sub>2</sub>), componente appunto di quella unità. Lo stesso termine è usato da Husserl ora per designare l'intero, ora per indicare specificamente una parte di questo stesso intero. Secondo quanto abbiamo anticipato in fase introduttiva, questa ambivalenza terminologica è tutt'altro che esteriore alla struttura speculativa della fenomenologia di Husserl; al contrario, essa ne rivela il punto nevralgico: essa dice, come mostreremo nel corso di questo capitolo, che il riferimento della coscienza all'oggetto ed il modo come questo stesso oggetto è significato si trovano legati in maniera intrinseca, inscindibile. Essa dice, inoltre, che il *medium* del rapporto della coscienza con il suo oggetto non assomiglia ad una rappresentazione di esso, ma, piuttosto, ad un significato linguistico. Essa dice anche, infine, che questo significato linguistico è incomprendibile se non a partire dal carattere *intenzionale* del fenomeno espressivo. Proprio da quest'ultimo aspetto, dal *Sinn* in quanto fenomeno di *Bedeutung* occorrerà prendere le mosse, per seguire il complicato intreccio del senso e dell'intenzionalità.

La centralità del concetto di *Bedeutung* nella costellazione concettuale husserliana si evince tuttavia solamente alla luce del compito fondazionale che Husserl assegna alle LU. Si tratta di una «*dottina della scienza*». La rivendicazione della necessità di fondare una «scienza pura

---

<sup>98</sup> Questa la definizione che ne dà Husserl nella Prefazione apposta alla seconda edizione data alle stampe nel 1913: «Die *Logischen Untersuchungen* waren für mich ein Werk des Durchbruchs, und somit nicht ein Ende, sondern ein Anfang» (HUA XVIII, 8). [«Le *Ricerche logiche* furono per me un'opera di rottura, e non un punto di arrivo, ma un inizio» (RL I, 6)]. Sul significato storico-filosofico di questo testo e sulla peculiare strategia auto-interpretativa ad essa connessa, torneremo alla fine del presente capitolo.

logica»<sup>99</sup> come *Wissenschaftslehre* discende dalla constatazione dello stato incompleto di tutte le scienze, cioè dalla mancanza di quella *razionalità* che, indipendentemente dall'avanzamento della scienza stessa, occorre nondimeno assicurare; sebbene infatti le scienze si siano ampliate e abbiano garantito un «dominio sulla natura» mai raggiunto prima, esse nondimeno restano teoreticamente inadeguate perché non sono «kristallklare Theorien» (HUA XVIII, 26). Il compito di integrazione imposto dalla incompletezza delle scienze particolari rimanda, da un lato, per quanto riguarda la sfera più ristretta delle scienze riguardanti la «realtà effettiva», alla metafisica, dall'altro, in senso più ampio, appunto ad una «dottrina della scienza», intesa come la disciplina che raggruppa le indagini su «was Wissenschaften überhaupt zu Wissenschaften macht» (HUA XVIII, 27). Nella misura in cui la scienza è diretta al sapere, inteso come possesso della verità nell'evidenza incontrovertibile, essa non si esaurisce nella constatazione della sussistenza o meno dello stato di cose giudicato, nell'atto conoscitivo isolato o nella mera molteplicità degli atti conoscitivi accumulati, ma esige l'esibizione di un *nesso sistematico in senso teoretico* («systematische Zusammenhang im theoretischer Sinne»)<sup>100</sup>.

Pertanto, la dottrina della scienza è dottrina delle *Begründungen*. Le fondazioni sono «eccezionali decorsi del pensiero», caratterizzate da «strutture fisse» e da «leggi regolative», «forme inferenziali», che rendono possibile il passaggio da conoscenze date a nuove conoscenze. Ciascun decorso, in ragione della sua struttura formale, rimanda ad innumerevoli altri, ad esso analoghi, ed essi, presi nel loro insieme, rimandano ad una legge universale, che garantisce «in un colpo solo» la loro legittimazione di principio, sicché *nessuna fondazione è isolata, nessuna è un dato di fatto irrelato rispetto alle altre*<sup>101</sup>. La possibilità della scienza si trova così al contempo connessa e distinta dalla dottrina della scienza propriamente detta: mentre infatti «la *forma sottoposta ad una regola* rende possibile l'esistenza di *scienze*», d'altra parte proprio «l'ampia

---

<sup>99</sup> Cfr. H. PEUCKER, *Husserl's Foundation of the Formal Sciences in his Logical Investigations*, in «Axiomathes», 22, 2012, pp. 135-146; R. TIESZEN, «Husserl's Concept of Pure Logic», in V. Mayer (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, unter Mitwirkung von C. Erhard, Akademie, Berlin 2008, pp. 9-26; ID., «Husserl's Logic», in D. Gabbay-J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. III. *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, North Holland, Amsterdam 2004, pp. 207-321; D. SMITH, *Pure Logic, Ontology and Phenomenology*, in «Revue Internationale de Philosophie», 57 (2003), pp. 133-156; G. SOLDATI, *What is Formal in Husserl's Logical Investigations?*, in «European Journal of Philosophy», 7(2), 1999, pp. 330-338; J. DA SILVA, *Husserl's Conception of Logic*, in «Manuscrito», XXIV/2, 1998, pp. 367-387; B. SMITH, «Logic and Formal Ontology», in J. N. Mohanty-W. McKenna (eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, University Press of America, Lanham 1989, pp. 29-68; D. WILLARD, *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Wipf and Stock Publishers, Athens (Ohio) 1984.

<sup>100</sup> «Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhangs, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren komplexionen von Begründungen, die wir nennen, eine systematische Einheit erhalten» (HUA XVIII, 30).

<sup>101</sup> «[W]o immer wir von gegebenen Erkenntnissen begründend aufsteigen zu neuen, da wohnt dem Begründungswege eine gewisse Form ein, die ihm gemeinsam ist mit unzähligen anderen Begründungen, und die in gewisser Beziehung steht zu einem allgemeinen Gesetze, das alle diese einzelnen Begründungen mit einem Schlage zu rechtfertigen gestattet. Keine Begründung steht, dies ist die höchst merkwürdige Tatsache, isoliert» (HUA XVIII, 34).

*indipendenza della forma rispetto al campo del sapere* rende possibile l'esistenza di una *dottrina della scienza*» (RL I, 40; HUA XVIII, 37).

Il compito di fondare la logica come scienza, anzi come «scienza della scienza» passa necessariamente per la precisa delimitazione del suo campo oggettuale. Gli oggetti cui si riferisce la logica pura come scienza sono i significati (*Bedeutungen*), per come essi emergono nell'analisi del fenomeno dell'espressione:

In der Tat hat es die reine Logik ʳ, wo immer sie von Begriffen. Urteilen, Schlüssen handelt, ʳ ausschließlich mit diesen | idealen Einheiten, die wir hier Bedeutungen nennen, zu tun; und indem wir uns bemühen, das ideale Wesen der Bedeutungen aus den psychologischen und grammatischen Verbänden herauszulesen; indem wir weiterhin darauf abzielen, die in diesem Wesen gründenden apriorischen Verhältnisse der Adäquation an die bedeutete Gegenständlichkeit zu klären, stehen wir schon im Bannkreise der reinen Logik. (HUA XIX/1, 97)<sup>102</sup>

In questa delimitazione del campo della logica pura come scienza dei significati ideali si concreta la definizione della logica come dottrina della scienza, nella misura in cui il contenuto teoretico di una scienza non è altro che il contenuto di significato (*Bedeutungsgehalt*) dei suoi enunciati. Tuttavia, isolare questo contenuto di significato significherà distinguerlo innanzitutto dalla contingenza del giudicare attuale come atto psichico<sup>103</sup>: la delimitazione del campo della logica pura implica dunque, compresa nella sua necessaria radicalità, l'uscita dal modo di considerazione psicologista proprio della logica tradizionale<sup>104</sup>.

Husserl, nell'*Einleitung* ai *Prolegomena*, individua due «partiti» contrapposti: un partito considera la logica come disciplina teoretica, indipendente dalla psicologia e perciò stesso formale

---

<sup>102</sup> «In realtà, ogni qual volta si tratta di concetti, giudizi, inferenze, la logica pura ha a che fare esclusivamente con queste unità *ideali* che noi chiamiamo *significati*; e quando cerchiamo di enucleare e di isolare l'essenza ideale dei significati dai vincoli psicologici e grammaticali, quando tentiamo di chiarire i rapporti a priori, che si fondano in questa essenza, dell'adeguazione all'oggettualità significata, ci troviamo già nel dominio della logica pura» (RL I, 359).

<sup>103</sup> «[D]er theoretische Gehalt einer Wissenschaft nichts anderes ist als der von aller Zufälligkeit der Urteilenden und Urteilsgelegenheiten unabhängige Bedeutungsgehalt ihrer theoretischen Aussagen» (HUA XIX/1, 97). [«Lo statuto teoretico di una scienza non è null'altro che lo statuto di significato, indipendente da tutte le accidentalità dei soggetti giudicanti e delle occasioni in cui si emettono giudizi» (RL I, 360)].

<sup>104</sup> Cfr. R. HANNA, *Husserl's Arguments against Logical Psychologism*, in V. Mayer (Hg.), *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 27-42; ID., *Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 53, 1993, pp. 251-275; H. PEUCKER, *Von der Psychologie zur Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2002, pp. 73-159; D. WILLARD, *The Paradox of Logical Psychologism. Husserl's Way Out*, in «Philosophical Quarterly», 9(1), 1972, pp. 94-100; TH. DE BOER, *The Development of Husserl's Thought* (1966), transl. by Th. Plantinga, *Phaenomenologica* 76, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978, pp. 270-279; P. NATORP, *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls «Prolegomena zur reinen Logik»*, in «Kantstudien», 6, 1901, pp. 270-283. Per una problematizzazione complessiva della critica husserliana allo psicologismo resta decisivo J. DERRIDA, *Le problème de la gènèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 45-54.

e dimostrativa; l'altro la considera come una tecnologia dipendente dalla psicologia, escludendo pertanto che essa possa avere un carattere formale-dimostrativo. La strategia husserliana di fronte a questa contrapposizione consiste nel prendere le mosse dal carattere tecnologico della logica per ricondurlo in primo luogo al suo carattere normativo e, di qui, mostrare la necessità del fondamento teoretico della stessa normatività. In effetti, non vi è contrapposizione tra la logica come disciplina tecnologica e la logica come disciplina teoretica nella misura in cui il carattere normativo cui rimanda qualsivoglia tecnologia si riferisce necessariamente alla dimensione puramente teoretica della scienza pura. Tramite l'istituzione di questa gerarchia fondazionale, la logica si afferma come scienza indipendente dalla psicologia e dotata di un carattere «“formale” e “puro”» (HUA XVIII, 24), cioè apriorico-dimostrativo. Di fatto, la logica si è sviluppata storicamente come *Kunstlehre*, ma la definizione di essa come *esclusivamente* legata all'applicazione delle norme preclude di principio la possibilità di considerarla come scienza autonoma: formulare e applicare le norme del pensare corretto non significa necessariamente avere effettiva conoscenza e comprensione delle stesse (si veda a tal proposito il richiamo al concetto socratico-platonico di *techne* che serve ad introdurre la constatazione dell'incompletezza teoretica delle scienze particolari)<sup>105</sup>. La riduzione della logica a mera *Kunstlehre* dipende dalla considerazione di essa come semplice applicazione di leggi in ultima istanza psicologiche. La rivendicazione husserliana del carattere non solo pratico-normativo ma anche teoretico in senso stretto della logica ha dunque una precisa funzione antipsicologista, e ciò nella misura in cui una logica come mera *Kunstlehre* equivale a una logica priva di oggetto proprio, che non può essere riguardata come scienza indipendente, ma solo come una branca della psicologia. La rivendicazione della logica come scienza autonoma passa dunque per l'affermazione del suo carattere teoretico e per la distinzione, all'interno di essa, tra *atti* ed *oggetti*: solo una corretta delimitazione dei campi oggettuali previene la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* psicologista. La distinzione tra atto e oggetto, vero punto archimedeo della emancipazione della logica dalla psicologia e della sua comprensione in quanto «dottrina della scienza», implica la necessità di chiarire il carattere della «materia» logica. Quest'ultimo aspetto chiama in causa la disputa intorno al significato del termine “formale” applicato alla logica: tale “formalità” si rivolge solo appunto alla forma del conoscere o anche alla sua materia?<sup>106</sup> Se la logica deve essere una scienza formale autonoma, allora deve spettare ad essa non solo un gruppo di principi e di operazioni di connessione, ma anche una collezione di oggetti specifici. Tali oggetti, al pari degli atti corrispondenti, non dovranno quindi essere connotati psicologicamente, come elementi di una

---

<sup>105</sup> Cfr. HUA XVIII, 25; RL I, 29.

<sup>106</sup> Cfr. G. SOLDATI, *What is Formal in Husserl's Logical Investigations?*, in «European Journal of Philosophy», 7 (3), 1999, pp. 330-338.

descrizione empirica del vissuto di coscienza, ma appunto logicamente, e implicheranno pertanto l'affermazione, a prima vista paradossale, di una materia "formale" o "ideale". *Questa «materia "formale"» o «"ideale"» è il senso.*

Definire il concetto di *Bedeutung* (=Sinn<sub>1</sub>) significa dunque definire le unità ideali che costituiscono il campo di oggetti proprio della scienza logica. A questo compito decisivo, delineato a partire dalla critica dello psicologismo dei *Prolegomena*, è dedicata la I. LU, che appunto in ragione di questo si qualifica come momento fondativo della fenomenologia. Il § 9 della I. LU inizia con la distinzione tra «der Ausdruck selbst und das, was er als seine Bedeutung (als seinen Sinn) ausdrückt» (HUA XIX/1, 44). L'atto espressivo costituisce il modello paradigmatico dell'intenzionalità fenomenologica precisamente nella misura in cui è considerato come «*sinnbelebter* Ausdruck», «espressione animata dal senso». Nelle LU, il *Sinn* per come esso emerge dall'analisi del linguaggio, è la sfera decisiva per la definizione dell'intenzionalità, costituisce la chiave per la comprensione di questo concetto. Il rapporto intenzionale all'oggetto è rapporto significativo, passa cioè per «atti del significare»; ciò dà luogo ad una «priorità del significativo (se non del semantico)»<sup>107</sup> nella definizione dell'intenzionalità. L'intenzionalità linguistica si configura così come modello e banco di prova dell'intenzionalità in generale.

L'originalità del percorso speculativo di Edmund Husserl poggia in primo luogo sul difficile equilibrio, istituito nel contesto della descrizione del fenomeno espressivo, tra la sfera dell'atto, la sfera dell'oggettualità e la sfera del senso. Questa strutturazione sembra ricalcare la scansione triadica del discorso (*Rede*) che era andata affermandosi, nella *Sprachkritik* e nella semantica logica pura del secolo diciannovesimo, in autori quali Bolzano e Frege, incentrate entrambe sulla netta distinzione tra una sfera soggettiva (*Vorstellung*), un riferimento oggettuale, e una sfera logico-concettuale relativamente autonoma dalle altre due, investita di una funzione di mediazione nel riferimento all'oggetto: il *drittes Reich* fregeano, la sfera del *Sinn*. La scelta di Husserl di prendere le mosse dal fenomeno dell'espressione non è dunque casuale, ma dipende, per le proprie premesse, dalla rielaborazione di questa triade. Pur assumendola come punto di partenza, Husserl ripensa tuttavia in maniera radicale tale distinzione, nella misura in cui la considera come attraversata da un filo conduttore intenzionale. In Husserl, il concetto di *sensò* si delinea in stretta connessione con quello di *intenzionalità*, e viceversa.

Nella fusione tra un modello di strutturazione del discorso e del pensiero fondato sull'autonomia e l'idealità del senso e un modello intenzionalista risiede l'originalità del percorso

---

<sup>107</sup> J. BENOIST, *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, PUF, Paris 2001, p. 37; cfr. anche pp. 38 e ss. Su questa linea anche Robert Brisart, che parla di una «primauté quasi absolue [de] la signification» nelle LU (R. BRISART, «La théorie de l'objet dans les *Recherches Logiques* de Husserl», in E. Husserl, *La représentation vide. Suivi de Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, PUF, Paris 2003, pp. 125-139, pp. 134).

husserliano delle LU. Poiché tale originalità può emergere solamente dal confronto con le principali prese di posizione speculative intorno al problema del *Sinn* assunte da altri pensatori, occorrerà un rapido attraversamento di queste vedute, cominciando proprio da quella, per molti aspetti fondativa, di Frege.

### **1.1 Vorstellung, Sinn e Gegenstand in Frege, Bolzano e Twardowski**

Il confronto (e il dissidio) tra Frege ed Husserl sul tema del *Sinn* comincia prima della polemica recensione della PA stilata dal logico e matematico di Wismar nel 1892. Esso è di fatto già in corso all'interno della stessa PA, laddove Husserl critica le definizioni logiciste del concetto di numero basate in ultima istanza sul principio (attribuito a Leibniz) dell'*eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*<sup>108</sup>. Uno degli obiettivi principali di questo attacco sono proprio i *Grundlagen*<sup>109</sup>. L'ideale di Frege, quello di una fondazione dell'aritmetica tramite una serie di definizioni puramente formali a partire dalle quali dedurre in maniera puramente sillogistica l'intero campo conoscitivo di tale scienza<sup>110</sup>, è, secondo Husserl, in ultima istanza «chimärisch» (HUA XII, 120). Esso finisce per risolversi in proposizioni tautologiche e prive di valore conoscitivo, nella misura in cui semplicemente sostituisce ai concetti da definire la loro estensione<sup>111</sup>.

Si noterà allora che la disputa Husserl-Frege non verte propriamente sulla definizione del concetto di numero, ma, in maniera significativa, sull'idea stessa di *definizione*: Husserl mette in luce la sterilità della definizione puramente analitico-formale dei concetti, nella misura in cui, lo sottolineiamo nuovamente, essa non è altro che una sostituzione del concetto in questione con la sua *estensione (Umfang)*<sup>112</sup>. Alle definizioni logiciste manca, in altre parole, la capacità di esprimere il carattere intensionale, il *senso* del concetto che si tratta di definire<sup>113</sup>. Mentre Frege

---

<sup>108</sup> Cfr. C. LOBO, «Logique de la définition ou pourquoi Frege et Husserl ne pouvaient s'entendre», in R. Brisart (ed.), *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 225-246.

<sup>109</sup> G. FREGE, *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Wilhelm Koebner, Breslau 1884. Cfr. in particolare pp. 74-80.

<sup>110</sup> «Fundierung der Arithmetik auf eine Folge formaler Definitionen, aus welchen die sämtlichen Lehrsätze dieser Wissenschaft rein syllogistisch gefolgert werden könnten» (HUA XII, 118).

<sup>111</sup> «[...] statt der zu definierenden Begriffe ihre Umfänge substituiert» (HUA XII, 122).

<sup>112</sup> Notevole come Frege stesso sembri rendersi conto di questo limite del proprio procedimento definitorio, allorché osserva in nota: «Ich glaube, dass für „Umfang des Begriffes“ einfach „Begriff“ gesagt werden könnte. Aber man würde zweierlei einwenden: 1. dies stehe im Widerspruche mit meiner früheren Behauptung dass die einzelne Zahl ein Gegenstand sei, was durch den bestimmten Artikel in Ausdrücken wie „die Zwei“ und durch die Unmöglichkeit angedeutet werde, von Einsen, Zweien u. s. w. im Plural zu sprechen, sowie dadurch, dass die Zahl nur einen Theil des Praedicats der Zahlangabe ausmache; 2. dass Begriffe von gleichem Umfange sein können, ohne zusammenzufallen. Ich bin nun zwar der Meinung, dass beide Einwände gehoben werden können; aber das möchte hier zu weit führen» (ivi, p. 80). Su questi aspetti cfr. C. Lobo, «Logique de la définition», cit., pp. 225-246.

<sup>113</sup> Cfr. L. JOUMIER, «Quel fossé sèpare les logiciens psychologues des mathématiciens. Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens», in R. Brisart (ed.), *Husserl et Frege*, cit., pp. 65-91.

difende la fecondità del procedimento definitorio analitico-formale fondato sulla coestensività di concetto e definizione, Husserl insiste sulla necessità di esibire il fenomeno concreto e le modalità del processo astrattivo per poter circoscrivere l'estensione stessa<sup>114</sup>. Questa obiezione radicale discende certo, principalmente, dalla prospettiva brentiana dalla quale Husserl prende le mosse, caratterizzata dal ruolo fondativo della psicologia descrittiva, ma è stato sovente sottovalutato che, come vedremo in seguito, essa nasconde una radicale contrapposizione intorno al significato teoretico del concetto di *Sinn*. La reazione di Frege insiste tuttavia solo sul primo aspetto.

Nella sua recensione alla PA<sup>115</sup>, Frege aveva rimproverato ad Husserl di cancellare ogni differenza tra *Vorstellung* e *Begriff*, riconducendo le determinatezze oggettive alla sfera psicologica della soggettività rappresentante e aveva rimandato piuttosto, per una corretta comprensione di tale distinzione, al suo articolo del 1892, *Über Sinn und Bedeutung*. In un ormai classico lavoro, Mohanty<sup>116</sup> ha di molto ridimensionato l'impatto della recensione di Frege sul pensiero di Husserl, mettendo in luce come quest'ultimo fosse già in possesso, nel 1891, di una distinzione equivalente a quella fregeana, a partire dalla quale egli intendeva sviluppare il progetto di una *Inhaltslogik* (progetto del quale peraltro Husserl non mancò di mettere a conoscenza lo stesso Frege)<sup>117</sup>. Nondimeno, resta indubbio che il confronto con Frege costituisca un passaggio necessario, se non altro per cogliere l'originalità di una comprensione fenomenologica della distinzione tra rappresentazione, senso e oggettualità.

Nel suo articolo del 1892 *Über Sinn und Bedeutung*<sup>118</sup> Frege aveva stabilito la distinzione tra *Vorstellung*, *Sinn* e *Bedeutung* nei termini seguenti: «Die Bedeutung eines Eigennamens ist

---

<sup>114</sup> «Was man in solchen Fällen tun kann, besteht nur darin, daß man die konkreten Phänomene aufweist, aus oder an denen sie abstrahiert sind, und die Art dieses Abstraktionsvorganges klarlegt; man kann, wo es sich notwendig erweist, durch verschiedene Umschreibungen die bezüglichen Begriffe scharf umgrenzen und so Verwechslungen derselben mit verwandten Begriffen vorbeugen». (HUA XII, 119)

<sup>115</sup> G. FREGE, *Rezension von E. Husserls „Philosophie der Arithmetik“*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 103, 1894, pp. 313-332. Claire Ortiz Hill definisce la recensione di Frege come «abusive, damaging» e mette in luce come, nell'intento di attaccare indirettamente Cantor, amico e collega di Husserl ad Halle, Frege abbia travisato numerosi passaggi del testo husserliano, riconducendolo ad una forma di psicologismo ingenuo che fu da sempre aliena alle posizioni di Husserl (C. ORTIZ HILL, «Frege's Attack to Husserl and Cantor», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege? Meaning, objectivity and Mathematics*, Carus, Peru 2000, pp. 95-107).

<sup>116</sup> J.N. MOHANTY, «Husserl and Frege: a New Look at Their Relationship», in Id. (ed.), *Readings on Husserl's Logical Investigations*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977, pp. 22-32. Mohanty perviene alla conclusione che i due autori giunsero alla distinzione tra rappresentazione, senso e referente in maniera indipendente l'uno dall'altro (ivi, p. 31).

<sup>117</sup> E. HUSSERL, «E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte [243] Logik)*, I. Band, Leipzig 1890» (ora in HUA XXII, 7-43), apparso per la prima volta in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1891, pp. 243-278. Husserl inviò una copia della *Philosophie der Arithmetik* e una copia della recensione a Frege nella primavera del 1891, come testimonia una lettera di Frege a Husserl, del 24 Maggio 1891 (G. FREGE, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von G. Gabriel et al., Meiner, Hamburg 1976). Cfr. anche *Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik*, pubblicato per la prima volta nella *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 15, 1891, pp. 168-189, 351-356 (ora in HUA XXII, 44-67).

<sup>118</sup> G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», in Id., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, hrsg. von G. Pantzig, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 23-46, p. 27. L'articolo fu

der Gegenstand selbst, den wir damit bezeichnen; die Vorstellung, welche wir dabei haben, ist ganz subjektiv; dazwischen liegt der Sinn, der zwar nicht mehr subjektiv wie die Vorstellung, aber doch auch nicht der Gegenstand selbst ist»<sup>119</sup>. Il *Sinn* emerge da una variazione differenziale delle espressioni caratterizzate da sinonimia cognitiva: così, ad esempio, due espressioni quali „la stella del mattino“ e „la stella della sera“ hanno la medesima referenza, denotano lo stesso oggetto, ma hanno senso diverso<sup>120</sup>. Espressioni di questo tipo esibiscono la relativa indipendenza del riferimento oggettuale (*Bedeutung*) e dell'«essere-dato» (*Gegebensein*) dell'oggetto, permettendo di intendere quest'ultimo come sfera oggettiva autonoma, trattabile come entità intensionale astratta. Tracciando questa distinzione, Frege raggiungeva, al cuore della struttura del pensiero discorsivo, quel *tertium*, né soggettivo (rappresentazione psicologica), né oggettivo-effettivo (*wirklich*) che esprime la modalità dell'«essere-dato dell'oggetto (*Art des Gegebenseins*)»<sup>121</sup>.

Assume particolare rilevanza per la nostra esposizione la netta contrapposizione che Frege introduce tra *Vorstellung* e *Sinn*: la *Vorstellung* è la rappresentazione puramente soggettiva connessa al segno, mentre il senso si configura come la «proprietà comune» delle differenti rappresentazioni, che come tale è indifferente alle fluttuazioni soggettive<sup>122</sup>. Questa irriducibilità

---

pubblicato originariamente nella «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 101, 1892. Frege aveva già presentato una prima volta la distinzione nella lezione „Funktion und Begriff“, tenuta il 9 gennaio 1891 presso la *Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft* e pubblicata in quello stesso anno (ora in ID., *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1990, pp. 125-142). Ritournerà poi su di essa in *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, pubblicato postumo ma scritto tra il 1892 e il 1895 (ora in ID., *Nachgelassene Schriften*, a cura di H. Hermes et al., Meiner, Hamburg 1969, pp. 128-136).

<sup>119</sup> Si tenga presente che questa interpretazione della *Bedeutung* come «l'oggetto stesso» vale solamente per quanto concerne i nomi propri, mentre i termini concettuali hanno come referente il concetto corrispondente e le frasi hanno come referente il loro stesso valore di verità. Considerato tuttavia il privilegio che il nome assume tanto nella definizione fregeana della struttura del discorso quanto in quella di Husserl e Twardowski, ci siamo limitati alla prima distinzione. Per una più circostanziata caratterizzazione della distinzione fregeana in rapporto a quella di Husserl cfr. G.E. ROSADO HADDOCK, «Remarks on Sense and Reference in Frege and Husserl», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege?*, cit., pp. 23-40.

<sup>120</sup> «Es würde die Bedeutung von „Abendstern“ und „Morgenstern“ dieselbe sein, aber nicht der Sinn» (G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», cit., p. 27).

<sup>121</sup> Ivi, p. 24.

<sup>122</sup> «Von der Bedeutung und dem Sinne eines Zeichens ist die mit ihm verknüpfte Vorstellung zu unterscheiden. Wenn die Bedeutung eines Zeichens ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand ist, so ist meine Vorstellung davon ein aus Erinnerungen von Sinneseindrücken, die ich gehabt habe, und von Tätigkeiten, inneren sowohl wie äußeren, die ich ausgeübt habe, entstandenes inneres Bild. Dieses ist oft mit Gefühlen getränkt; die Deutlichkeit seiner einzelnen Teile ist verschieden und schwankend. Nicht immer ist, auch bei demselben Menschen, dieselbe Vorstellung mit demselben Sinne verbunden. Die Vorstellung ist subjektiv: Die Vorstellung des einen ist nicht die des anderen. Damit sind von selbst mannigfache Unterschiede der mit demselben Sinne verknüpften Vorstellungen gegeben. Ein Maler, ein Reiter, ein Zoologe werden wahrscheinlich sehr verschiedene Vorstellungen mit dem Namen „Bucephalus“ verbinden. Die Vorstellung unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem Sinne eines Zeichens, welcher gemeinsames Eigentum von vielen sein kann und also nicht Teil oder Modus der Einzelseele ist; denn man wird wohl nicht leugnen können, daß die Menschheit einen gemeinsamen Schatz von Gedanken hat, den sie von einem Geschlechte auf das andere überträgt. Während es demnach keinem Bedenken unterliegt, von dem Sinne schlechtweg zu sprechen, muß man bei der Vorstellung genau genommen hinzufügen, wem sie angehört und zu welcher Zeit. Man könnte vielleicht sagen: ebensogut, wie mit demselben Worte der



del senso alla dimensione soggettiva della rappresentazione, così come la descrizione del senso nei termini di ciò che «contiene la maniera dell'essere-dato dell'oggetto (*die Art des Gegebenseins des Gegenstandes enthält*)» passano nella concezione husserliana del *Sinn*. Precisamente l'affinità nella netta tripartizione della struttura del discorso tra *Vorstellung*, *Sinn* e *Bedeutung* (in termini fregeani) o tra *Akt*, *Bedeutung (Sinn)* e *Gegenständlichkeit* (in termini husserliani) ha fornito il punto d'attacco per una intera scuola interpretativa, il capofila della quale è stato Dagfinn Føllesdal, che ha sviluppato una lettura "analitica" della fenomenologia<sup>123</sup>.

E tuttavia, a dispetto delle comuni rivendicazioni concernenti l'oggettività del *Sinn*, la controversia sul concetto di definizione della PA è qui particolarmente istruttiva. Essa permette infatti di andare al di là delle corrispondenze terminologiche, svelando la distanza teorica che esse tendono a celare. *Anche se i due filosofi concordavano sulla natura oggettiva del senso, sulla sua irriducibilità ad una rappresentazione soggettiva individuale, restavano nondimeno su posizioni fundamentalmente opposte, ad esempio, riguardo alla questione se accordare o meno al numero una natura essenzialmente semantica o piuttosto, come Frege, uno statuto ontologico indipendente dal modo di donazione attraverso il quale noi lo apprendiamo.* Addirittura, nella sua recensione, Frege rimprovera ai «logici psicologi» (quale, secondo Frege, l'Husserl della PA), di prestare attenzione unicamente al *sensu* delle parole, e non alle «cose stesse» che, nella prospettiva fregeana, rimandano invece alla sfera della *Bedeutung* («denotazione»). Ciò evidenzia che, in relazione alla idea di logica, Frege in realtà *tendeva a relegare in secondo piano proprio quel «drittes Reich» che costituisce probabilmente il guadagno teoretico più innovativo della sua*

---

eine diese, der andere jene Vorstellung verbindet, kann auch der eine diesen, der andere jenen Sinn damit verknüpfen. Doch besteht der Unterschied dann doch nur in der Weise dieser Verknüpfung. Das hindert nicht, daß beide denselben Sinn auffassen; aber dieselbe Vorstellung können sie nicht haben. *Si duo idem faciunt, non est idem.* Wenn zwei sich dasselbe vorstellen, so hat jeder doch seine eigene Vorstellung. Es ist zwar zuweilen möglich, Unterschiede der Vorstellungen, ja der Empfindungen verschiedener Menschen festzustellen; aber eine genaue Vergleichung ist nicht möglich, weil wir diese Vorstellungen nicht in demselben Bewußtsein zusammen haben können» (ivi, pp. 26-27).

<sup>123</sup> Ci riferiamo alla linea interpretativa che prende le mosse dall'articolo di D. FØLLESDAL, (*Husserl's Notion of Noema*, in «Journal of Philosophy», 66 (20), 1969, pp. 680-687), al quale si ispirano i lavori di D.W. SMITH e R. MCINTYRE (*Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, D. Reidel, Dordrecht-Boston, 1982). Poiché tuttavia questo accostamento a Frege ha l'esplicita pretesa di coinvolgere l'intera fenomenologia di Husserl e chiama in causa soprattutto il concetto di *noema*, rimandiamo la discussione di queste interpretazioni al quarto capitolo. Per quanto riguarda, più in generale, la relazione tra il pensiero di Frege e quello husserliano richiamiamo, a titolo meramente esemplificativo data la ricchissima letteratura sull'argomento, oltre che alle opere già citate, anche a S. CENTRONE, *Aspette des Psychologismus-Streits: Husserl und Frege über Anzahlen und logische Gesetze*, in Id. (Hg.), *Versuche über Husserl*, Meiner, Hamburg 2013, pp. 65-96; X. VERLEY, *Pensée, symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Dianöia, Chennevières-sur-Marne 2004; R. BRISART (ed.), *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, cit., Paris 2002; E. MELANDRI, *Le Ricerche Logiche di Husserl*, cit., pp. 79-97; D. WELTON, *Frege and Husserl on sense*, in «The Journal of Philosophy», 84 (10), 1987, pp. 535-536; J. DRUMMOND, *Husserl and Frege: Another look at the issue of influence*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 245-265; J.N. MOHANTY, *Dummett, Frege and Phenomenology*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 15 (1), 1984, pp. 79-85.

posizione<sup>124</sup>. In altre parole, nella prospettiva fregeana, *il logico matematico non si interessa primariamente al senso, anzi, il senso non è propriamente il dominio di indagine della logica; e ciò nella misura in cui la Bedeutung (nel senso fregeano di «denotazione») non deve nulla della sua oggettività al senso, al contrario, il senso deriva in ultima istanza la sua oggettività dalla sfera delle «cose stesse», della denotazione. Dal punto di vista di Husserl, come mostreremo via via, la situazione è esattamente rovesciata: l'oggettività delle cose ha la sua condizione di possibilità nell'oggettività del senso. Il senso è primo e fondamentale, ogni posizione di oggettività deve innanzitutto essere descritta come costituzione di senso<sup>125</sup>. La differenza tra i due paradigmi si palesa allora precisamente nell'insistenza di Husserl sulla *continuità tra senso ed intenzionalità*.*

D'altra parte, c'è una importante discrepanza terminologica che segnala appunto questa distanza. Essa rimanda a quella feconda ambiguità tra *Sinn-Bedeutung* e *Sinn-Aktmaterie* che abbiamo già introdotto: nella *I. LU* il concetto di *Sinn* equivale infatti al concetto di *Bedeutung*. Ciò viene esplicitamente rivendicato da Husserl contro la distinzione fregeana, nel § 15: «*Bedeutung* gilt uns ferner als gleichbedeutend mit *Sinn*» (HUA XIX/1, 58). La presa di distanza dalla distinzione di Frege non è dunque questione meramente terminologica, ma rivela, al contrario, la specificità della posizione fenomenologica. La resistenza di Husserl contro la definizione del riferimento oggettuale in termini di *Bedeutung* si spiega con la scelta di preservare senza eccezioni la corrispondenza atto-oggetto, istanza centrale dell'intenzionalismo. Infatti nel § 15 Husserl giustifica il rifiuto di distinguere tra *Sinn* e *Bedeutung* facendo notare che, qualora fosse accettata questa distinzione, espressioni quali «montagna d'oro» e «quadrato rotondo» dovrebbero essere considerate senza *Bedeutung*, in quanto prive di referente (HUA XIX/1, 60). La concezione fregeana della *Bedeutung* romperebbe, secondo Husserl, quella continuità tra intenzione, modo del riferimento e riferimento che regge la struttura essenziale dell'atto discorsivo, e ciò si palesa appunto quando tale concezione sia confrontata con il caso-limite delle *gegenstandlose Vorstellungen*. Il confronto husserliano con Frege incrocia dunque un altro asse, quello delle «rappresentazioni senza oggetto» (o degli «oggetti impossibili»). Sospenderemo quindi momentaneamente il confronto con Frege per seguire questa nuova linea problematica.

---

<sup>124</sup> Per una discussione del rapporto *Sinn/Bedeutung*, e sul primato di quest'ultima nella prospettiva fregeana, con un interessante confronto sulle posizioni di Quine, cfr. S. LAUGIER, «Frege et le mythe de la signification», in J.-F. Courtine (ed.), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1996, pp. 171-193.

<sup>125</sup> Riprendiamo qui le fondamentali considerazioni di L. JOUMIER, «Quel fossé sèpare les logiciens psychologues des mathématiciens», cit., in particolare pp. 82-83. Carlos Lobo ci sembra cogliere in maniera pregnante la continuità teorica tra la disputa sul concetto di definizione e la distanza nel modo di intendere il concetto di *Sinn* allorché afferma che laddove la prospettiva fregeana presuppone la subordinazione della produzione di senso alla produzione di verità, la prospettiva fenomenologica subordina invece la produzione di verità alla produzione di un senso logicamente costituito (C. LOBO, «Logique de la définition», cit., p. 239).

Come è stato da più parti sottolineato<sup>126</sup>, infatti, il problema delle *gegenstandlose Vorstellungen* svolge un ruolo centrale per la ricostruzione della genesi del concetto fenomenologico di intenzionalità, perché traccia il confine tra due posizioni opposte, quella di scuola brentaniana e quella di ascendenza bolzaniana. Le diverse risposte al problema posto da Bolzano<sup>127</sup> nel § 67 della *Wissenschaftslehre* rispecchiano infatti la profonda differenza tra una comprensione intenzionale e una comprensione non-intenzionale della triade rappresentazione-senso-oggetto. Il problema delle «rappresentazioni senza oggetto» è il caso limite che mette alla prova la tenuta stessa di questa struttura. Si tratterà ora di esporre brevemente queste posizioni, tramite un confronto tra Bolzano e Twardowski, i quali costituiscono, insieme a Frege, i due principali riferimenti di Husserl nelle LU.

Nella sua *Wissenschaftslehre*<sup>128</sup>, Bolzano contrappone alla *Vorstellung* intesa in senso mentale-soggettivo la *Vorstellung an sich*, come materia (*Stoff*) logica della prima e irriducibile a questa in ragione del suo statuto di elemento semantico puramente ideale<sup>129</sup>. Bolzano definisce la *Vorstellung an sich* secondo due diverse strategie. In primo luogo, essa è parte o componente dei *Sätze an sich*, cioè delle proposizioni ideali, definite a loro volta in termini puramente negativi, come «was man sich unter einem Satze denkt, wenn man noch fragen kann, ob ihn auch jemand ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, gedacht oder nicht gedacht habe»<sup>130</sup>, dunque sulla base dell'indifferenza all'espressione e all'attività di pensiero. In secondo luogo, la *Vorstellung an sich* può essere definita contrastivamente rispetto alla rappresentazione soggettiva: essa è ciò che resta identico a fronte della molteplicità delle rappresentazioni soggettive, l'identità di senso che non si scompone a fronte delle sue occorrenze soggettive<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit.; ID., *Sens et fonctions de l'intentionnalité dans les Recherches Logiques*, «Studia Phaenomenologica», I (3-4), 2001, pp. 75-101; D. FISSETTE, «Répresentations. Husserl critique de Twardowski», in D. Fissette-S. Lapointe (eds.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Vrin, Paris 2003, pp. 61-92.

<sup>127</sup> Per una ricostruzione del percorso speculativo bolzaniano e del rapporto con la scuola di Brentano e con Husserl cfr. P. BUCCI, *Husserl e Bolzano. Alle origini della fenomenologia*, Unicopli, Milano 2000; C. BEYER, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Phaenomenologica 139, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1996; R.D. ROLLINGER, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Phaenomenologica 150, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999, pp. 70-82.

<sup>128</sup> Sull'idea di *Wissenschaftslehre* in Bolzano cfr. P. BUCCI, *Husserl e Bolzano*, cit., pp. 23-46.

<sup>129</sup> B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, § 48, Bd. I, p. 217: «Die subjective Vorstellung ist also etwas Wirkliches; sie hat zu der bestimmten Zeit, an der sie vorgestellt wird, in dem Subjecte, welches dieselbe sich vorstellt, ein wirkliches Dasein; wie sie denn auch allerlei Wirkungen hervorbringt. Nicht also die zu jeder subjectiven Vorstellung gehörige objective oder Vorstellung an sich, worunter ich ein nicht in dem Reiche der Wirklichkeit zu suchendes Etwas verstehe, welches den nächsten und unmittelbaren Stoff der subjectiven Vorstellung ausmacht». Su questi concetti cfr. C. BEYER, *Von Bolzano zu Husserl*, cit., pp. 57-71.

<sup>130</sup> Ivi, § 19, Bd. I, p. 77.

<sup>131</sup> Ivi, § 48-3), Bd. I, p. 217: «Diese objective Vorstellung bedarf keines Subjectes, von dem sie vorgestellt werde, sondern bestehet – zwar nicht als etwas Seyendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn sein einziges denkendes Wesen sia auffassen sollte, und sie wird dadurch, daß ein, zwei, drei

Il carattere «*an sich*» di tale rappresentazione va inteso in senso forte: mentre infatti ad ogni rappresentazione soggettiva corrisponde una «rappresentazione in sé», vi sono invece *Vorstellungen an sich* prive di corrispondente manifestazione soggettiva<sup>132</sup>. Precisamente sulla base di questa rivendicazione dell'autonomia della «rappresentazione in sé» occorre interpretare il problema delle *gegenstandlose Vorstellungen*: secondo Bolzano, l'idea per la quale ad ogni rappresentazione corrisponderebbe un oggetto dipende semplicemente dall'incapacità di oltrepassare il punto di vista della rappresentazione soggettiva. Il modello semantico bolzaniano è un modello non-referenziale: ciò che propriamente è rappresentato non è l'oggetto, ma appunto il senso, la *Vorstellung an sich* detta anche «*objektiver Begriff*». Ciò spiega per quale motivo Bolzano accolga la possibilità di rappresentazioni senza oggetto. Espressioni quali «Nichts», «*rundes Viereck*», «*goldener Berg*» sono perfettamente ammissibili, indifferentemente dalla possibilità di attribuire ad esse un oggetto corrispondente (e anche indifferentemente ai diversi tipi di “assenza” o “impossibilità” dell'oggetto che si trovano qui assimilati)<sup>133</sup>. In altri termini, nella *Sprachkritik* di Bolzano la scoperta del *Sinn* come entità semantica oggettiva e autonoma corrisponde ad una potenziale occlusione della struttura referenziale del discorso: il discorso non porta direttamente sull'oggettualità (*Gegenständlichkeit*), ma sulla rappresentazione oggettiva, che, in quanto componente del *Satz an sich*, rimanda a sua volta alla sfera della *Wahrheit an sich*<sup>134</sup>.

Tre aspetti del lavoro di Bolzano andranno tenuti presente nella ricostruzione della genesi del concetto fenomenologico di *Sinn*: in primo luogo, come abbiamo sottolineato, egli separa nettamente la sfera della rappresentazione soggettiva dalla sfera del senso (secondo una strategia che ritroveremo anche in Frege); in secondo luogo, sull'altro versante, egli distingue nettamente tra *Vorstellung an sich* e *Gegenständlichkeit*, introducendo una differenziazione che, come stiamo per vedere, risulterà decisiva anche per la strutturazione del discorso intenzionalista; in terzo luogo (un aspetto spesso sottovalutato) egli *estende il limite della pensabilità oltre il limite della non-contraddittorietà*. Infatti, includendo le rappresentazioni come «*rundes Viereck*» nel novero delle rappresentazioni oggettive, egli sta asserendo che la sfera del pensabile oltrepassa la sfera

---

oder mehre Wesen sie denken, nicht vervielfacht, wie die ihr zugehörige subjective Vorstellung nun mehrfach vorhanden ist. Daher die Benennung objectiv».

<sup>132</sup> Sul rapporto tra *subjective Vorstellung*, *Vorstellung an sich* e *Gegenständlichkeit* in Bolzano cfr. C. BEYER, *Von Bolzano zu Husserl*, cit., pp. 72-115.

<sup>133</sup> Ivi, § 67, pp. 304-306. Si veda a proposito di questo problema in Bolzano J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit., pp. 17-41.

<sup>134</sup> Cfr. B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, cit., § 25, p. 112: «Ich verstehe also [...] unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend Jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sey oder nicht».

del puramente logico, e introducendo una distinzione tra la contraddizione logica e l'incompatibilità di senso<sup>135</sup>.

Kasimir Twardowski, esponente della scuola brentaniana, raccoglie la distinzione tra senso (o contenuto) e oggetto. Egli la rielabora tuttavia sulla base di una comprensione intenzionale, dunque tenendo ferma l'esigenza di *referenzialità* come presupposto inderogabile<sup>136</sup>. In questo contesto «intenzionalista», la definizione stessa del concetto di oggetto (*Gegenstand*) verte sulla fondamentale proprietà di essere- o poter-essere-rappresentato (e anche giudicato, desiderato ecc.): l'oggetto è tale nella misura in cui è oggetto dell'attività del soggetto rappresentante<sup>137</sup>. Anche in Twardowski (come in Frege), il *nome* costituisce il paradigma fondamentale della tripartizione strutturale del discorso: i nomi hanno la triplice funzione di testimoniare un *atto psichico del parlante*, risvegliare nell'ascoltatore un determinato *contenuto psichico* (=significato) e nominare *gli oggetti*. Il punto di vista radicalmente intenzionalista di Twardowski vede però nel paradigma nominale anche la più profonda conferma della necessaria e inderogabile

---

<sup>135</sup> Per una lettura complessiva di questo e di altri aspetti innovativi e fecondi – non solo dal punto di vista dello sviluppo della fenomenologia di Husserl – della «logica del senso» di Bolzano rimandiamo a J. BENOIST, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris, 2002. Tutta la prima parte (pp. 31-86) è dedicata alla discussione dell'«universo del senso» nella *Wissenschaftslehre* bolzaniana. Si tenga presente tuttavia che l'accesso di Husserl a Bolzano è mediato dalla fondamentale lettura di Lotze, come Husserl confessa, è solo tramite la peculiare interpretazione lotzeana del concetto di «Idee» che egli giunse a riconoscere la fecondità delle posizioni di Bolzano (cfr. C. ORTIZ HILL, «Abstraction and Idealization in Husserl and Cantor prior to 1895», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege?*, cit., pp. 109-135, p. 130).

<sup>136</sup> Rollinger mette in luce le connessioni tra la filosofia di Bolzano e la scuola di Brentano, sottolineando l'importanza, per la formazione filosofica di alcuni brentaniani, della *Philosophische Propädeutik* di Robert Zimmermann, che riprendeva a sua volta le dottrine bolzaniane assimilandole a quelle di Herbart, in particolare per quanto concerne la netta distinzione tra i concetti e le attività dello spirito (*Tätigkeiten unseres Geistes*). Prima di Husserl, in particolare Benno Kerry e appunto Twardowski recepirono aspetti importanti dalla *Wissenschaftslehre* di Bolzano. Cfr. R. D. ROLLINGER, *Husserl's position in the school of Brentano*, cit., pp. 70-73.

<sup>137</sup> K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894, p. 40: «Das bisher Gesagte zusammenfassend, liesse sich der Gegenstand etwa in folgender Weise beschreiben: Alles, was durch eine Vorstellung vorgestellt, durch ein Urteil anerkannt oder verworfen, durch eine Gemüththätigkeit begehrt oder verabscheut wird, nennen wir Gegenstand. Die Gegenstände sind entweder real oder nicht real, sie sind entweder mögliche oder unmögliche, sie existieren oder existieren nicht. Allen ist gemeinsam, dass sie Object [...] psychischer Acte sein können oder sind, dass ihre sprachliche Bezeichnung der Name [...] ist, und dass sie, als Gattung betrachtet, das summum genus bilden, welches seinen üblichen sprachlichen Ausdruck im „Etwas“ findet. Alles, was im weitesten Sinne „etwas“ ist, heisst zunächst mit Beziehung auf ein vorstellendes Subject, dann aber auch abgesehen von dieser Beziehung „Gegenstand“». [«Riassumendo quanto sinora detto, l'oggetto si lascia descrivere nella maniera seguente: chiamiamo oggetto tutto quanto viene rappresentato per mezzo di una rappresentazione, ammesso o rifiutato tramite un giudizio, desiderato o detestato tramite un'attività dell'animo. Gli oggetti sono reali o meno, possibili o impossibili, esistono o non esistono. Ciò che è comune a tutti è di essere o poter essere oggetto [...] di atti psichici, di avere il nome come proprio contrassegno linguistico e di costituire, considerati in quanto genere, il *summum genus*, che trova la sua espressione nel linguaggio ordinario nel “qualcosa”. Tutto ciò che, in senso allargato, è “qualcosa”, è, in primo luogo in riferimento ad un soggetto rappresentante, ma, in seconda battuta, anche indipendentemente da questa relazione, “oggetto”»].

corrispondenza dell'atto psichico con il suo oggetto<sup>138</sup>. La *Vorstellung* ha nel *Name* il suo corrispettivo linguistico, e a quest'ultimo non può in nessun caso mancare il riferimento ad un oggetto corrispondente. Da ciò emerge il tratto fondamentale della posizione intenzionalista: la referenzialità non viene meno in nessun caso, nemmeno in quello delle cosiddette *gegenstandlose Vorstellungen*. Dal punto di vista intenzionalista non si parlerà allora di «rappresentazioni senza oggetto» ma piuttosto di «oggetti impossibili». La paradossale possibilità di pensare qualcosa come degli «oggetti impossibili» sarà allora radicata nella fondamentale distinzione tra contenuto (*Inhalt*) e oggetto (*Gegenstand*). Twardowski osserva infatti che le parole «*Gegenstand*» e «*Object*» vengono, nell'uso ordinario, intese di volta in volta in due sensi diversi: ora nel senso di ciò che consiste in sé, al quale il rappresentare o il giudicare sono diretti; ora invece nel senso del *Bild* psichico che sta “in” noi, la “quasi-immagine” che sta-per l'oggetto. L'introduzione del termine *Inhalt* serve appunto a superare questa ambiguità tipica del linguaggio ordinario. L'elemento che si trova «*innerhalb*» il soggetto dell'atto di rappresentazione o di giudizio sarà allora definito «contenuto», ovvero, «oggetto immanente» o «intenzionale»<sup>139</sup>. Twardowski aggiunge che questa ambiguità del termine “oggetto” vale, corrispondentemente, anche per il termine “rappresentato” (*vorgestellt*), in quanto con esso si può intendere sia l'oggetto nel primo senso, sia nel secondo. L'obiettivo dello studio di Twardowski è precisamente la distinzione di questi due sensi dell'essere-rappresentato<sup>140</sup>, sulla quale torneremo a breve. Il vero errore dei sostenitori delle cosiddette «rappresentazioni senza oggetto» consisterà allora, secondo Twardowski, nel non cogliere la relazione essenziale che intercorre tra il concetto di *Gegenstand* e il concetto di *Vorstellung*. Ogni rappresentazione rappresenta un oggetto, che esso esista o no, come ogni nome nomina un oggetto, che esso esista o no.

Twardowski riconosce che contro la sua posizione può essere sollevata l'obiezione di sfumare i confini tra esistenza e non-esistenza. Il filosofo polacco risponde che coloro che sollevano questa obiezione sottovalutano la *distinzione tra esistenza tout court ed esistenza intenzionale*: «Der Gegenstand einer Vorstellung, in deren Inhalt widersprechende Merkmale vorgestellt werden, existiere nicht; dennoch werde behauptet, er werde vorgestellt; also existiere

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 10.

<sup>139</sup> Ivi, p. 4. È controverso stabilire se Twardowski riprenda questa netta distinzione tra *Inhalt* e *Gegenstand* dalle lezioni viennesi di Brentano (come sostiene R.D. ROLLINGER, *Brentano's Psychology and Logic and the Basis of Twardowski's Theory of Presentations*, in «The Baltic International Yearbook of cognition, Logic and Communication», IV, 2009, pp. 1-23, p. 11), o se invece fu fondamentale per lo sviluppo della posizione di Twardowski la mediazione di Höfler e Meinong (A. HÖFLER, *Logik*, unter Mitw. A. Meinong, Tempsky Verlag, Wien 1890, abbondantemente citato nel saggio di Twardowski), come sostiene D. JACQUETTE, *The Origins of Gegenstandstheorie: Immanent and Transcendent Intentional Objects in Brentano, Twardowski, and Meinong*, in “Brentano Studien”, 3, 1990/1991, pp. 177-202, p. 178.

<sup>140</sup> K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, cit., p. 4.

er doch, und zwar als vorgestellter Gegenstand»<sup>141</sup>. L'esistenza dell'oggetto in quanto rappresentato è «esistenza fenomenale, intenzionale» che consiste «unicamente e solamente nell'essere-rappresentato»<sup>142</sup>. A questo punto egli introduce, tramite un riferimento alla scolastica medievale, un'osservazione che risulta particolarmente significativa per comprendere l'allargamento che il concetto di «contenuto intenzionale» apporta alla sfera del pensabile e la relazione di tale sfera con quella del propriamente logico. Gli scolastici, sostiene Twardowski, avevano riconosciuto la proprietà caratteristica di essere-rappresentati degli oggetti che non esistono. Solo che, in quel contesto, ci si limitava agli oggetti possibili, privi di contraddizioni interne, e si lasciavano fuori gioco gli oggetti impossibili. Ma non si vede perché essi debbano restare esclusi: in molti casi la contraddizione tra le determinazioni non viene immediatamente riconosciuta. Anzi, queste stesse determinazioni possono essere contraddittorie proprio nella misura in cui sono riferite ad un oggetto, mentre, se ci atteniamo al contenuto della rappresentazione, esse vi sono rappresentate ma non sono le determinazioni *del* contenuto<sup>143</sup>. Dunque, secondo Twardowski, non ha senso parlare di «rappresentazioni senza oggetto», ma solo di rappresentazioni il cui oggetto non esiste *in senso proprio*. Non si dà infatti rappresentazione che non rappresenti qualcosa come oggetto, e non può darsi.

Il mantenimento dell'esigenza di referenzialità caratteristico della posizione intenzionalista di Twardowski è dunque particolarmente “costoso” dal punto di vista ontologico, nella misura in cui conduce alla distinzione tra due sensi del termine “esistenza” (*Existenz*): la distinzione tra una esistenza immanente (*In-existenz*) e una esistenza reale (*wirkliche Existenz*). Rielaborato in versione intenzionalista, il senso come *Inhalt* diviene supporto che garantisce l'inderogabile riferimento all'oggetto. Corrispondentemente, l'eccezionale allargamento della portata del concetto di *Gegenstand*, che travalica i confini della contraddizione logico-formale, poggia precisamente sulla scoperta di questo “terzo” che è immanente alla soggettività rappresentante. Il *Sinn* come *Inhalt* si trova però, rispetto alla posizione bolzaniana, deprivato della dimensione di oggettività puramente ideale e sembra essere assimilabile ad una componente dipendente dalla

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 24: «L'oggetto di una rappresentazione nel cui contenuto sono rappresentate connotazioni contraddittorie, non esisterebbe; si afferma nondimeno che esso sia rappresentato; dunque esso esisterebbe e precisamente in quanto oggetto rappresentato».

<sup>142</sup> Ivi, p. 25.

<sup>143</sup> Cfr. *ibidem*: la distinzione tra rappresentazioni di oggetti possibili e di oggetti impossibili consiste dunque in una differenza di giudizio. Nel secondo caso, semplicemente, l'esistenza dell'oggetto è lasciata in sospeso, senza giudicare su di essa, e anche qualora si giudichi «questo oggetto è impossibile», l'oggetto viene appunto rappresentato, perché il giudizio possa essere effettuato. A ben vedere precisamente qui si palesa anche una distinzione decisiva tra la classe delle rappresentazioni e la classe dei giudizi: al contrario dei giudizi, le rappresentazioni non implicano l'alternativa tra l'ammissione o il rifiuto dell'esistenza dell'oggetto (cfr. anche ivi, pp. 26-27).

realtà psichica del soggetto rappresentante<sup>144</sup>. Come è stato già evidenziato da numerosi studi, e come vedremo anche in seguito, Husserl non mancherà di riconoscere ed esplicitare soprattutto i limiti della posizione di Twardowski, recuperandone invece (spesso in maniera implicita) le potenzialità nel corso del decennio successivo alla pubblicazione delle LU<sup>145</sup>.

Eppure già all'interno delle LU questi elementi decisivi per la scoperta fenomenologica del senso sono pienamente acquisiti e si concretizzano in una paradossale fusione tra i due contrapposti paradigmi, quello intenzionale di Twardowski e quello logico-semanticamente di Bolzano. La fenomenologia delle LU si colloca precisamente su questo confine, a questo incrocio tra Brentano e Bolzano, o, con le parole di Benoist, «entre acte et sens»<sup>146</sup>. *Il concetto fenomenologico di Sinn, a partire dal suo emergere nelle LU, muove da una paradossale ma feconda ambivalenza: esso getta le sue radici, da una parte, in una comprensione puramente logico-semanticamente della struttura del discorso, dall'altra, in una descrizione di questa stessa struttura in termini di coscienza intenzionale.* Da Bolzano, Husserl riprende la necessità di distinguere nettamente tra *subjektive Vorstellung* e *Vorstellung an sich*, dunque, tra la comprensione del senso come entità ideale obbiettiva, radicalmente distinta dalla sfera del rappresentare soggettivo e compresa come materia (*Stoff*) logica dello stesso. Da Twardowski, Husserl accoglierà la centralità dell'istanza di referenza e dunque il carattere intenzionale di direzionalità all'oggetto proprio di ogni atto, ma soprattutto il carattere del tutto peculiare della relazione intenzionale, che *travalcia i limiti tradizionali del concetto di relazione*<sup>147</sup>, *fondato sull'esistenza in senso proprio dei termini.*

Fare chiarezza sul concetto fenomenologico di intenzionalità implica quindi una ricognizione delle differenti istanze, provenienti da queste due tradizioni, che vengono accettate

---

<sup>144</sup> La posizione di Twardowski su questo punto appare controversa. Egli sembra consapevole di questo pericolo, ma privo della strumentazione teoretica adeguata per sfuggirvi, come risulta evidente in particolare dalla messa in guardia del § 12, intitolato *Das Verhältnis des Vorstellungsgegenstand zum Vorstellungsinhalt*. In questo paragrafo Twardowski pone la questione del rapporto tra oggetto e contenuto della rappresentazione e rifiuta la soluzione tipica di una «psicologia primitiva» che vedrebbe in questo rapporto una forma di «raffigurazione psichica» (ivi, pp. 67-68). Tuttavia non ci sembra che Twardowski riesca a liberarsi del tutto di questo tipo di interpretazione, soprattutto se si prende in considerazione il fatto che tale rifiuto contraddice esplicitamente la definizione di contenuto e oggetto intenzionale data dallo stesso Twardowski nel § 4. Su tale aspetto, tuttavia, torneremo a breve.

<sup>145</sup> Per una panoramica complessiva sul rapporto tra il pensiero di Twardowski e la fenomenologia di Husserl cfr. J. CAVALLIN, *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Phaenomenologica 142, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1997; J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit., pp. 173-216.

<sup>146</sup> Riprendiamo qui il titolo di un volume (già citato) di Jocelyn Benoist, che sintetizza efficacemente tutta la sua interpretazione della teoria husserliana del significato (J. BENOIST, *Entre acte et sens*, cit., pp. 9-29).

<sup>147</sup> Twardowski insiste sulla *necessaria relazione dell'atto psichico con il suo oggetto. Non deve sorprendere, scrive, che si parli di relazione tra due termini dei quali uno esiste e l'altro, eventualmente, no, dal momento che la relazione non è intaccata dall'esistenza o meno di uno dei due* (cfr. ivi, p. 27). Sul problema della metamorfosi del concetto di relazione ingenerata dalla scoperta della intenzionalità torneremo più approfonditamente alla fine di questo capitolo.



o rigettate dall'Husserl delle LU; da tale ricognizione dovrà altresì risultare una caratterizzazione del concetto fenomenologico di  $Sinn_1 (=Bedeutung)$  all'interno dell'opera del 1901, a partire dalla fondamentale analisi del «*sinnbelebter Ausdruck*» nella I. LU.

### **1.2 Il senso come *Bedeutung* e la fusione dei paradigmi nella I. LU**

Il carattere «animato dal senso» dell'espressione è dato dal fatto che mentre esperiamo (*erleben*) la rappresentazione verbale, non viviamo (*leben*) nella rappresentazione (*Vorstellen*) della parola ma nell'effettuazione del suo senso, del suo significato<sup>148</sup>. La funzione della parola (del segno) è dunque, al contempo, di suscitare in noi l'atto che conferisce il senso e di rinviare a ciò che in esso è inteso, nella misura in cui, nel contesto dell'intenzione significativa, «tutto il nostro interesse è diretto all'oggetto che in essa viene inteso» (RL I, 369). Husserl tuttavia mette in guardia dal considerare tale rinvio come un «mero fatto oggettivo»: l'essere-espresso, piuttosto, è un «momento» dell'«unità vissuta tra il segno ed il designato»<sup>149</sup>. In tale precisazione comincia ad emergere la peculiarità del nesso tra *Sinn* e intenzionalità: pur mantenendo la tripartizione fondamentale già incontrata in Bolzano, in Frege e in Twardowski (con le già illustrate differenze tra i diversi modi di intendere tale struttura), Husserl la reinterpreta come attraversata dal nesso «vivificante» dell'*Erlebnis*.

La struttura di rimando del fenomeno espressivo, proprio in quanto animata, vivificata dal nesso intenzionale è irriducibile alla «*geregeltten Ablenkung des Interesses von dem einen auf das andere*» (HUA XIX/1, 46). Il carattere espressivo non è un «dato di fatto», la struttura di rimando non è una proprietà obbiettiva della cosa-segno – piuttosto, dimensione strutturale di rimando e dimensione intenzionale *coincidono* nell'atto espressivo<sup>150</sup>. Il sorgere dell'espressione come «animata dal senso» corrisponderà allora ad una precisa *modificazione intenzionale*: la rappresentazione intuitiva del segno subisce una «essenziale modificazione fenomenale», per la quale essa assume il «carattere intenzionale» di espressione significativa<sup>151</sup>. Al contrario di quanto

---

<sup>148</sup> «[W]ährend wir die Wortvorstellung erleben, leben wir doch ganz und gar nicht im Vorstellen des Wortes, sondern ausschließlich im Vollziehen seines Sinnes, seines Bedeuten» (HUA XIX/1, 46).

<sup>149</sup> «[V]ielmehr ist das Ausdruck-sein ein deskriptives Moment in der Erlebniseinheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem» (HUA XIX/1, 46; RL II, 369).

<sup>150</sup> Su questo aspetto, e più in generale sulla teoria husserliana del significato nella I. LU, cfr. ad es. J. BENOIST, «Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation», in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 17-35; R. BERNET, *Husserl's Theory of Signs Revisited*, in R. Sokolowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Catholic University of America Press, Washington DC 1988, pp. 1-24; D. WELTON, *The Origin of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, *Phaenomenologica* 88, Martinus Nijhoff, Den Haag 1983, pp. 8-48; R. SOKOLOWSKI, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Northwestern University Press, Evanston 1974, pp. 111-123; J.N. MOHANTY, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, *Phaenomenologica* 14, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 8-53; J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967.

<sup>151</sup> «[D]ie anschauliche Vorstellung, in welcher sich die physische Worterscheinung konstituiert, erfährt eine wesentliche phänomenale Modifikation, wenn ihr Gegenstand die Geltung eines Ausdrucks

avviene in Frege e Bolzano, la struttura del discorso rivela, analizzata fenomenologicamente, un nesso intrinseco tra l'intenzionalità che lo attraversa e la dimensione di senso che lo anima<sup>152</sup>. Nella fenomenologia, *l'intenzionalità ha una dimensione strutturale-strutturante, e il senso emerge solamente nel contesto di un nesso vivente, di una unità vissuta-esperita*<sup>153</sup>. Ciò spiega anche la centralità della nozione di atto per la descrizione fenomenologica<sup>154</sup>. Occorre insistere su questo radicamento intenzionale del significato ideale perché soltanto da questa prospettiva è possibile comprendere come Husserl possa affermare che *le forme logiche fondamentali non sono altro che i caratteri tipici degli atti e delle loro forme di concatenamento*. È chiaro tuttavia come questa impostazione, mentre permette ad Husserl di smarcarsi da qualsiasi posizione ingenuamente oggettivistica, implichi a sua volta un radicale ripensamento dello statuto dell'atto stesso: dovrà esserci «un certo carattere comune che ritroviamo dappertutto nei vissuti singolari», una struttura intesa come «schema operativo» che permetta di fissare un'*a priori*.

In rapporto a questo, emerge il secondo versante dell'operazione husserliana: *il carattere intrinseco del nesso tra senso e intenzionalità d'atto non può e non deve intaccare l'idealità e l'autonomia del senso*<sup>155</sup>. Nel § 11, «alla considerazione soggettiva subentra la considerazione oggettiva», nel contesto della quale Husserl, coerente in questo con le istanze della *Sprachanalytik* bolzaniana, preserva il carattere puramente ideale del momento di senso:

Die Idealität des Verhältnisses zwischen Ausdruck und Bedeutung zeigt sich in Beziehung auf beide Glieder sofort daran, daß wir, nach der Bedeutung irgendeines Ausdrucks (z. B. *quadratischer Rest*) fragend, unter Ausdruck selbstverständlich nicht dieses *hic et nunc* geäußerte

---

annimmt. Während das an ihr, was die Erscheinung des Gegenstandes ausmacht, ungeändert bleibt, ändert sich der intentionale Charakter des Erlebnisses» (HUA XIX/1, 47; RL II, 307).

<sup>152</sup> Seppure infatti la dimensione dell'intenzione discorsiva sia presente anche nelle versioni più tarde del modello fregeano (nel concetto di *Absicht beim Sprechen*), essa viene nondimeno relegata da Frege nella sfera dell'extra-linguistico, in quanto connotata in termini puramente psicologici. Cfr. J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit., pp. 62-63.

<sup>153</sup> Cfr. R. BERNET, *Bedeutung und intentionales Bewusstsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens*, in «Phänomenologische Forschung», 8, 1979, pp. 31-64: «Der Husserlsche Ansatz zu einer phänomenologischen Bedeutungstheorie charakterisiert sich wesentlich dadurch, dass er in der Analyse sowohl des Verstehens sprachlicher Ausdrücke als auch ihres referentiellen Verweises auf eine funktionale Beschreibung des *intentionalen Bewusstseins* recurriert» (p. 46).

<sup>154</sup> «[A]lle Gegenstände und gegenständlichen Beziehungen für uns nur sind, was sie sind, durch die von ihnen wesentlich unterschiedenen Akte des Vermeinens, 'in' denen sie uns vorstellig werden, in denen sie eben als gemeinte Einheiten uns gegenüberstehen. Für die 'rein phänomenologische' Betrachtungsweise gibt es nichts als Gewebe solcher intentionaler Akte» (HUA XIX/1, 48).

<sup>155</sup> Cfr. V. DE PALMA, «Husserls Phänomenologische Semiotik», in V. Mayer (Hg.), *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 43-59: «Husserl unterscheidet auf der *Aktseite* Ausdruckserscheinung, Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung, auf der *Inhaltseite* Ausdruck, intendierende bzw. erfüllende Bedeutung und Gegenstand. Die Akte sind real, subjektiv und verschieden. Der Inhalt ist ideal, objektiv und identisch, d. h. er kann unter verschiedenen Umständen und von verschiedenen Personen als derselbe erkannt werden. (Dabei kann der Gegenstand eines Ausdrucks sowohl real (wie "dieser Tisch"), als auch ideal sein (wie "die Zahl 2"), ist aber als immer wieder identifizierbar stets von einer gewissen Idealität)» (p. 47).

Lautgebilde meinen, den flüchtigen und identisch nimmer wiederkehrenden Schall. Wir meinen den Ausdruck *in specie*. Der Ausdruck *quadratischer Rest* ist identisch derselbe, wer immer ihn äußern mag. Und wieder dasselbe gilt für die Rede von der Bedeutung, die also selbstverständlich nicht das bedeutungsverleihende Erlebnis meint. (HUA XIX/1, 47-48)<sup>156</sup>

Mentre dunque, da una parte, Husserl rileva la continuità e l'essenzialità del nesso tra l'atto intenzionale significante e l'emergere della componente di senso che inerisce all'espressione, dall'altra, egli rivendica la possibilità e la necessità di distinguere il significato come unità ideale obbiettiva dai vissuti soggettivi ad esso inerenti. «In dieser identischen Bedeutung [...] ist von einem Urteilen und Urteilenden schlechterdings nichts zu entdecken», il *Sachverhalt* in esso espresso è una «*Geltungseinheit*», ciò che nell'enunciato si enuncia è «schlechterdings nichts Subjektives» (HUA XIX/1, 49-50). Questo, si noti bene, accade per qualsiasi enunciato, anche quando ciò che dice è falso o addirittura assurdo. In altri termini, come abbiamo visto, l'idealità del senso è, ove intesa nel senso più radicale, indifferente alla verità/falsità dell'enunciato e persino alla contraddittorietà logica: anche nei casi estremi del tipo “quadrato rotondo” o “montagna d'oro” possiamo distinguere il contenuto ideale, cioè il significato dell'espressione, dal fluire soggettivo degli atti<sup>157</sup>. Se dunque l'atto deve essere inteso come *unità esperita-vissuta* e l'espressione è animata *intrinsecamente* dal senso *in quanto* attraversata da tale *unità vissuta*, nondimeno, «während dieser subjektive Akt kundgegeben ist, ein Objektives und Ideales zum Ausdruck gebracht» (HUA XIX/1, 51)<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> «L'idealità del rapporto tra espressione e significato, in riferimento ad entrambi, si rivela immediatamente nel fatto che, se ci poniamo il problema del significato di un'espressione qualsiasi (ad esempio *resto quadratico*) non intendiamo ovviamente come espressione questa formazione fonetica pronunciata *hic et nunc*, questo suono fuggevole che non ritorna mai identico. Intendiamo l'espressione *in specie*. L'espressione *resto quadratico* rimane identica a se stessa, indipendentemente da chi la pronuncia. E ciò sarà vero anche se parliamo del *significato*: in tal caso ovviamente noi non intendiamo il vissuto che conferisce il significato» (RL I, 309). Sulle radici lotzeane e, indirettamente, bolzaniane, di questo concetto di significato ideale come *Spezies* cfr. C. BEYER, *Von Bolzano zu Husserl*, cit., pp. 131-171.

<sup>157</sup> «[U]nterscheiden wir von den flüchtigen Erlebnissen des Fürwahrhaltens und Aussagens ihren idealen Inhalt, die Bedeutung der Aussage als die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Als Identisches der Intention erkennen wir sie auch jeweils in evidenten Akten der Reflexion; wir legen sie nicht willkürlich den Aussagen ein, sondern finden sie darin» (HUA XIX/1, 50). [«Anche in questi casi [“quadrato rotondo”, “montagna d'oro”], noi distinguiamo dai vissuti fuggevoli dell'assumere-come-vero e dell'atto di enunciare il loro contenuto ideale. Il loro significato come unità nella molteplicità. Noi riconosciamo ogni volta questo significato come elemento identico dell'intenzione anche negli atti evidenti della riflessione; non lo introduciamo arbitrariamente negli enunciati, ma lo ritroviamo in essi» (RL II, 311)]. È possibile qui riconoscere l'estensione della sfera del pensabile oltre i limiti della sfera del puramente logico che abbiamo già incontrato nella impostazione bolzaniana del problema e che costituisce anche, per Husserl, il punto di partenza per la costruzione della logica trascendentale fenomenologica [cfr. *infra*, Conclusione, Appendice].

<sup>158</sup> «Mentre viene reso noto questo atto soggettivo, viene portato ad espressione qualcosa di ideale e di oggettivo» (RL II, 312).

Nel § 12 Husserl affronta la distinzione tra il senso e l'oggettualità (*Gegenständlichkeit*): «jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch über Etwas». Il significato è «ciò che l'espressione vuol dire», mentre l'oggettualità è «ciò *su* cui l'espressione dice». Ribadendo quindi la posizione fondante dell'intero discorso sul senso, Husserl sottolinea che l'oggetto (*Gegenstand*) non coincide mai con il significato (*Bedeutung*)<sup>159</sup>. La strategia husserliana per far emergere la distinzione tra senso e oggettualità utilizza una *Vergleichung* analoga a quella che abbiamo già incontrato in Frege: molteplici espressioni possono avere infatti lo stesso significato, ma oggetti diversi, e, viceversa, possono avere significati diversi pur riferendosi al medesimo oggetto<sup>160</sup>. Espressioni quali “il vincitore di Jena-il vinto di Waterloo”; “il triangolo equilatero-il triangolo equiangolo” saranno definite da Husserl come «espressioni equivalenti». Accanto a questa inderogabile distinzione tra senso e oggetto, tra i due «sussiste un nesso molto stretto», infatti «ein Ausdruck nur dadurch, daß er bedeutet, auf Gegenständliches Beziehung gewinnt» il che significa che «der Ausdruck bezeichne (nenne) den Gegenstand mittels seiner Bedeutung» (HUA XIX/1, 54)<sup>161</sup>. Questa affermazione, che chiarisce il rapporto tra senso e oggettualità, sembra a prima vista concordare con quella di Frege, e nondimeno è attraversata da una non trascurabile difficoltà che si concentra nella differente interpretazione di questo «*mittels*». L'intenzionalismo husserliano intende la funzione di “mediazione” del *Sinn* in maniera radicalmente distinta dal logicismo fregeano.

Per comprendere la portata di questa divergenza occorrerà riferirsi alla definizione del senso come «modo dell'essere-dato dell'oggetto». Infatti, il concetto di “modo” o “modalità” è ben presente, come abbiamo visto, anche nel modello fregeano: il *Sinn* di Frege contiene «die Art des Gegebenseins des Gegenstandes», sicché la relazione senso-oggettualità si configura come rapporto tra una molteplicità di “modi dell'essere-dato” possibili e un identico punto centrale di referenza<sup>162</sup>. Quando Frege definisce il senso come «modo dell'essere-dato dell'oggetto», l'oggettività del senso discende dall'oggetto *simpliciter*, in quanto esistente indipendentemente dal modo di dicità: definire il senso come «modo dell'essere-dato» significa riportare la nozione di senso all'oggetto la cui realtà è già sempre presupposta e indipendente dal senso stesso. Per Frege, in ultima istanza, l'oggettività del senso rimanda essenzialmente alla sua determinabilità

---

<sup>159</sup> Husserl si ricollega anche, pur senza citarlo in questo contesto, alla terminologia di Twardowski: se ci riferiamo infatti agli «atti psichici» come «rappresentazioni», troveremo in esse una corrispondente distinzione tra *Inhalt* e *Gegenstand* (cfr. HUA XIX/1, 52).

<sup>160</sup> «[M]ehrere Ausdrücke dieselbe Bedeutung, aber verschiedene Gegenstände, und wieder, [...] sie verschiedene Bedeutungen, aber denselben Gegenstand haben können» (HUA XIX/1, 52; RL II, 312)].

<sup>161</sup> «[un'espressione [...] acquista un riferimento all'oggetto solo per il fatto che essa significa, e quindi si dice giustamente che l'espressione designa (denomina) l'oggetto *per mezzo* del suo significato» (RL II, 313)].

<sup>162</sup> Come vedremo in seguito, questa caratterizzazione, rielaborata e approfondita, resterà costante per tutto il successivo sviluppo del pensiero di Husserl e sarà decisiva per la strutturazione del noema in *Ideen*.

in termini di condizione di verità, ciò che identifica un senso non è la rappresentazione mentale corrispondente, ma l'insieme delle identificazioni o differenziazioni che esso implica a livello della denotazione. Le condizioni di verità rimandano dunque in ultima istanza alla sfera della «denotazione»<sup>163</sup>.

Per Husserl la definizione del *Sinn* come «Art des Gegebenseins» significa al contrario che non c'è senso (e, a maggior ragione, senso logicamente valido) che non rimandi ad una donazione originaria nella coscienza. *Husserl assegna al senso una sua propria "oggettività" che non discende dalla sfera del riferimento oggettuale. Il senso è identificabile nel contesto di una variazione riferita ad una molteplicità di rappresentazioni soggettive. Il soggetto si trova allora confrontato con una serie di restrizioni che non rimandano alla sfera della oggettualità, ma sono proprie della sfera del senso in quanto tale.* Nella misura in cui è dotato di una sfera di oggettività autonoma, il senso costituisce anche un campo di ricerca logico autonomo e primordiale: «le sens husserlien est objectif en lui-meme et fonde meme l'objectivité de toute réalité extra-sémantique»<sup>164</sup>. In Husserl troviamo dunque una «grammatica pura logica» come «logica del senso»: essa indaga la «composizione dei pensieri», cioè enuclea precisamente quelle restrizioni «oggettive» afferenti alla sfera del senso, quelle leggi di compatibilità o incompatibilità pre-logica che permettono a diversi sensi di combinarsi o meno in un senso unitario. Si tratta, a questo livello, di distinguere puramente senso e non-senso (*Unsinn*), restando al di qua del piano della verità<sup>165</sup>.

Per questa dottrina non c'è equivalente nel pensiero fregeano, nella misura in cui quest'ultimo è costantemente orientato alla verità, e dunque alla «denotazione»: per Frege si tratta sempre di riportare il «pensiero» (*Gedanke*) (il «senso» della proposizione) al suo *valore di verità*. Quando Frege definisce il senso come ciò che contiene «la maniera dell'essere-dato dell'oggetto», tale *Gegebensein* non è da intendersi come una *Gegebenheitsweise* fenomenologica: il *Sinn* di Frege è piuttosto una maniera di presentarsi obbiettivamente dell'oggetto, che esclude ogni continuità con l'intendere soggettivo. Frege radica l'oggettività del senso sul versante della «denotazione», ancorando la validità del senso al valore di verità. Ma, di contro, *il senso è indifferente alla verità, esso cioè "esiste" o "si dà" indifferentemente rispetto a verità e falsità*,

---

<sup>163</sup> Sandra Laugier sfuma questa posizione, parlando piuttosto di un «osciller [...] entre l'idée que la dénotation est un objet indépendant, et l'idée que le sens, étant lui-meme un objet, est un accès à la référence, un mode de donation de la dénotation» (S. LAUGIER, *Frege et le mythe de la signification*, cit., p. 182). Ci sembra tuttavia di poter asserire, d'accordo con altri interpreti (cfr. *infra*, n. 96), che in Frege, almeno per quanto concerne il punto di vista del discorso teoretico in senso pregnante, questa oscillazione si risolve in favore del primato della denotazione.

<sup>164</sup> L. JOUMIER, «Quel fossé sèpare les logiciens psychologues des mathématiciens», cit., p. 88.

<sup>165</sup> Sul concetto di «grammatica pura logica», dispiegato nella IV. LU cfr. J. BENOIST, «Grammatik und Intentionalität», in V. Mayer (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, cit., pp. 123-138; Id., *Les Recherches Logiques de Husserl. Le catégorial, entre grammaire et intuition*, in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 33-63; R. SOKOLOWSKI, *Grammatik und Denken*, in «Phänomenologische Forschungen», 21, 1988, pp. 31-50.

che gli corrisponda o meno una denotazione (paradosso degli oggetti impossibili o delle rappresentazioni senza oggetto). Per questa ragione, secondo Husserl l'atto del significare è la maniera determinata dell'intendere l'oggetto: questa maniera dell'intendere significante, e con essa il significato, possono variare di contro al permanere costante del riferimento oggettuale<sup>166</sup>. Vi è dunque una correlazione intrinseca e ineliminabile tra la «maniera determinata dell'intendere» intrecciata all'«atto del significare» e le variazioni del «significato stesso» rispetto ad un riferimento oggettuale costante. È forse solo a questo livello che comincia ad emergere anche tutta l'originalità della comprensione fenomenologica del concetto di *Sinn* come concetto intenzionale, nonché la portata innovativa del discorso sul nesso intrinseco tra intenzione e senso nel contesto dell'unità vissuta-esperita dell'atto. Si tratta allora di insistere su tale innovazione specificamente fenomenologica: *il senso come unità ideale oggettiva è al contempo intrinsecamente intrecciato al modo dell'intendere che procede dal nesso intenzionale "vivificante"*<sup>167</sup>.

Come è stato mostrato, dalla lettura della I. LU emerge innanzitutto la centralità della referenzialità: Husserl tende a mantenere il primato della dimensione referenziale dell'atto linguistico, del necessario riferimento all'oggetto: l'espressione si riferisce sempre ad un oggetto, solo che tale riferimento può essere «realizzato» o «non-realizzato»<sup>168</sup>. Anche Frege mantiene la

---

<sup>166</sup> «[E]s sei der Akt des Bedeutens die bestimmte Weise des den jeweiligen Gegenstand Meinens [...] diese Weise des bedeutsamen Meinens und somit die Bedeutung selbst bei identischer Festhaltung der gegenständlichen Richtung wechseln kann» (HUA XIX/1, 54-55).

<sup>167</sup> Come riassume efficacemente Mohanty, «For Husserl intentionality derives from intentionality» (J. N. MOHANTY, «Husserl's Thesis of the Ideality of Meaning», in Id. (ed.), *Reading on Edmund Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 76-82, p. 79).

<sup>168</sup> «Er [der Ausdruck] meint etwas, und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches. Dieses Gegenständliche kann entweder vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtigt erscheinen (z. B. im Phantasiebilde). Wo dies statthat, ist die Beziehung auf die Gegenständlichkeit realisiert. Oder dies ist nicht der Fall; der Ausdruck fungiert sinnvoll, er ist noch immer mehr als ein leerer Wortlaut, obschon er der fundierenden, ihm den Gegenstand gebenden Anschauung entbehrt. Die Beziehung des Ausdrucks auf den Gegenstand ist 'jetzt insofern unrealisiert, als sie in der bloßen Bedeutungsintention beschlossen ist. Der Name beispielsweise nennt unter allen Umständen seinen Gegenstand, nämlich sofern er ihn meint. Es hat aber bei der bloßen Meinung sein Bewenden, wenn der Gegenstand nicht anschaulich I dasteht und somit auch {[At nicht als genannter (d. i. als gemeinter) dasteht. Indem sich die zunächst leere Bedeutungsintention erfüllt, realisiert sich die gegenständliche Beziehung, die Nennung wird eine aktuell bewußte Beziehung zwischen Namen und Genanntem» (HUA XIX/1, 44). [«Essa *intende* riferendosi nello stesso tempo ad un'oggettualità. Questa oggettualità può apparire, in virtù delle intuizioni di accompagnamento, attualmente presente o almeno presentificata (ad esempio nelle immagini della fantasia). Quando ciò si verifica, il riferimento all'oggettualità è realizzato. *Oppure* ciò non accade; l'espressione funge significativamente e resta sempre qualcosa di più che un vuoto complesso fonetico, anche se resta priva dell'intuizione fondante, dell'intuizione che conferirebbe ad essa l'oggetto. Ora, il riferimento dell'espressione all'oggetto è non-realizzato, in quanto esso è incluso nella mera intenzione significante. Il *nome*, ad esempio, denomina in ogni circostanza il suo oggetto, in quanto lo *intende*. Ma esso non è altro che mera intenzione quando l'oggetto non è intuitivamente presente e quindi non c'è come oggetto denominato (cioè "inteso"). Non appena la *vuota* intenzione in quanto significante si riempie, il riferimento all'oggetto si realizza, la denominazione diventa una relazione attualmente presente alla coscienza tra nome ed oggetto denominato» (RL I, 304)].

referenzialità come presupposto ineludibile, ma solo limitatamente al «discorso teoretico»<sup>169</sup>. Tuttavia, il concetto fregeano di «presupposto di referenzialità» resta del tutto esteriore ad una comprensione intenzionale del riferimento oggettuale. La distinzione fregeana tra senso e oggetto non precede, ma piuttosto si fonda su una ontologia: la referenza è appunto *un presupposto*<sup>170</sup>. In rapporto a ciò emerge allora l'impatto della posizione di Twardowski (e in generale della scuola di Brentano) sul concetto di *Sinn* sviluppato da Husserl: centrando la definizione dell'oggetto sulla sua possibilità di essere-rappresentato, Twardowski fornisce l'idea di una radicale inseparabilità dell'oggetto dall'attività del soggetto rappresentante, che si ritraduce in termini fenomenologici nella centralità dell'*atto significante*. A questo livello si consuma uno dei principali aspetti di quella «creazione concettuale» che è l'intenzionalità fenomenologica: il concetto di *Art des Gegebenseins* viene ritradotto da Husserl in termini intenzionali, dando luogo ad un *concetto di senso che è inseparabile dalla comprensione intenzionale della coscienza*. La «maniera di datità» dell'oggetto non è un *datum*, ma il portato dell'intenzionalità stessa, ciò che rivela il carattere intenzionale della coscienza, cioè l'inscindibilità della relazione tra coscienza e oggetto. Da un punto di vista fenomenologico, il senso non è e non può essere «modo dell'essere dato» senza essere «maniera dell'intendere»: esso è *allo stesso tempo* radicato nell'atto del significare e colto oggettivamente come unità ideale espressa in tale atto. Atto, senso e oggettualità stanno l'un l'altro in un rapporto di co-originarietà che li rende inseparabili e distinti, e ciò precisamente nella misura in cui l'«oggettività» che spetta al senso è quella di un *modus*, necessariamente radicato in una presa-di-mira (*Meinung*) corrispondente, ma irriducibile ad essa: per Husserl, il senso è un modo dell'oggettualità di essere-data, ma solo nella misura in cui l'oggettualità è sempre e non può che essere oggettualità presa-di-mira. La «oggettività» del senso non può dunque essere fondata nella presupposta *Wirklichkeit* dell'oggetto, eppure non si riduce nemmeno a mera «prospettiva» soggettiva.

---

<sup>169</sup> Cfr. J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit., pp. 43-66. Particolarmente significativo, per chiarire ulteriormente questa distanza tra le due posizioni, è il fatto che per Frege non si dia propriamente senso nel caso di espressioni che esulano dalla sfera della teoresi. Così il «senso» di una espressione poetica non sarebbe propriamente un senso, in quanto privo di oggettività sarebbe piuttosto assimilato ad una pura fluttuazione soggettiva. Al contrario, per Husserl, il senso oggettivo è rilevabile ovunque ci troviamo di fronte ad un'espressione, dunque anche nel caso, ad esempio, della letteratura e della poesia.

<sup>170</sup> Ivi, pp. 62-64. Joumier sintetizza asserendo che il dissidio tra i due si rivela essere in ultima istanza ontologico: mentre l'oggettività del senso fregeano poggia su una posizione ontologica pre-determinata, l'«oggettività» del senso husserliano precede e definisce la possibilità stessa di una *onto-logia* (L. JOUMIER, «Quel fossé sèpare les logiciens psychologues des mathématiciens», cit., p. 91). Cfr. anche B. SMITH, *Frege and Husserl: the Ontology of Reference*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 9 (2), 1978, pp. 111-120. Ciò pare anticipare gli sviluppi successivi del pensiero husserliano, e segnala certamente la continuità tra l'emergere del concetto propriamente fenomenologico di senso, nella sua relazione determinata all'intenzionalità, e il passaggio husserliano alla filosofia trascendentale, che prenderemo in analisi nei prossimi capitoli.

Il senso costituisce dunque, in Husserl come in Frege, il *modo* ed il *mezzo* del riferimento all'oggetto, ma, nei due modelli, esso svolge tale ruolo in maniera completamente differente: nelle LU il senso è, per così dire, *pura intenzionalità cristallizzata, puro rapporto obbiettivo, la relazionalità stessa in quanto "oggettiva"*. *La fenomenologia come descrizione degli atti deve disvelare la continuità tra questa "oggettività" del «modo dell'essere-dato» e il conferimento di senso della coscienza*, che in ciò si scopre appunto coscienza intenzionale. Il senso ha dunque il carattere dell'evento, di un "farsi" e non quello di una entità preesistente (intramentale o *an sich*) che "attenderebbe" l'atto per essere portato all'espressione<sup>171</sup>. Si prospetta così la fusione tra un paradigma intenzionale e un paradigma non-intenzionale: la scoperta fenomenologica del senso pensa il «modo dell'essere-dato» dell'oggetto come radicato nel «modo dell'intendere», giocando Twardowski contro Frege, conservando cioè la fondamentale veduta che lega l'oggetto alla possibilità di essere-rappresentato. *E tuttavia, alla luce di questo, non dovremo forse dare ragione in ultima istanza alla condanna fregeana già formulata nel 1893, e dire che persiste, persino nelle LU, una confusione tra Vorstellung e Begriff dovuta in ultima istanza all'ineliminabile impronta intenzionalista?*

La risposta è no. Come stiamo per vedere, infatti Husserl sottrae tale "intendere" (*Meinen*) alla comprensione psicologica (alla sua configurazione rappresentativa-raffigurativa) che lo schiaccia sulla realtà dei vissuti psichici del soggetto, impiegando Bolzano e Frege contro Twardowski e Brentano. La posta in gioco delle LU, «*ein Werk des Durchbruchs*» nelle parole dello stesso Husserl, è dunque quella di *far coesistere l'autonomia e l'idealità del senso innestandola, in un solo gesto teoretico, nella struttura stessa dell'atto inteso come vissuto intenzionale, ma depurando al contempo il concetto di intenzionalità dai presupposti psicologistici e rappresentativi. Il concetto fenomenologico di Sinn nasce da questa fusione paradossale tra due modi incompatibili di pensare la strutturazione del discorso (Rede, lógos)*. Come infatti dovrà essere pensata questa corrispondenza tra la maniera dell'intendere e il modo dell'essere-dato dell'oggetto, questa continuità tra la dimensione intenzionale e la dimensione intensionale del discorso? La risposta non potrà trovarsi che in una ulteriore scomposizione descrittiva della *Bedeutung* (*Sinn*<sub>1</sub>) che lasci emergere *strutturalmente* il momento "oggettivo" (*Sinn*<sub>2</sub>) del riferimento e ne riveli la peculiare irriducibilità alla *Vorstellung* soggettiva. Si tratterà dunque di penetrare nella struttura stessa dell'atto inteso come *vissuto intenzionale*, isolando, all'interno di ogni singolo atto, *l'elemento comune responsabile del riferimento oggettuale e del modo del riferimento oggettuale*.

---

<sup>171</sup> Cfr. J. BENOIST, *Intentionalité et langage*, cit., p. 46.



### 1.3 Il senso come «materia d'atto» o *Auffassungssinn* nella V. LU

Rendere conto della irriducibilità del senso ad un contenuto psicologico nel soggetto rappresentante significherà, come Husserl sottolinea già nel § 14 della I. LU, problematizzare il concetto di *Inhalt* che caratterizza le posizioni intenzionaliste, e in particolare quella di Twardowski (che rielabora a sua volta quella di Brentano). Da un punto di vista fenomenologico, tuttavia, tale questione non può sciogliersi per mezzo di un chiarimento meramente terminologico, ma deve essere affrontata tramite un'analisi descrittiva della struttura stessa dell'atto. Questa analisi viene condotta nella V. LU, intitolata *Über intentionale Erlebnisse und ihrer Inhalt*<sup>172</sup>. Per quanto concerne la struttura di LU, questa ricerca costituisce al contempo un punto d'arrivo e un punto di rilancio: da una parte, con l'analisi della composizione del vissuto intenzionale o atto, essa integra tramite un ancoraggio descrittivo la fondazione della logica come *Wissenschaftslehre*, poiché esplicita il terreno dal quale vengono astratti i suoi oggetti, i significati; dall'altra parte, con l'introduzione del concetto fondamentale di atto oggettivante (*objektivierender Akt*), la V. LU prepara la vasta indagine della VI., la quale intende chiudere il periplo di una logica (e di un *logos*) intesa in senso ampio, cioè come necessariamente integrata con una *Erkenntniskritik* il più possibile esaustiva, capace di rendere conto del rapporto tra «intuizione e concetto». Il tentativo di isolare l'elemento di senso inerente in una descrizione della struttura del vissuto intenzionale concreto, si colloca dunque precisamente nel passaggio dal progetto di una «grammatica logica pura» (IV. LU) al problema del rapporto tra intenzione significazionale e riempimento intuitivo (VI. LU). In rapporto a questo passaggio, il concetto fenomenologico di intenzionalità si apre ad una *applicazione alla struttura generale della coscienza che oltrepassa l'analisi specifica del paradigma (che pure resta privilegiato) dell'intenzione significante* della I. LU; tale allargamento si concretizza nella delineazione del concetto fenomenologico di coscienza<sup>173</sup>, nella definizione del carattere intenzionale dell'atto (con la descrizione delle sue componenti: materia e qualità) e nell'introduzione del concetto di atto oggettivante, con le connesse distinzioni tra atti posizionali e atti non-posizionali. Nella V. LU il concetto di senso si trova dunque immediatamente connesso, da una parte, alla determinazione generale della coscienza come coscienza intenzionale, dall'altra,

---

<sup>172</sup> Per una lettura generale della V. LU, cfr. R. COBB-STEVENS, «Husserl's Fifth Logical Investigation», in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 95-107; D. ZAHAVI, «Intentionalität und Bewusstsein», in V. Maier (Hg.), *Husserls Logische Untersuchungen*, cit., pp. 139-157.

<sup>173</sup> Sull'importante distinzione tra i tre concetti di *Bewusstsein* nella V. LU, cfr. E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica* 59, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, pp. 1-22; D. ZAHAVI, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in «Husserl Studies», 18, 2002, pp. 51-64; D. LORCA, *Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 30 (2), 1999, pp. 151-165; Q. SMITH, *On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 37 (4), 1977, pp. 482-497.

ad una critica del concetto brentaniano di rappresentazione (*Vorstellung*) e alla problematica del contenuto (*Inhalt*) dell'atto.

In questo vasto contesto, la nostra linea argomentativa dovrà concentrarsi sul concetto di materia d'atto o *Auffassungssinn* (=Sinn<sub>2</sub>), con l'obiettivo di metterne in evidenza il carattere innovativo. Esso emergerà innanzitutto tramite un confronto con il concetto brentaniano di *bloße Vorstellung*, nonché, nel paragrafo successivo, da una più vasta ricognizione dello statuto del concetto fenomenologico di intenzionalità a livello delle LU, esemplificato nel confronto con Twardowski. La tesi che intendiamo qui sostenere vede nel «senso apprensionale» (*Auffassungssinn*) del 1901 un concetto che testimonia l'esigenza da parte di Husserl di divergere dall'idea di *Vorstellung* consegnatagli, via la scuola viennese di Brentano, dalla tradizione gnoseologica della filosofia moderna. È infatti precisamente il concetto di *Sinn* che permette ad Husserl di smarcarsi dai limiti dell'intenzionalità brentaniana e, al contempo, di sfuggire ad alcuni paradossi implicati nel concetto tradizionale di *Vorstellung*: si mostrerà che *la struttura intenzionale è una struttura universale della coscienza e che tale struttura è irriducibile non soltanto ad un rapporto di “raffigurazione psichica o spirituale” (psychische oder geistige Abbildung)*, ma anche, più in generale, ad ogni comprensione della *relazione* tra coscienza e oggetto in termini di *Vorstellung*. Questo rifiuto è innanzitutto legato alla necessità di preservare il *Sinn* (e con esso l'intenzionalità stessa) dalla riduzione ad un elemento psicologico, intramentale. Su questa linea, Jocelyn Benoist ha scritto che «il faut dissociier intentionnalité et subjectivité, au moins au sens fondateur du terme», definendo tale dissociazione nei termini di una «dépsychologisation de l'intentionnalité»<sup>174</sup>.

Il punto di partenza per questa emancipazione dell'intenzionalità dalla sua comprensione psicologica risiede innanzitutto nella distinzione tra *atto* e *contenuto*. L'atto è «vissuto intenzionale» nella misura in cui esso si riferisce ad un oggetto secondo una certa «modalità». Tale distinzione rimanda alla distinzione tra due significati del termine *Inhalt*. Da un lato, avremo il contenuto *reell*, cioè il sistema complessivo delle parti di un atto, il sistema complessivo dei vissuti parziali di cui esso è effettivamente (*reell*) costituito, che emerge da una analisi psicologica puramente descrittiva condotta in atteggiamento scientifico<sup>175</sup>; dall'altro lato, il contenuto

---

<sup>174</sup> «En ce qui concerne l'intentionnalité, l'important est qu'elle ne sert plus ici en rien à delimitier la sphère de la psyché – ce qui lui donne, par là même, une porte intrisèquement phénoménologique : celle de déterminer l'apparaître de quoi que ce soit comme “objet”» (J. BENOIST, *Sens et fonctions de l'intentionnalité*, cit., p. 97).

<sup>175</sup> «[...] in erfahrungswissenschaftlicher Einstellung sich vollziehenden rein deskriptiven psychologischen Analyse» (HUA XIX/1, 411). Torneremo criticamente su questa definizione dell'atteggiamento fenomenologico, che Husserl, negli anni seguenti, riterrà altamente inadeguata (cfr. *infra*, Capitolo Secondo).

*intenzionale*, contrapposto al primo<sup>176</sup>. Già questa prima distinzione tra vissuto *tout court* e vissuto intenzionale (=Akt) esibisce immediatamente la presa di distanza dalle posizioni di Twardowski e di Brentano, nei quali, come vedremo è assente una precisa linea di demarcazione tra il contenuto reale ed il contenuto intenzionale.

L'espressione «contenuto intenzionale» può riferirsi a sua volta: a) all'oggetto intenzionale; b) alla materia intenzionale; c) all'essenza intenzionale. Il primo capitolo della V. LU procede alla distinzione tra queste diverse accezioni. Rimandiamo al paragrafo successivo l'analisi dedicata all'oggetto intenzionale (a), nella misura in cui solamente una corretta comprensione del concetto di materia d'atto (b) può eliminare le ambiguità contenute in questo concetto. Per quanto riguarda invece il concetto di essenza intenzionale (c), esso non è altro che la *Bedeutung* della I. LU (*Sinn*<sub>1</sub>). Là, essa era presa in analisi nel contesto dell'atto espressivo, mentre nella V. LU si trova descritta a partire dalla struttura della coscienza intenzionale in generale, cioè come unità di materia e qualità d'atto, e presuppone dunque tale distinzione. Procederemo dunque direttamente all'analisi del concetto di materia d'atto (b).

La «materia d'atto» (*Aktmaterie*) è una componente del vissuto che emerge solamente dal confronto con la componente complementare, la «qualità d'atto» (*Aktsqualität*). Con quest'ultimo termine, Husserl designa il carattere generale dell'atto che lo contrassegna come meramente rappresentativo, giudicante, volitivo e così via. Di contro, la materia è «seinem [des Aktes] Inhalt, der ihn als diese Vorstellung, dieses Urtheil u.s.w. kennzeichnet» (LU II, 386). La riscrittura del 1913 precisa «seinem '„Inhalt“', der ihn als 'Vorstellung dieses Vorgestellten, als Urteil dieses Geurteilten' usw. Kennzeichnet» (HUA XIX/1, 425-426). La «materia d'atto» è dunque *l'elemento portatore del riferimento all'oggettualità*, il «“contenuto”» che qualifica l'atto in questione come «rappresentazione di questo rappresentato», oppure come «giudizio di questo giudicato», e così via per ogni tipologia di atto. Non soltanto, significativamente Husserl precisa poco dopo che in questo «“contenuto”» si palesa anche la «modalità» di tale riferimento (*Weise der gegenständlichen Beziehung*):

Danach muss uns die 'Materie' als dasjenige im Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung 'in so vollkommener Bestimmtheit, dass

---

<sup>176</sup> Tra questi due tipologie di contenuti vi è una relazione che Husserl enuclea in termini, da un lato, di molteplicità/unità, dall'altro, di differenza/identità. Il contenuto intenzionale, l'oggetto, si mantiene identico al variare (sia in senso quantitativo che qualitativo) dei contenuti immanenti: «il fatto che noi, nel variare dei contenuti vissuti, presumiamo di cogliere percettivamente un unico ed identico oggetto è ancora qualcosa che appartiene a sua volta al campo del vissuto. Noi viviamo infatti la “coscienza d'identità”, cioè questa presunzione (*Vermeinen*) di cogliere l'identità» (RL II 173; HUA XIX/1, 396).

durch die Materie nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist'. (HUA XIX/1, 429)<sup>177</sup>

Allo scopo di isolare la materia, distinguendola dalla qualità d'atto, Husserl introduce una serie di esempi di «espressioni equivalenti»: si tratta delle sinonimie cognitive già impiegate nella I. LU. Tali espressioni offrono un ulteriore insegnamento: due atti qualitativamente identici (ad esempio, due giudizi) possono, pur riferendosi al medesimo oggetto, presentare ulteriori determinatezze (*Bestimmtheiten*) che non dipendono dalla qualità d'atto. È a questo punto che Husserl definisce la materia come il «Sinn der gegenständliche Auffassung», o, in breve, *Auffassungssinn*. *Il senso apprensionale o materia d'atto è ciò da cui dipende che l'atto si riferisca proprio a quest'oggetto e non ad un altro; esso è inseparabile dalla qualità ma è indifferente rispetto alle sue differenze*. La materia d'atto o senso apprensionale appare caratterizzata sin dall'inizio come latrice di una determinata *Weise* del riferimento intenzionale che è irriducibile alle connotazioni qualitative. È dunque precisamente individuando la specificità di una differenza “materiale” che Husserl riesce a isolare la componente di senso del vissuto intenzionale. Come già preannunciato nella I. LU, *il Sinn non è quindi solamente il supporto del riferimento oggettuale, ma anche un elemento “oggettivo”, una struttura ideale rilevabile in ciascun atto, nella quale si oggettiva il modo dell'intendere della coscienza intenzionale*. Non soltanto infatti la differenza “materiale” è irriducibile alla qualità d'atto, ma il riferimento oggettuale stesso è sempre necessariamente differenziato come modo dell'essere-dato determinato:

Solchen Unterschieden entspricht natürlich keine denkbare Zerstückung der Materie, als ob ein Stück dem gleichen Gegenstande, ein anderes der verschiedenen Weise seiner Vorstellung entspräche. Offenbar ist *die gegenständliche Beziehung* apriori *nur möglich als bestimmte Weise der gegenständlichen Beziehung*; sie kann nur zustande kommen in einer vollbestimmten Materie. (HUA XIX/1, 430, c. n.)<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> «All'interno dell'atto, la materia deve valere per noi come ciò che conferisce in primo luogo ad esso il riferimento ad una oggettualità, e con una tale determinatezza, che dalla materia non viene soltanto nettamente fissata l'oggettualità in genere, intesa dall'atto, ma anche il modo in cui esso la intende» (RL II 200-201). Anticipando alcune importanti considerazioni: è possibile notare in questo passaggio l'accresciuta importanza della dimensione della *Weise* intenzionale tra il 1901 e il 1913 dalla spaziatura espansa aggiunta nella seconda edizione, e, nel passaggio immediatamente successivo, dall'introduzione della precisazione per la quale la materia «'nicht nur bestimmt, daß der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffaßt, sondern auch, als was er sie auffaßt', welche Merkmale, 'Beziehungen, kategorialen Formen' | er 'in sich selbst' ihr zumißt» (HUA XIX/1, 430) [«non si limita a far sì che l'atto apprenda l'oggettualità di volta in volta data, ma che determina anche *in che modo* esso la apprende, quali attributi, relazioni o forme categoriali l'atto in se stesso le assegna» (RL II, 201)].

<sup>178</sup> «A tali differenze naturalmente non corrisponde alcun frazionamento pensabile della materia, quasi che una frazione corrispondesse all'oggetto, e un'altra alla diversa modalità della sua

«Il riferimento oggettuale è possibile a priori soltanto in quanto maniera determinata del riferimento oggettuale». A questo punto della trattazione, quindi, il carattere decisivo della componente “materiale” del vissuto, o senso apprensionale, emerge nei termini di una *inseparabilità del riferimento oggettuale e della sua modalità specifica* (o, in termini illustrativi, del «che cosa» e del «come» del riferimento), cosicché le stesse materie non potranno riferirsi ad oggetti distinti, mentre, all’opposto, materie diverse potranno essere riferite al medesimo oggetto.

*Il Sinn è dunque modo dell’intendere che si presenta come elemento “oggettivo”-ideale e precisamente in ragione di questo, nel capitolo terzo, Husserl può dichiarare che la materia è ciò che distingue essenzialmente (wesentlich) ciascun atto da ogni altro<sup>179</sup>. In ragione della difficoltà di separare, ad esempio nel singolo giudizio, la materia dalla qualità, scomponendo l’unità dell’«essenza intenzionale»<sup>180</sup>, Husserl introduce altresì una prima versione un metodo che otterrà*

---

rappresentazione. È chiaro che il riferimento oggettuale è possibile a priori solo in una modalità determinata, esso può realizzarsi soltanto in una materia pienamente determinata» (RL II, 201).

<sup>179</sup> HUA XIX/1, 442.

<sup>180</sup> Solamente alla luce della distinzione tra materia e qualità d’atto diviene anche possibile comprendere il discorso dell’essenza intenzionale (c) come unità delle due. Tra la materia e la qualità d’atto vige infatti un rapporto di reciproca non-indipendenza: «‘Die’ Aktqualität ist zweifellos ein abstraktes Moment des Aktes, das von jedweder Materie abgelöst schlechterdings undenkbar wäre. Oder sollten wir etwa ein Erlebnis für möglich halten, das Urteilsqualität wäre, aber nicht Urteil einer bestimmten Materie? Damit verlöre ja das Urteil den Charakter eines intentionalen Erlebnisses, der ihm als wesentlicher evident zugeeignet ist. Ähnliches wird für die Materie gelten. Auch eine Materie, die weder Materie eines Vorstellens, noch die eines Urteilens u. dgl. wäre, wird man für undenkbar erachten» (HUA XIX/1, 430). L’unità di questi due momenti che si postulano reciprocamente dà ciò che Husserl definisce «essenza intenzionale» (*intentionales Wesen*). L’essenza intenzionale, tuttavia, non esaurisce l’atto nella sua completezza e concretezza. Due atti possono essere perfettamente identici quanto alla loro qualità e alla loro materia, e nondimeno essere diversi dal punto di vista descrittivo. Quando gli atti in questione possono fungere da espressioni, da atti conferitori di significato, tale unità di materia e qualità, costituenti essenziali e ineliminabili dell’atto, assume il nome di «essenza significazionale» (*bedeutungsmässiges Wesen*). Con questo concetto abbiamo raggiunto l’elemento ricercato per completare la fondazione della logica, cioè la componente del vissuto o dell’atto intenzionale a partire dalla quale, operando l’astrazione ideante, risulta il significato in senso ideale che costituisce l’oggetto proprio della logica pura (HUA XIX/1, 431). L’essenza intenzionale è la componente responsabile dell’identità dell’atto: «Die Rede von derselben Vorstellung, bzw. demselben Urteil u. dgl., meint ferner nicht individuelle Identität der Akte, als wäre mein Bewußtsein gewissermaßen zusammengewachsen mit dem eines anderen. Sie meint ebensowenig das Verhältnis vollkommener Gleichheit, also Ununterscheidbarkeit hinsichtlich aller inneren Konstituentien der Akte, als ob der eine ein bloßes Duplikat des anderen wäre. Wir haben dieselbe Vorstellung von einer Sache, wenn wir Vorstellungen haben, in denen sich uns die Sache nicht bloß überhaupt, sondern als genau dieselbe vorstellt; d. h. nach den obigen Ausführungen: in demselben „Auffassungssinne“ oder auf Grund derselben Materie. Im „Wesen“ haben wir dann in der Tat dieselbe Vorstellung trotz sonstiger phänomenologischer Differenzen» (HUA XIX/1, 432). In questo passaggio appare chiaro che l’identità dell’essenza intenzionale va riferita *Selbigkeit* del senso apprensionale degli atti presi in considerazione. Due rappresentazioni sono le stesse se si può enunciare la stessa cosa *su* ciò che viene rappresentato, ma appunto la materia è la componente dell’unità intenzionale che dice del *che cosa* della rappresentazione, cioè conferisce a ciascun atto il riferimento e la modalità del riferimento al che cosa rappresentato. E nondimeno, se consideriamo tutti i diversi tipi di atti, tale identità è sempre una identità nella differenza, poiché, come accennato, l’essenza intenzionale non esaurisce la concretezza dell’atto: così nel caso della rappresentazione fantastica, ma anche, in maniera differente, nel caso della percezione, assistiamo ad una variazione nel decorso della rappresentazione unitaria dell’oggetto che tuttavia non intacca l’identità della

negli anni seguenti sempre maggiore importanza in rapporto alla necessità di isolare l'elemento di senso che inerisce alla coscienza intenzionale: si tratta della *variazione posizionale*. Tale operazione è qui definita come una *Vergleichung* delle identità correlative che si impongono quando accostiamo atti tra loro qualitativamente diversi, così da trovare «in jedem Akte als gemeinsames Moment die identische Materie [...], ähnlich etwa wie auf dem sinnlichen Gebiet die gleiche Intensität oder Farbe».

Riassumendo, tramite due metodi di variazione (sinonimia cognitiva e variazione posizionale), Husserl è pervenuto ad isolare un elemento ideale come componente strutturale di ogni atto, che esprime il *sensu dell'apprensione*, cioè il *riferimento oggettuale nella sua inseparabilità dal modo determinato dell'intendere intenzionale*. Il *Sinn<sub>2</sub>* è precisamente questo «elemento comune» ai differenti atti sul quale si basa, attraverso il metodo dell'astrazione ideante, il coglimento del significato come unità ideale obiettiva. Si tratta di una componente “astratta”, ideale-strutturale, ineliminabile, all'interno di ogni atto appunto in quanto vissuto *intenzionale*. Nell'individuazione di questa componente si fonda la possibilità di ricondurre le forme logiche fondamentali alle varie tipologie di atti intenzionali, e dunque la possibilità di radicare la «grammatica logica pura» delineata nella IV. LU all'interno della coscienza intesa come coscienza *intenzionale*. La domanda centrale del terzo capitolo della V. LU sarà allora «was dieses Identische sei und wie es sich zu dem Qualitätsmomente verhalte» (HUA XIX/1, 442).

È notevole che in risposta a tale interrogazione, Husserl introduca immediatamente un confronto con la posizione brentaniana: dal punto di vista teoretico, tale confronto esibisce la necessità di distinguere nettamente tra il concetto di materia o senso apprensionale e il concetto di «rappresentazione di base» (*zugrunde liegende Vorstellung*). Quest'ultima è l'elemento portante della classificazione dei «fenomeni psichici» in Brentano, la cui caratterizzazione è riassunta da Husserl nella formula seguente:

Jedes intentionale Erlebnis entweder eine Vorstellung ist oder auf Vorstellungen als seiner Grundlage beruht. (HUA XIX/1, 443)

Tale formulazione si discosta tuttavia, in maniera lieve ma significativa, da quella originale di Brentano, che suona così:

---

materia, del suo senso apprensionale. Tramite il concetto di essenza intenzionale, Husserl radica nella struttura essenziale degli atti, nel loro carattere appunto intenzionale, il discorso dell'identità del significato, fondando descrittivamente la possibilità di isolare l'identità del significato di contro alla diversità dell'espressione e dunque la sfera di oggetti propria della logica pura (HUA XIX/1, 433).

Alle psychischen Phänomene sind entweder Vorstellungen, oder beruhen auf Vorstellungen als ihrer Grundlage<sup>181</sup>.

L'obiettivo di Brentano in questo contesto è delineare una netta distinzione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici. Per fare questo, egli procede ad una caratterizzazione dei fenomeni psichici che, oltre alla legge appena citata (1), prevede anche che i essi siano caratterizzati dal riferimento ad un oggetto, cioè da un riferimento intenzionale (2) e che essi siano accessibili solo per mezzo della percezione interna (3), cioè dell'unica capace di un'evidenza (*Evidenz*) in senso pieno; per i fenomeni fisici è invece possibile solamente la percezione esterna<sup>182</sup>. Il concetto di *Vorstellung* si fonda quindi sul principio per cui «“essere-rappresentato”» (*vorgestellt-werden*) è equivalente ad «“apparire”» (*erscheinen*)<sup>183</sup>. Questo «apparire» va inteso in senso ampio, contenente, ad esempio, anche l'atto di immaginare un oggetto. Accanto alle *Vorstellungen*, Brentano identifica altre due classi di fenomeni psichici, ovvero giudizi e atti di amore o di odio. In ogni caso, ogniqualvolta si presenti uno di questi atti, una rappresentazione sta alla base di esso. Le *Vorstellungen* sono dunque secondo Brentano atti fondanti rispetto a tutti gli altri tipi di atti (si noti che, a sostegno della sua posizione il filosofo renano chiama in causa Descartes)<sup>184</sup>. Nelle lezioni del 1883, Brentano distingue tra rappresentazioni sensibili e rappresentazioni astratte. Le rappresentazioni sensibili sono sensazioni o rappresentazioni fondate di una percezione interna; le rappresentazioni astratte sono «semplificazioni delle rappresentazioni» (*Vereinfachungen der Vorstellungen*). Le rappresentazioni sono dunque distinte tra loro a seconda dei loro gradi di autenticità o proprietà (*Eigentlichkeit*)<sup>185</sup>. Le rappresentazioni più autentiche o proprie sono le intuizioni (*Anschauungen*), le rappresentazioni sensibili. Al grado massimo di inautenticità o improprietà vi sono invece i concetti contraddittori come il già citato “quadrato

---

<sup>181</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I* (1874), mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Hamburg, 1924, p. 120.

<sup>182</sup> Cfr. *ivi*, §§ 3, 5 e 5 del Libro II, Capitolo I, pp. 104-111; 115-120.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 106: «Wie wir das Wort „vorstellen“ gebrauchen, ist „vorgestellt-werden“ so viel wie „erscheinen“». Con questa asserzione si tocca il fulcro della filosofia brentaniana, ma anche un punto altamente problematico: tale concetto di “apparire” sembrerebbe infatti implicare un soggetto (un’“anima”) cui l'apparizione appare. La psicologia di Brentano è però *Psychologie ohne Seele*: «Was versteht man unter Psychologie? Die einen sagen, sie sei die Wissenschaft von der Seele. Eine andere Definition lautet: die Psychologie sei die Wissenschaft von den psychischen Phänomenen. Unter „Phänomen“ denkt man hier aber nicht einen Gegensatz zum wahrhaft Seienden; vielmehr ein psychisches Ereignis. Wir schliessen uns lieber der zweiten Definition an, nicht als ob wir die erste für falsch hielten, sondern weil wir es einstweilen ganz dahingestellt sein lassen» (Q 9/1. *Ausgewählte psychologische Fragen*, Appunti di lezione inediti, contrassegnati come Q 9 nell'Archivio Husserl di Leuven, risalenti al 1883).

<sup>184</sup> F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker & Humblot, Leipzig 1889, pp. 14 ss. Sull'ispirazione cartesiana che muove alcune distinzioni brentaniane cfr. F. VOLPI, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Auffassung der Psychologie als Wissenschaft*, in “Brentano Studien”, 2, 1989, pp. 13-30.

<sup>185</sup> Q 9/31.

rotondo”<sup>186</sup>. Nel mezzo si trovano le rappresentazioni di fantasia, che, semplicemente, approssimano le intuizioni. Le rappresentazioni astratte sono in ogni caso derivate da quelle concrete. Intravediamo qui una scansione verticale, una gerarchia fra le tipologie di atti che, come vedremo, sarà oggetto di profondo rimodellamento nel contesto della fenomenologia di Husserl.

In secondo luogo, come abbiamo visto, il concetto brentaniano di *Vorstellung* è inseparabile da un determinato modo di comprendere il riferimento intenzionale. Il concetto brentaniano di *Vorstellung* si caratterizza per la contrapposizione alla veduta empirista della psicologia sperimentale che considera la *Vorstellung* come derivata da una fusione di sensazioni e dunque non riconosce una differenza essenziale tra sensazione e rappresentazione. Per Brentano, al contrario, la rappresentazione si distingue essenzialmente dalla sensazione nella misura in cui presenta non un semplice contenuto, ma un vero e proprio oggetto<sup>187</sup>. Ciò che accomuna infatti tutti i fenomeni psichici e ne fa dunque una classe uniforme è il fatto di contenere «die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist)». I fenomeni psichici sono caratterizzati dunque dalla «intentionale Inexistenz (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes [...]. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise»<sup>188</sup>. Da questa duplice definizione traspare anche *l'ineliminabile ambivalenza propria del concetto stesso di intenzionalità fin dalle sue origini: «intenzionale» si riferisce, al contempo, ad un tipo specifico di relazione, ad un pros ti e ad un «oggetto» dotato di un una «inesistenza intenzionale»*<sup>189</sup>.

In una nota, Brentano spiega la sua posizione facendo riferimento ad Aristotele, nei termini di una «*psychische Einwohnung*», per la quale il sentito è nel senziente, il pensato nel pensante, nella misura in cui la «mente accoglie la forma dell'oggetto senza la sua materia» (intesa quest'ultima nel senso aristotelico del termine, ovviamente)<sup>190</sup>. La principale difficoltà di questa

---

<sup>186</sup> Si noti che, da questo punto di vista, Brentano si oppone radicalmente al discorso degli «oggetti impossibili» o delle «rappresentazioni senza-oggetto» portato avanti dagli allievi Twardowski e Meinong. Secondo Brentano, allorché mi rappresento, ad esempio, un “quadrato rotondo”, sto semplicemente compiendo una rappresentazione di secondo grado, cioè sto rappresentando me stesso nell'atto di rappresentarlo: sto immaginando un atto di rappresentazione (F. BRENTANO, *Wahrheit und Evidenz*, Meiner Verlag, Hamburg 1962, pp. 121-122).

<sup>187</sup> Cfr. V. MAIER-C. ERHARD, «Die Bedeutung objektivierender Akte (V. Logische Untersuchung, §§ 22-45)», in V. Maier (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, pp. 159-187. Su questa linea, Pavlik si spinge ad accostare l'operazione brentaniana a quella di Frege in ragione della comune opposizione al carattere probabilistico dell'empirismo tipico della tradizione humeana. Si tenga presente tuttavia che il problema del significato o del senso restò sempre estraneo alla filosofia brentaniana (J. PAVLIK, *Brentano's Theory of Intentionality*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 63-69).

<sup>188</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, cit., p. 115.

<sup>189</sup> Cfr. K. HEDWIG, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 47-61.

<sup>190</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, pp. 115-116, n. 3. Cfr. K. HEDWIG, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, cit., pp. 48-49.



dottrina riguarda il rischio di confondere l'inesistenza intenzionale con l'esistenza in senso proprio: «Bei Philo finden wir ebenfalls die Lehre von der mentalen Existenz und Inexistenz. Indem er aber diese mit der Existenz in eigentlichen Sinn confundirt, kommt er zu seiner widerspruchsvollen Logos- und Ideenlehre»<sup>191</sup>. In Brentano dunque la teoria della rappresentazione e la teoria dell'intenzionalità sono strettamente intrecciate: «essere-rappresentato» equivale, per l'oggetto, ad in-esistere, esistere in senso improprio, diminuito, intenzionale, come *Erscheinen*, che appare al soggetto rappresentante, anzi *nel* soggetto rappresentante<sup>192</sup>.

Tornando alle LU e alla sentenza citata da Husserl, si noterà allora che già la semplice sostituzione della locuzione «*psychische Phänomene*» con «*intentionale Erlebnisse*» segnala lo scarto che verrà producendosi nel corso della trattazione, scarto culminerà non tanto nel rifiuto del principio, quanto in una riformulazione complessiva all'interno della quale, come vedremo, sarà proprio il concetto di *Vorstellung* a risultare completamente trasfigurato<sup>193</sup>. La strategia di Husserl, mirata a smarcarsi dal principio brentaniano per rielaborarlo in un nuovo concetto, fenomenologico, di intenzionalità, prende le mosse in primo luogo dall'esigenza, interna al progetto di Brentano, della classificazione degli atti secondo genere e specie. Il principio secondo il quale ogni vissuto intenzionale è una rappresentazione o poggia su una rappresentazione come propria base rimanda al concetto di «rappresentazione-base» o «mera rappresentazione» (*bloße Vorstellung*), cioè ad un elemento fondamentale “semplice”; pura qualità o pura materia. La distinzione tra qualità e materia d'atto varrebbe quindi solamente in rapporto a intenzioni complesse, cioè in rapporto alle specie e ai generi superiori: la mera rappresentazione

---

<sup>191</sup> F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, pp.115-116, n. 3.

<sup>192</sup> Qui risulta anche evidente la paradossalità del discorso brentaniano, incentrato su una psicologia che sia allo stesso tempo «empirica» e «senza l'anima». Nel momento in cui si tratta di rendere conto del significato stesso della dottrina dell'intenzionalità (cioè del carattere decisivo per definire la classe dei fenomeni psichici di contro a quelli fisici), egli è obbligato che a fare riferimento al *De Anima* di Aristotele, radicando l'esistenza in senso improprio dell'oggetto intenzionale nell'esistenza in senso proprio, quella sostanziale dell'io rappresentante. Sulla presupposizione dell'esistenza del soggetto nella psicologia di Brentano cfr. R.M. CRISHOLM, *The Formal Structure of the Intentional. A Metaphysical Study*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 11-17.

<sup>193</sup> Per un confronto tra le posizioni di Brentano e quelle husserliane, cfr. R.D. ROLLINGER, “Brentano and Husserl”, in D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 255-276; ID., *Husserl's Position in the School of Brentano*, cit., pp. 13-68; M. STEPANIANS, «“Es war mich nicht gegeben, Mitglied seiner Schule zu bleiben” – Husserls Kritik an Brentano», in S. Centrone (Hg.), *Versuche über Husserl*, cit., pp. 33-64; A.S. ALDEA, *Husserl's Break from Brentano Reconsidered: Abstraction and the Structure of Consciousness*, in «Axiomates», 24, 2013, pp. 395-426; W. SAUER, *Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano*, in «Grazer Philosophische Studien», 73, 2006, pp. 1-26; W. BAUMGARTNER, *Franz Brentano “Grossvater der Phänomenologie”*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 15-60; I. TĂNĂSESCU, *The School of Brentano and Husserlian Phenomenology-Introduction*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 9-14; ID., *Ist die Empfindung intentional? Der Brentanosche Hintergrund einer Kritik Husserls*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 75-97; J. BENOIST, *Sprachkritik ou sémantique: sur le schisme de l'école brentanienne*, in «Les Études philosophiques», 1, 2003, pp. 35-52.

costituirebbe la specie infima della classificazione e si risolverebbe in ultima istanza nel grado qualitativo più basso possibile, contenuto necessariamente, secondo le leggi della specificazione, nei gradi superiori. Con ciò tuttavia la specie infima *bloße Vorstellung* risulterebbe deprivata di differenziazione interna. La differenza tra una rappresentazione ed un'altra non concernerebbe l'intenzione rappresentativa come tale, ma rimanderebbe ad un elemento estrinseco alla rappresentazione stessa (vale a dire, con tutta probabilità, l'oggetto in senso proprio). In altre parole, il concetto di rappresentazione-base, escludendo quella che abbiamo definito prima una differenza "materiale" interna all'atto, preclude la possibilità di rendere conto in termini immanenti dell'individuazione della rappresentazione. Infatti, come sottolinea Husserl, «der Gegenstand im eigentlichen Sinn "in" der Vorstellung nichts ist» e «Gegenstände, die in der Vorstellung nichts sind, können auch keine Differenz zwischen Vorstellung und Vorstellung bewirken» (HUA XIX/1, 450). Non è dunque corretto attribuire alle proprietà reali dell'oggetto la differenza ultima tra rappresentazioni, ma occorre attenersi alla distinzione tra «contenuto come oggetto» (a) e «contenuto come materia» (b) che è stata introdotta sopra. Sarà allora necessario, per poter rendere conto della differenza tra rappresentazioni, pensare l'essenza intenzionale come unità eterogenea e inseparabile di due componenti di genere essenzialmente diverso e non come specificazione ultima di un genere unico:

Es könnte nun nicht das der Vorstellung zugehörige intentionale Wesen [...] die letzte spezifische Differenz von Vorstellungsentention überhaupt sein, sondern es müsste zur letztdifferenzierten Vorstellungsentention noch eine ganz neue Bestimmtheit von ganz anderer Gattung hinzutreten. Jede Vorstellungsbedeutung wäre eine Komplexion von „Vorstellungsentention“ und „Inhalt“ als zwei miteinander verflochtenen idealen Einheiten verschiedener Gattung. (HUA XIX/1, 449)<sup>194</sup>

Emergono così due strategie radicalmente distinte finalizzate a rendere conto della specificazione delle intenzioni: da un parte quella brentaniana, per la quale le rappresentazioni si distinguono tra loro «come colori di diversa gradazione», cioè in ragione della sola differenziazione della qualità rappresentazionale; dall'altra, quella husserliana, dove l'essenza ultima è pensata come unità composta di due elementi eterogenei, appunto qualità e materia d'atto, che intrattengono una relazione analoga a quella riscontrata tra colore ed estensione nel contesto dell'analisi dei contenuti sensibili. *La specie ultima, l'essenza intenzionale, deve*

---

<sup>194</sup> [«L'essenza intenzionale che è propria della rappresentazione [...] non potrebbe in generale essere l'ultima differenza specifica dell'intenzione "rappresentazione", ma all'intenzione rappresentazionale, che è una differenza ultima, dovrebbe aggiungersi una determinazione del tutto nuova di genere completamente diverso. Ogni significato rappresentazionale sarebbe una complessione di "intenzione rappresentazionale" e di "contenuto", come due unità ideali di genere diverso intessute l'una nell'altra» (RL II, 220-21)].

contenere dunque un principio di differenziazione interno che non è a sua volta pensato nei termini di una differenza specifica, ma consiste piuttosto in una «complezione» tra due elementi radicalmente eterogenei, per la quale scrive Husserl, «manca tuttora un nome sufficientemente adeguato» (HUA XIX/1, 452).

Alla luce di questo risultato teoretico è possibile anche cogliere la torsione che l'introduzione della materia d'atto fa subire al concetto stesso di intenzionalità, sottraendola al modello rappresentativo cui ancora si trova sottomessa nella sua accezione brentaniana. La materia è un elemento di «genere nuovo», e ad essa soltanto spetta e può spettare il compito di conferire il riferimento all'oggetto. La componente qualitativa dell'atto non contiene e non può contenere di per sé alcun riferimento all'oggetto, ma l'ottiene solo nella misura in cui si trova costantemente integrata e intessuta con la materia, con l'*Auffassungssinn*:

Der qualitative Charakter, welcher an und für sich das Vorstellen zum Vorstellen und konsequenterweise dann auch das Urteilen zum Urteilen, das Begehren zum Begehren usw. macht, hat in seinem inneren Wesen keine Beziehung auf einen Gegenstand. Aber wohl gründet in diesem Wesen eine idealgesetzliche Beziehung, nämlich die, daß solch ein Charakter nicht | sein kann ohne ergänzende „Materie“, mit der die Beziehung auf den Gegenstand erst in das volle intentionale Wesen und so in das konkrete intentionale Erlebnis selbst hineinkommt. (HUA XIX/1, 452)<sup>195</sup>

Riprendendo il principio formulato da Brentano, si riconosce ora che esso contiene un'ambiguità che lo rende equivoco: infatti, nella sua prima occorrenza («Alle psychischen Phänomene sind entweder Vorstellungen...»), il termine *Vorstellung* indica necessariamente la rappresentazione come atto autonomo, costituito dall'unità di una materia e di una qualità; nella seconda occorrenza («...oder beruhen auf Vorstellungen als ihrer Grundlage»), esso indica invece solo il contenuto della rappresentazione, ciò che conferisce all'atto il riferimento all'oggetto, ovvero, secondo la distinzione introdotta da Husserl, la materia o il senso apprensionale. Cosicché Husserl, all'inizio del capitolo quarto, può introdurre una importante distinzione<sup>196</sup> che libera il

---

<sup>195</sup> [«Il carattere qualitativo, che in sé e per sé rende il rappresentare, e quindi anche il giudicare, il desiderare ecc., ciò che sono, non ha, nella sua essenza *interna*, alcun riferimento ad un oggetto. È bensì fondata in questa essenza una relazione legale-ideale, secondo cui un simile carattere non può sussistere senza l'integrazione di una materia, e solo con essa il riferimento all'oggetto interviene nella piena essenza intenzionale, e quindi anche nel vissuto intenzionale concreto» (RL II, 223-224)].

<sup>196</sup> Sulla base di questa fondamentale distinzione Husserl sottopone il principio brentaniano a progressiva modificazione cui corrisponde un altrettanto progressivo allargamento del termine *Vorstellung*, fino a far corrispondere a tale concetto tutti gli atti espressi da nomi e quindi a far rientrare «sotto il titolo di “rappresentazione” qualsiasi atto in cui qualcosa si oggettualizza per noi in senso stretto» (RL II 248). “Rappresentazioni” saranno allora «ad esempio [...] percezioni che colgono l'oggettualità in un colpo solo, che la intendono in un unico raggio intenzionale, e [...] intuizioni parallele, oppure [...] atti-soggetto (*Subjektakt*) costituiti da un solo membro negli enunciati categorici, [...] atti del semplice supporre ecc.»

problema gnoseologico da una ambiguità (che, d'altra parte, non affetta solamente l'impostazione di Brentano): Husserl distingue, da una parte, la rappresentazione come *atto*, accanto al giudizio, al desiderio, alla domanda, ecc., dunque come caratterizzata da una specifica qualità; dall'altra, la rappresentazione come *materia d'atto*.

Tale distinzione sottrae il *Sinn* alla sua confusione con l'atto rappresentativo: facendo della *Vorstellung* un atto fra gli altri e liberando pertanto lo spazio per una *classificazione orizzontale* delle modalità di accesso all'oggetto, essa apre la via alle analisi delle modalità intenzionali fondamentali che andranno via via specificandosi negli anni successivi<sup>197</sup>. Ma l'emancipazione del senso dalla confusione con l'atto rappresentativo rende possibile soprattutto la sua considerazione in termini non psicologici e non raffigurativi. L'*Inhalt*, come materia d'atto o senso apprensionale, *cessa di essere Vorstellung nel significato ambiguo consegnato dalla tradizione per diventare una pura struttura del riferimento oggettuale inassimilabile ad una copia o ad un duplicato psichico "raffigurante" l'oggetto*.

Precisamente a questo punto sorge tuttavia la necessità di una problematizzazione: se non in termini di raffigurazione psichica, come dovrà essere inteso il *medium*, il supporto del riferimento oggettuale? Non vedremo, piuttosto, semplicemente saltare il modello *intenzionale* della tripartizione del discorso *Akt-Sinn-Gegenständlichkeit*, per essere rimandati ai modelli puramente logico-semantici di Bolzano e Frege? Ciò equivale a sua volta a domandare: come dobbiamo pensare l'*Auffassungssinn*, la materia d'atto *intenzionale*, se non possiamo pensarla nei termini di un *Bild*, di un'immagine o di un rappresentante coscienziale dell'oggetto? Abbiamo già mostrato come Husserl pensi l'intenzionalità in primo luogo, nella I. LU, sul modello del significato nel contesto degli atti espressivi. Ma tale caratterizzazione può essere estesa *sic et simpliciter* a tutti gli atti in generale, arrivando a definire il carattere intenzionale della coscienza *tout court*? In che cosa consisterebbe tale allargamento e quale idea di intenzionalità ne emergerebbe? Abbiamo visto anche che Husserl ha distinto nettamente due concetti di *Vorstellung*, emancipando il *Sinn*<sub>2</sub> dalla confusione con l'atto rappresentativo propriamente detto, *ma come è possibile pensare il senso al di fuori del riferimento all'atto rappresentativo*? Tutte queste domande non sono altro che l'enigma del concetto fenomenologico di senso, che *rifiuta tanto la subordinazione logista del senso alla funzione di verità dell'enunciato quanto la sua assimilazione psicologica ad un contenuto psichico del soggetto rappresentante*, spingendosi

---

(RL II, 247; HUA XIX/1, 459). Ma tale allargamento del concetto di *Vorstellung* contiene a sua volta un'ambiguità, la cui soluzione rimanda nuovamente all'introduzione del concetto di materia d'atto. Una volta confutata la posizione di Brentano infatti, il rischio è quello di perderne anche il guadagno più proprio, quello cioè di una articolazione capace di rendere conto della differenza tra rappresentazioni e giudizi.

<sup>197</sup> Cfr. J. ENGLISH, «La différenciation de l'intentionnalité en ses trois modalités canoniques», cit.

piuttosto ad *introdurre, rivoluzionando il concetto di atto intenzionale, un elemento astratto nel cuore del vissuto stesso.*

Si tratterà allora di mostrare come Husserl giunga, nel suo lungo percorso precedente le LU a “depsicologizzare” l’intenzionalità. L’esito di questo percorso si rivela nel rifiuto husserliano di distinguere tra oggetto “immanente” o “intenzionale” e oggetto “trascendente”. Le nostre domande possono dunque ottenere risposta solamente se riportate alla critica della *Bildertheorie* e della duplicazione dell’oggetto, dirette contro Twardowski. Tale critica di consuma proprio nella V. LU, e, più precisamente, nella *Beilage zu den Paragraphen 11 und 20. Zur Kritik der „Bildertheorie“ und der Lehre von den „immanenten“ Gegenständen der Akte.*

#### ***1.4 Critica del concetto di Vorstellung e concetto fenomenologico di intenzionalità***

Abbiamo visto come Brentano, nella sua *Psychologie* del 1874, definisse l’esistenza dell’oggetto nella rappresentazione come una «inesistenza intenzionale». Nel § 11 della V. LU Husserl rifiuta la terminologia dell’«oggetto immanente» o «oggetto intenzionale», sottolineando piuttosto la necessità di distinguere tra: «contenuti veramente (*wahrhaft*) immanenti» e «oggetti del vissuto». I contenuti immanenti «*non sono intenzionali*», essi costituiscono l’atto, rendono possibile l’intenzione come necessario sostegno, ma non sono essi stessi «intenzionati»<sup>198</sup>. L’oggetto del vissuto è invece «l’oggetto inteso», «intendere l’oggetto è un vissuto». Husserl scrive che «es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben ‘das intentionale Erlebnis’, das sich auf ihn richtet [...] sondern nur ‘eines’ ist präsent, das intentionale Erlebnis» (HUA XIX/1, 386). Per esemplificare il carattere di tale oggetto Husserl utilizza l’esempio di un oggetto immaginario come il dio Giove. L’oggetto immaginato non è qualcosa che appartenga effettivamente alle componenti descrittive del vissuto, esso dunque non è immanente né mentale in senso proprio; allo stesso tempo, esso non esiste certo «*extra mentem*», anzi, «esso semplicemente non è» (HUA XIX/1, 387; RL II, 164). L’esistenza o meno dell’oggetto è indifferente, dal punto di vista strettamente «fenomenologico» o, secondo la terminologia del 1901, «psichico»<sup>199</sup>. Nel § 17 Husserl precisa ulteriormente che l’oggetto intenzionale è, «quando rappresentiamo una cosa [...] questa stessa cosa» (HUA XIX/1, 414; RL II 187), ma, soprattutto, accenna ad una differenza interna all’oggetto intenzionale stesso, quella tra «l’oggetto *nel modo in cui viene intenzionato*»

---

<sup>198</sup> «[...] bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert» (HUA XIX/1, 387; RL II, 164).

<sup>199</sup> E tuttavia, appunto lo slittamento terminologico che si produce tra la prima (1901) e la seconda edizione (1913) delle LU deve segnalare la profonda rielaborazione teoretica attraversata dal concetto husserliano di intenzionalità: tale rielaborazione è strettamente connessa allo sviluppo della fenomenologia in senso trascendentale sotto la spinta delle analisi dedicate al concetto di senso e di «oggetto intenzionale» nel corso degli anni successivi. Torneremo su questo importante aspetto nelle osservazioni critiche in conclusione del presente capitolo.

e «l'oggetto *che* viene intenzionato», questa differenza emerge in particolare nei casi di atti in cui l'oggetto è lo stesso, ma ciascuna intenzione è distinta, nella misura in cui intende l'oggetto in modo diverso<sup>200</sup>: avremo allora diversi “oggetti nel modo come” ed un unico “oggetto intenzionato”. Riscontriamo ancora una volta la costanza della relativa autonomia della *modalità dell'intendere*: è questo il connotato fondamentale del concetto di *Sinn* come concetto eminentemente *intenzionale-fenomenologico* e precisamente su questo tema del *modus* dovremo insistere per comprendere lo scarto proprio della posizione di Husserl rispetto a quelle di Brentano e Twardowski.

Si noti infatti che questa distinzione tra l'«oggetto nel modo come viene intenzionato» e «l'oggetto intenzionato» non deve assolutamente condurre, secondo Husserl, ad uno sdoppiamento dell'oggetto stesso (e dunque dei piani ontologici). All'interno della *Beilage* a questo paragrafo, Husserl rifiuta infatti, da una parte, la distinzione tra un oggetto “immanente” e un oggetto “trascendente” (che confonde tra «il significato o il senso» e un qualsivoglia dato immanente della coscienza), dall'altra, la *Bildtheorie*. Husserl definisce quest'ultima come quella dottrina che crede di chiarire il «dato di fatto del rappresentare» teorizzando un'«immagine» che starebbe nella coscienza come «sostituto» della «cosa stessa», la quale, da par sua, sarebbe “là fuori”<sup>201</sup>. *Con questa condanna congiunta si perviene al cuore della «dementizzazione» dell'intenzionalità e dello smarcamento della sfera del Sinn dalla sua comprensione in termini di Vorstellung.*

Per comprendere il significato della critica husserliana occorrerà riferirsi nuovamente al testo di Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*<sup>202</sup>. Come abbiamo visto, l'obiettivo dell'opera è fornire una netta distinzione tra contenuto e oggetto della rappresentazione. La distinzione tra oggetto e contenuto poggia per Twardowski sul chiarimento di due accezioni diverse del termine “*vorgestellt*”. Oggetto e contenuto della rappresentazione

---

<sup>200</sup> «[...] in ihnen allen ist dann der Gegenstand, welcher intendiert ist, derselbe, aber in jeder ist die Intention eine verschiedene, jede meint den Gegenstand in anderer Weise» (HUA XIX/1, 414; RL II, 188).

<sup>201</sup> «[Theorie], die (in jedem Akte beschlossene) Tatsache des Vorstellens hinreichend aufgeklärt zu haben glaubt, indem sie sagt: „Draußen“ ist, oder ist mindestens unter Umständen, das Ding selbst; im Bewußtsein ist als sein Stellvertreter ein Bild» (HUA XIX/1, 436).

<sup>202</sup> Cfr. R.D. ROLLINGER, *Brentano's Psychology and Logic and the Basis of Twardowski's Theory of Presentations*, cit., pp. 1-23; R. HICKERSON, *Getting a Quasi-Picture. Twardowskian Representationalism and Husserl Argument against it*, in «Journal of the History of Philosophy», 43 (4), 2005, pp. 461-480; D. FISSETTE, *Représentations. Husserl critique de Twardowski*, in D. Fissette-S. Lapointe, *Aux origines de la phénoménologie*, cit., pp. 61-92; J.N. KAUFMANN, *Brentano, Twardowski, Husserl. Esboço de uma Teoria Fenomenológica do Conteúdo*, in «Manuscrito», XXIII (2), 2000, pp. 133-161; J. SEBESTIK, *Nicht-existierende Gegenstände und Strukturele Ontologie bei Twardowski*, in «Grazer Philosophische Studien», 35, 1989, pp. 175-188. Per una problematizzazione complessiva dei concetti di *Vorstellung* e oggetto intenzionale in Twardowski in rapporto allo sviluppo, anche successivo, del pensiero husserliano si veda il fondamentale J. ENGLISH, *Husserl en 1904 ou Protée et les deux centaures*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 25-90.

non si dicono “rappresentati” nello stesso senso. Questa distinzione nel significato del termine può essere spiegata facendo riferimento alla distinzione tra *Beiwörtern* attributivi o determinativi e *Beiwörtern* modificativi. I primi integrano il significato dell’espressione cui si riferiscono, i secondi la modificano completamente (così, ad esempio in “buon uomo”, “buono” è attributivo; in “uomo morto”, “morto” è modificativo, perché un uomo morto non è un uomo). Ora, si danno aggettivi che possono essere di volta in volta determinativi oppure modificativi, a seconda dei casi. Così un “falso amico” non è punto un amico. Ma un “amico falso” è pur sempre ancora un amico. Quindi la medesima parola può essere ora attributiva ora modificante. Quest’ultimo è appunto il caso dell’aggettivo-participio “rappresentato”: per far comprendere l’ambivalenza del termine, Twardowski introduce il celebre esempio del paesaggio dipinto.

Un pittore dipinge un quadro, dipinge un paesaggio. Nei due casi, il participio “dipinto” ha una funzione diversa, a seconda che sia applicato al quadro o al paesaggio. In rapporto al *quadro*, il participio ha una funzione determinativa, nella misura in cui esso serve a precisare che non si tratta, ad es., di un’incisione, di un collage ecc. In rapporto al paesaggio come *immagine*, invece, il participio ha una funzione modificante, perché, propriamente, un paesaggio dipinto, è qualcosa di essenzialmente diverso da un paesaggio *tout court*: «die gemalte Landschaft ist keine Landschaft mehr, sondern ein Bild»<sup>203</sup>. E tuttavia, da un altro punto di vista, qualora consideriamo il paesaggio in quanto *soggetto* del dipinto, esso non si è modificato in modo essenziale nella sua esistenza, non ha cessato di esistere o iniziato ad esistere in senso proprio per il fatto di essere stato dipinto, con riferimento dunque al “modello”, ecco che il participio “dipinto” ha di nuovo una funzione semplicemente determinativa, indica che il paesaggio è entrato in una nuova relazione: esso non cessa di essere un paesaggio, esattamente come un essere umano non cessa di essere tale per il fatto di trovarsi in «relazione di somiglianza con un altro»<sup>204</sup>.

Questa variazione dell’aggettivo o del participio da determinante a modificante e viceversa viene impiegata da Twardowski per rendere conto della distinzione tra *Inhalt* e *Gegenstand*. Pertanto, secondo analogia, il contenuto (*Inhalt*) della rappresentazione sarà “rappresentato” nel senso modificante nel quale il paesaggio come immagine è “dipinto”: «Der vorgestellte Gegenstand in dem Sinne, in welchem die gemalte Landschaft ein Bild ist, ist der Inhalt der Vorstellung [...] der vorgestellte Inhalt ist ein Inhalt, wie das gemalte Bild ein Bild ist»<sup>205</sup>. Come all’“esistenza” dell’immagine è essenziale il suo essere-dipinta, così al contenuto della rappresentazione è essenziale il suo “essere-rappresentato”. Come il risultato dell’attività del

---

<sup>203</sup> K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, cit., p. 14.

<sup>204</sup> «Die Landschaft ebensowenig aufhören macht, eine Landschaft zu sein, als ein Mensch aufhört Mensch zu sein, wenn er vermöge seiner Gesichtszüge zu einem anderen Menschen im Verhältnisse der Aehnlichkeit steht» (*ibid.*).

<sup>205</sup> Ivi, pp. 14-15.

pittore è un *unicum* che porta su due “oggetti” differenti e “dipinti” in tale attività in senso differente, così anche il risultato dell’attività rappresentativa è un *unicum* al quale la proprietà essere-rappresentato è essenziale: «der Inhalt der Vorstellung und der vorgestellte Gegenstand sind eines und dasselbe; und zwar ist der Ausdruck „vorgestellt“ als Bestimmung des Gegenstandes ein modificierender, indem der vorgestellte Gegenstand kein Gegenstand mehr ist, sondern nur der Inhalt einer Vorstellung. Auch die gemalte Landschaft sei keine Landschaft mehr, sagten wir, sondern ein Bild»<sup>206</sup>. E tuttavia, tale attività contiene intrinsecamente il riferimento ad un oggetto che come tale non deve la sua esistenza (o non-esistenza) all’essere rappresentato<sup>207</sup>. L’esistenza in questo secondo senso, rimanda piuttosto ad uno specifico giudizio, tramite il quale ciò che è affermato o negato è appunto l’oggetto rappresentato (in senso determinativo); ma, per fungere da sostrato di tale giudizio, l’oggetto deve innanzitutto essere rappresentato (in senso modificativo). Il giudizio è giudizio sull’oggetto, ma per essere giudicato, l’oggetto deve entrare in un’attività rappresentativa come contenuto<sup>208</sup>.

Questo percorso approda alla distinzione tra un «oggetto primario» e un «oggetto secondario» dell’attività rappresentativa, la quale viene, quindi, interamente ricalcata sull’attività raffigurativa dell’esempio. L’«oggetto secondario», il contenuto, è definito come una *immagine o raffigurazione psichica o spirituale dell’«oggetto primario»*: «der Vorstellende stellt irgendeinen Gegenstand, z. B. ein Pferd vor. Indem er dies thut, stellt er aber einen psychischen Inhalt vor. Der Inhalt ist in ähnlichem Sinne das Abbild des Pferdes, in welchem das Bild das Abbild der Landschaft ist. Indem der Vorstellende einen Gegenstand vorstellt, stellt er zugleich einen sich auf diesen Gegenstand beziehenden Inhalt vor»<sup>209</sup>. L’attività rappresentativa è una «Art geistigen Abbildens»<sup>210</sup>. Precisamente sulla base di questa distinzione fondamentale, Twardowski risolve, come abbiamo già visto, il problema degli «oggetti impossibili» con il ricorso al concetto di *intentionale In-existenz*. L’esistenza dell’oggetto in quanto rappresentato non è un’esistenza in senso proprio: taluni oggetti hanno sia un’esistenza in senso proprio (reale), sia un’esistenza in senso diminuito (intenzionale), altri (gli «impossibili») hanno solo un’esistenza diminuita, un’in-esistenza intenzionale. Si profila così una distinzione tra un modo d’esistenza diminuito o

---

<sup>206</sup> Ivi, p. 15.

<sup>207</sup> «[...] bezieht sich der Inhalt einer Vorstellung auf etwas, was nicht Vorstellungsinhalt, sondern in analoger Weise Gegenstand dieser Vorstellung ist, in welcher die Landschaft das „Sujet“ des sie darstellenden Bildes ist» (*ibid.*).

<sup>208</sup> «Doch ist der anerkannte oder verworfene, begehrte oder verabscheute Gegenstand ein vorgestellter immer nur in der zweiten der namhaft gemachten Bedeutungen. Der vorgestellte Gegenstand im zuerst angeführten Sinne des Wortes „vorgestellt“ ist aber nicht dasjenige, was anerkannt oder verworfen wird; ihn hat man nicht im Sinne, wenn man sagt, ein Gegenstand sei oder sei nicht; der vorgestellte Gegenstand in diesem Sinne ist der Inhalt der Vorstellung, das „geistige Abbild“ eines Gegenstandes» (ivi, p. 16).

<sup>209</sup> Ivi, p. 18.

<sup>210</sup> Ivi, p. 14.



improprio, intenzionale, e un'esistenza reale; ma anche, implicitamente, un primato del primo sulla seconda, poiché è il modo d'esistenza intenzionale a definire il *Gegenstand überhaupt*, cioè il *summum genus* che presiede all'articolazione di una teoria dell'oggetto. Come abbiamo visto infatti, l'impostazione di Twardowski si regge sull'inderogabile esigenza di corrispondenza tra rappresentazione e oggetto, improntando di sé la definizione stessa del *Gegenstand*, la cui proprietà fondamentale è appunto quella di essere o poter essere-rappresentato<sup>211</sup>.

Non sorprenderà quindi che Husserl, nella *Beilage*, raccolga insieme la critica della *Bildertheorie* e la critica del concetto di oggetto immanente o intenzionale. La relazione che intercorre tra queste due posizioni è per lui evidente innanzitutto sulla base dell'esposizione di Twardowski, la quale appare però segnata da una duplice ambiguità. In primo luogo, un'ambiguità terminologica, che si regge sulla polisemia del termine "*Bild*" nella lingua tedesca. In secondo luogo, collegata e, in qualche modo, fondata sulla prima, un'ambiguità argomentativa, per la quale, seguendo il testo, un elemento introdotto dapprima a titolo esemplificativo per supportare una distinzione semantica (quella tra funzione determinativa e funzione modificante dell'aggettivo-participio) diviene in seguito modello esplicativo della teoria della rappresentazione *tout court* basata in ultima istanza sulla «somiglianza»<sup>212</sup>. E in realtà lo stretto legame tra *Bildertheorie* e dottrina dell'inesistenza intenzionale è già presente nella critica che Husserl stila nel 1894, proprio all'indomani dell'uscita del testo di Twardowski<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> Non a caso Twardowski fa riferimento innanzitutto a Descartes (la cui filosofia era stata argomento della sua tesi di dottorato) per riaffermare il principio di corrispondenza rappresentazione-oggetto: «Die Lehre von den wahren und falschen Vorstellungen, wie sie uns noch bei *Descartes* und seinen Nachfolgern entgegentritt, bleibt unverständlich ohne die Voraussetzung, dass jeder Vorstellung ohne Ausnahme ein Gegenstand entspreche. Jede Verstellung, sagt *Descartes* stellt etwas gleichsam als Gegenstand vor; existiert nun dieser Gegenstand, so ist die Vorstellung materialiter wahr; existiert er nicht, so ist die Vorstellung materialiter falsch. Mag also, ist offenbar *Descartes'* Ansicht, der Gegenstand einer Vorstellung existieren oder nicht, in der Vorstellung erscheint er immer gegeben; nur ob dieser intentionalen Existenz des Gegenstandes in der Vorstellung eine wahrhafte Existenz entspricht, ist die Frage, und indem die Vorstellungen dem Vorstellenden sowol die wahrhaft existierenden als die nur intentional existierenden Gegenstände unterschiedslos in gleicher Weise darbieten, veranlassen sie gar leicht falsche Urteile, da man die bloß intentional existierenden Gegenstände ebenso leicht geneigt sein kann für wahrhaft existierend zu halten, wie die wahrhaft existierenden Gegenstände selbst. Wir finden also in *Descartes'* Ausführungen eine Bestätigung der hier vorgebrachten Ansicht, dass jeder Vorstellung ein Gegenstand entspreche. Wenn es gelungen ist, zu zeigen, dass selbst solchen Vorstellungen, in deren Inhalt widersprechende Bestimmungen vorgestellt werden, Gegenstände zukommen, so ist dadurch auch der entsprechende Nachweis für die dritte Gruppe angeblich „gegenstandsloser“ Vorstellungen geführt, deren Gegenstand zwar nicht unmöglich, dessen Existenz aber thatsächlich in der Erfahrung nicht gegeben ist. Es wird also daran festzuhalten sein, dass durch jede Vorstellung ein Gegenstand vorgestellt wird, mag er existieren oder nicht; auch die Vorstellungen, deren Gegenstände nicht existieren können, bilden keine Ausnahme von diesem Gesetz» (ivi, pp. 26-27).

<sup>212</sup> È particolarmente degno di nota che Twardowski riprenda dalle lezioni brentiane questa analogia tra immagine e contenuto o oggetto intenzionale, come sostiene Rollinger, basandosi sui manoscritti inediti nei quali Brentano rielabora la *Psychologie* del 1874 (R.D. ROLLINGER, *Brentano's Psychology and Logic and the Basis of Twardowski's Theory of Presentations*, cit., p.11).

<sup>213</sup> Il testo *Intentionale Gegenstände* (HUA XXII, 303-348) costituisce la seconda parte di un voluminoso manoscritto intitolato *Vorstellung und Gegenstand*. La versione integrale del testo è stata

Questo progetto di saggio sugli “*Intentionale Gegenstände*” costituisce, secondo le parole dello stesso Husserl «eine Reaktion gegen Twardowski» (HUA XXII, 456), che tuttavia, come leggiamo in una lettera a Meinong del 5 aprile 1902, non perviene a sua volta, di fatto, ad una soluzione soddisfacente. Della continuità del problema dell’oggetto intenzionale con la problematica delle «rappresentazioni senza oggetto», vero e proprio “vaso di Pandora” che guida la stratificata problematizzazione del tema dell’intenzionalità, testimonia una lettera di Husserl ad Anton Marty del 7 gennaio 1901, che, insieme agli espliciti riferimenti dati dagli esempi utilizzati nel testo, ricollega i temi del 1894 a quelli della V. LU:

Eine Vorstellung ohne vorgestellten Gegenstand ist nicht denkbar, es gibt also keine gegenstandslosen Vorstellungen. Andererseits entsprechen doch nicht allen Vorstellungen wirkliche Gegenstände, es gibt also gegenstandslose Vorstellungen. Der Widerspruch ist, scheint es, nur zu vermeiden, wenn man zwischen vorgestellten und wirklichen Gegenständen unterscheidet: Es gibt keine Vorstellungen ohne immanente <Gegenstände> - es gibt Vorstellungen ohne wirkliche Gegenstände. (HUA XXII, 420)<sup>214</sup>

Precisamente quest’ultima distinzione, quella tra «oggetti immanenti» e «oggetti reali», sarà quella nettamente rifiutata da Husserl nella V. LU, che riproporrà così, nel 1901, la posizione del saggio del 1894, nel quale possiamo leggere che

Der immanente Gegenstand kann [...] kein anderer sein als der wahre Gegenstand, wo immer der Vorstellung Wahrheit entspricht. Derselbe Gegenstand, der in der Vorstellung bloß vorgestellt ist, wird in dem bezüglichlichen affirmativen Urteil als wahrhaft seiend hingestellt. Ob wir Berlin bloß vorstellen oder als existierend beurteilen: es ist jedenfalls Berlin selbst. (HUA XXII, 308)<sup>215</sup>

---

pubblicata da K. SCHUHMAN (Husserls *Abhandlung “Intentionale Gegenstände”*. *Edition der ursprünglichen Druckfassung*, in «Brentano Studien», 1990/1991, pp. 137-176). Questo testo fa il paio con la recensione all’opera di Twardowski, *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, che sarebbe dovuta apparire nel 1897 nell’*Archiv für systematische Philosophie*. La recensione inoltrata da Husserl non fu pubblicata, perché Natorp stesso, direttore della rivista, aveva già pronta una sua breve recensione dell’opera (*Archiv für systematische Philosophie*, 3, 1897, pp. 193-215). Nella recensione husserliana del 1897 («Besprechung von: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894» (HUA XXII, 349-356)) mancano tuttavia numerosi elementi la cui centralità emerge solo dalla lettura del progetto di saggio del 1894.

<sup>214</sup> [«Non è pensabile una rappresentazione senza oggetto rappresentato, non si danno dunque rappresentazioni senza oggetto. D’altra parte, non a tutte le rappresentazioni corrispondono oggetti reali, dunque si danno rappresentazioni senza oggetto. La contraddizione, a quanto sembra, può essere superata solo distinguendo tra oggetti rappresentati e oggetti reali: non si danno rappresentazioni senza <oggetti> immanenti – si danno rappresentazioni senza oggetti reali»].

<sup>215</sup> «L’oggetto immanente altro non può essere che l’oggetto vero, ovunque alla rappresentazione corrisponde verità. Lo stesso oggetto che nella rappresentazione è puramente rappresentato è posto come realmente essente nel giudizio affermativo corrispondente. Sia che ci rappresentiamo Berlino, sia che la giudichiamo come esistente, si tratta in ogni caso della stessa Berlino».

In qualsiasi posizione che distingua tra oggetto intenzionale e oggetto reale Husserl vede una «falsche Verdoppelung» (HUA XXII, 308). Ogni risposta «intenzionalista» al paradosso delle rappresentazioni senza oggetto sembra implicare un raddoppiamento ontologico (inaccettabile per Husserl) che consiste nell'attribuire all'oggetto intenzionale una forma di esistenza diminuita:

es gibt für jede Vorstellung einen (von ihr vorgestellten) Gegenstand. Aber diese Existenz ist nicht „wahrhafte“, sondern „bloß intentionale“ Existenz, sie besteht in dem „bloßen Vorgestellt werden“. Die „wahre“ Existenz kommt nur in dem affirmativen Existentialurteil zur Geltung und setzt die „intentionale“ schon voraus. Neuerdings trug z.B. Twardowski diese Auffassung (in nahem Anschluß an Brentano) vor. (HUA XXII, 307)<sup>216</sup>

Husserl intende smarcarsi nettamente da questa soluzione implicante un raddoppiamento ontologico, per risolvere piuttosto la distinzione tra l'oggetto e l'oggetto meramente rappresentato in termini di «funzione logica»: «die Rede vom Einwohnen und der ganze Unterschied zwischen „wahr“ und „intentional“ sich reduziert auf gewisse Eigentümlichkeiten und Unterschiede der *logischen Funktion* der Vorstellungen, d.h. der Formen möglicher gültiger Zusammenhänge, in welche die Vorstellungen, ausschließlich nach ihrem objektiven Gehalt betrachtet, eintreten können» (HUA XXII, 311; c.n.)<sup>217</sup>. A sua volta, tale soluzione rivela la vicinanza di Husserl alle posizioni di Bolzano e Frege per quanto riguarda la necessità di distinguere nettamente tra il contenuto in senso psicologico e il contenuto come «tenore ideale» dell'atto:

Zu solcher Auffassung drang uns von vornherein auch die Unterscheidung des idealen von dem psychologischen Gehalt der Vorstellungsakte. Der erstere weist ja hin auf gewisse Identifizierungszusammenhänge, in denen wir die Identität der Intention erfassen (eventuell mit Evidenz erfassen), während die einzelnen Vorstellungen doch nicht irgendein psychologisch-identisches Bestandteil gemein hätten. Wir rechneten von vornherein die gegenständliche Beziehung der Vorstellungen zu ihrem idealen Gehalt, Vorstellungen identisch derselben

---

<sup>216</sup> «Per ogni rappresentazione c'è un oggetto (da essa rappresentato). Ma questa esistenza non è “vera”, piuttosto esistenza “puramente intenzionale”, essa consiste nel “mero essere rappresentato”. La “vera” esistenza perviene a validità solamente nel giudizio esistenziale affermativo e presuppone già quella “intenzionale”. Twardowski ha sostenuto in tempi recenti questa interpretazione (in stretta continuità con Brentano)».

<sup>217</sup> «Il discorso dell'inabitare e dell'intera differenza tra “vero” e “intenzionale” si riduce a certe proprietà e distinzioni nella funzione logica delle rappresentazioni, cioè alle forme di connessione possibile e valida nelle quali possono comparire le rappresentazioni, considerate esclusivamente dal punto di vista del loro tenore obbiettivo».

Bedeutung konnten noch objektive Verschiedenheit, Vorstellungen verschiedener Bedeutung noch Identität aufweisen. (HUA XXII, 312)<sup>218</sup>

Come si può vedere, già nel 1894 la soluzione di Husserl verte su due slittamenti teorici tra loro interconnessi: in primo luogo, occorre distinguere tra il *contenuto ideale* e il *contenuto psicologico* dell'atto di rappresentazione (a), e ciò nella misura in cui solamente dal punto di vista di questo «contenuto ideale» è possibile cogliere l'elemento che conferisce l'unità del riferimento oggettuale, cioè l'«identità dell'intenzione» (b)<sup>219</sup>. Dal momento che l'oggetto si dà solamente nel contesto di determinati «nessi di identificazione» ed è dunque irriducibile ad una presenza contenuta realmente nel singolo componente d'atto, esso può e deve essere interrogato dal punto di vista della sua *Wahrheit* e non in quanto *Wirklichkeit* immediata. Occorrerà allora portare in luce il filo conduttore di questo processo di identificazione, cioè l'identità che lo attraversa, vale a dire l'«*Identität der Intention*». Vediamo qui affacciarsi una nuova comprensione del concetto di *Intention*, del tutto aliena all'*intentio* di stampo brentaniano, e precisamente tale aspetto ci rinvia alla fusione tra paradigmi contrapposti di cui abbiamo parlato. L'emancipazione del «contenuto ideale» (*idealer Gehalt*) di senso dalla sua comprensione psicologico-rappresentazionale brentaniana-twardowskiana si tradurrà, nella *Beilage* ai §§ 11 e 20, in una maggiore insistenza sulla dimensione dell'intendere (*Meinen*). Esso rappresenta «*ein Plus*», un «*Über-sich-Hinausweisen*» irriducibile ad un contenuto immanente-*reell* – cosicché troviamo, già nel 1894, la critica a Twardowski e alla *Bildertheorie* che verrà poi ripetuta nel 1901:

Man übersieht, daß der Phantasieinhalt zum repräsentierenden Bild von irgendetwas erst werden muß und daß dieses *Über-sich-Hinausweisen* des Bildes, welches es zum Bild erst macht, und das es von dem bloßen Inhalt unterscheidet, den wir anschauend <so> nehmen wie er ist, ein Plus ist, das wesentlich beachtet werden muß. Und dieses *Über-sich-Hinausweisen* meint natürlich nicht eine gewisse Reflexion, die sich an den Inhalt knüpft und ihn denkend auf Gegenstände bezieht. Die Reflexion baute sich ja wieder aus Vorstellungen auf, die ihrerseits nicht aufgehen könnten in präsenste Bild-Inhalte, und so wäre ein unendlicher Regreß unvermeidlich. (HUA XXII, 306)<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> «Fin dal principio, ci spinge a questa interpretazione anche la distinzione tra il contenuto ideale e il contenuto psicologico degli atti di rappresentazione. Mentre il primo esibisce certi nessi di identificazione nei quali cogliamo (talora con evidenza) l'identità dell'intenzione, le singole rappresentazioni non avrebbero invece alcun componente psicologicamente identico in comune».

<sup>219</sup> A questo proposito si noti come Husserl metta in evidenza la presa di distanza rispetto al concetto twardowskiano di *Inhalt* preferendogli in questo testo il termine *Gehalt*, che sostituisce all'idea di un contenuto «interno» all'atto l'idea di un contenuto come «tenore» dell'atto.

<sup>220</sup> «Si sottovaluta che il contenuto di fantasia deve innanzitutto essere reso immagine rappresentante qualcosa, e che questo *rimandare-oltre-sé* dell'immagine, ciò che la rende in primo luogo immagine e che la distingue dal mero contenuto che noi cogliamo intuitivamente così com'è, è un *plus*, che deve essere preso in considerazione in maniera essenziale. E questo *rimandare-oltre-sé* non va inteso, ovviamente, come una qualche riflessione, che si aggiunge al contenuto e, riflettendo, lo collega ad oggetti.

Non sorprenderà allora, tornando alla *Beilage* del 1901, che qui la prima e più importante obiezione alla *Bildertheorie* sia legata al fatto che essa pensa l'intenzionalità della coscienza in termini di rappresentazione tramite somiglianza (*Ähnlichkeit*), misconoscendo così il *Plus* intenzionale, l'*Über-sich-Hinausweisen*, il tenore ideale o di senso proprio della direzionalità intenzionale:

Woran liegt es also, daß wir über das im Bewußtsein allein gegebene „Bild“ hinauskommen und es als Bild auf ein gewisses bewußtseinsfremdes Objekt zu beziehen vermögen? Der Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache bringt uns nicht weiter. Sie ist, mindestens wenn die Sache wirklich existiert, als ein objektives Faktum zweifellos vorhanden. Aber für das Bewußtsein, das vorausgesetztmaßen nur das Bild hat\*, ist dieses Faktum schlechterdings nichts; es kann also nicht dazu dienen, das Wesen der vorstellenden, näher der 'abbildlichen' Beziehung auf das ihr äußerliche Objekt (das Bildsujet) zu klären. Die Ähnlichkeit | zwischen zwei Gegenständen, und sei sie auch noch so groß, macht den einen noch nicht zum Bilde des anderen. Erst durch die Fähigkeit eines vorstellenden 'Ich', sich des Ähnlichen als Bildrepräsentanten für ein Ähnliches zu bedienen, bloß das eine anschaulich gegenwärtig zu haben und statt seiner doch das andere zu meinen, wird das Bild überhaupt zum Bilde. (HUA XIX/1, 436)<sup>221</sup>

In altri termini, il parallelismo twardowskiano tra “dipinto” e “rappresentato” non spiega nulla, nella misura in cui tralascia la funzione della coscienza che riconosce l'immagine *in quanto* immagine. È questa funzione intenzionale che contraddistingue l'aver-coscienza in generale e la coscienza d'immagine non ne costituisce in nessun modo un modello privilegiato, ma solamente un caso specifico. L'immagine è un tipo di coscienza che richiede a sua volta una precisa *costituzione*, e tale carattere costitutivo non è altro che «der 'innere' Charakter dieses Aktes, die 'spezifische' Eigentümlichkeit dieser “Apperzeptionsweise”» (HUA XIX/1, 436). Cogliere qualcosa come immagine di qualcos'altro implica già sempre il riferimento intenzionale ad un

---

In quel caso, la riflessione si costituirebbe su rappresentazioni, che a loro volta non potrebbero trasformarsi in contenuti immaginali presenti, e sarebbe dunque inevitabile un regresso all'infinito».

<sup>221</sup> «Come mai, allora, noi andiamo al di là dell'“immagine”, che è l'unica cosa che è data alla coscienza e siamo in grado di riferirla, *in quanto* immagine, ad un certo oggetto estraneo alla coscienza? Rinviare alla somiglianza tra l'immagine e la cosa non ci fa compiere alcun passo avanti. Indubbiamente, almeno quando la cosa esiste effettivamente, questa somiglianza sussiste come un dato di fatto oggettivo. Ma per la coscienza, che secondo quanto si è presupposto, possiede soltanto l'immagine, questo fatto è assolutamente un nulla; e quindi esso non può nemmeno servire a chiarire la natura del riferimento rappresentativo, e più precisamente del riferimento di riproduzione immaginativa rispetto all'oggetto che *le* è esterno (il soggetto dell'immagine). La somiglianza tra due oggetti, per quanto possa essere grande, non rende l'uno immagine dell'altro. L'immagine diventa tale solo se vi è in generale un io che opera rappresentazioni e che è capace di servirsi del simile come immagine che “rappresenta” il simile, di avere solo una cosa in presenza intuitiva, *intendendo* non questa cosa, bensì l'altra» (RL II, 206-207). Il riferimento all'io costituisce un'aggiunta del 1913.

oggetto, una specifica «maniera di appercezione». Interpretare dunque tale riferimento intenzionale nel suo carattere più generale in termini di raffigurazione immaginale implicherebbe un *regressus in infinitum*. Ciò significa che l'intenzionalità della coscienza si presenta non nei termini di una duplicazione raffigurativa dell'oggetto reale, ma come una funzione costituente che consiste nell'assegnamento all'oggetto di un determinato «valore» (*Geltung*) o «significato» (*Bedeutung*), questo assegnamento *fa tutt'uno con l'atto stesso di coglierlo* (non è una riflessione sopra la rappresentazione): *il coglimento intenzionale dell'oggetto e la sua costituzione secondo un determinato senso e valore sono una sola cosa*, un'unica funzione, come Husserl esplicita nella riscrittura della seconda edizione (1913):

Andererseits muß man hier durchaus einsehen lernen, daß es in jedem Falle irgendeiner „Konstitution“ des Vorstellungsgegenstandes für das Bewußtsein und in ihm, in seinem eigenen Wesensgehalte bedarf; daß also ein Gegenstand für das Bewußtsein nicht dadurch vorgestellter ist, daß ein der transzendenten Sache selbst irgendwie ähnlicher „Inhalt“ im Bewußtsein einfach ist (was, genau erwogen, sich in lauter Widersinn auflöst), sondern daß im phänomenologischen Wesen des Bewußtseins in sich selbst alle Beziehung auf seine Gegenständlichkeit beschlossen ist und nur darin prinzipiell beschlossen sein kann, und zwar als Beziehung auf eine „transzendente“ Sache. Diese Beziehung ist eine „direkte“, wenn es sich um ein schlichtes, eine mittelbare, wenn es sich um ein fundiertes, etwa um ein abbildendes Vorstellen handelt. (HUA XIX/1, 437)<sup>222</sup>

Si comprende ora meglio l'insistenza di Husserl sulla differenziazione tra i *modi dell'intendere* che caratterizzano «l'essenza fenomenologica della coscienza», cioè, ancora, il suo inderogabile carattere intenzionale. Ciò che occorre mettere in rilievo è il carattere altamente significativo del discorso condotto sul concetto di materia d'atto in relazione a questa critica dell'impostazione di Twardowski: *la relazione all'oggetto e il modo della relazione all'oggetto sono due elementi inseparabili che costituiscono, nella loro inscindibilità la struttura stessa dell'aver-coscienza*. Non è possibile pensare un riferimento oggettuale “nudo” (una *bloße Vorstellung!*), privo cioè di uno specifico assegnamento di senso, di una *modalità del darsi dell'oggetto*. In altre parole, *ritroviamo a livello di «essenza intenzionale» (Sinn<sub>1</sub>) quella inscindibile continuità tra la «maniera dell'intendere» (“soggettiva”) e il modo dell'essere-dato*

---

<sup>222</sup> «D'altro lato, si deve qui arrivare a rendersi conto che in ogni caso vi è bisogno di una qualsiasi “costituzione” dell'oggetto rappresentazionale *per* la coscienza ed *in* essa, nella sua propria struttura essenziale; che quindi un oggetto non viene rappresentato dalla coscienza per via del semplice sussistere in essa di un “contenuto” in qualche modo simile alla cosa trascendente (ciò condurrebbe, a ben vedere, ad un aperto controsenso), ma che *ogni* riferimento della coscienza ai suoi oggetti è incluso e può essere incluso in linea di principio proprio come riferimento ad una cosa trascendente nell'essenza fenomenologica della coscienza in se stessa. Questo riferimento è “diretto” quando si tratta di un rappresentare semplice, mentre è mediato quando si tratta di un rappresentare fondato, ad esempio, della riproduzione immaginativa» (RL II, 207).

dell'oggetto ("oggettivo") che si precisa ora nei termini di una intrinseca legatezza tra qualità e «materia d'atto» (Sinn<sub>2</sub>), tra carattere posizionale, modalità intenzionale e riferimento oggettuale.

È così la scansione stessa delle modalità di rapporto all'oggetto che risulta completamente ristrutturata, e ciò precisamente in ragione del rifiuto della confusione tra l'atto di *Vorstellung* e il *Sinn* e del rifiuto di considerare l'elemento di supporto dell'atto di pensiero e di discorso (*Stoff*, *Materie*) nei termini di un surrogato psichico dell'oggetto trascendente. Questa emancipazione del senso dalla rappresentazione coincide con una rinnovata comprensione del concetto di intenzionalità. Come abbiamo visto, infatti, anche se pensato a partire dalla «identità dell'intenzione», il riferimento oggettuale come tale *non* costituisce una componente psicologica del vissuto (un contenuto *reell* nella terminologia della V. LU). Il *Sinn* non è altro che il contenuto (*Inhalt*) come «tenore (*Gehalt*) ideale» dell'atto, l'elemento strutturale nel quale si riflette "oggettivamente" l'«identità dell'intenzione» "soggettiva". Solo la ricostruzione della genesi del concetto di *Intention* permetterà allora di comprendere questa nuova scansione delle modalità di accesso all'oggetto.

### ***1.5 Excursus: Il concetto di Intention e la nascita dell'intenzionalità fenomenologica***

A tutti gli effetti, il primo affacciarsi della intenzionalità fenomenologica può essere compreso solo come risultato di un decennale percorso, ricco di vicissitudini teoretiche e di corrispondenti slittamenti terminologici, che va dalla distinzione di stampo brentiano tra «rappresentazioni proprie» e «improprie» o «simboliche» della PA (1891)<sup>223</sup>, alla distinzione, del tutto innovativa, tra «intenzioni vuote» e «intuizioni» delle LU. *È dunque alla luce di tale*

---

<sup>223</sup> Per una lettura della relazione tra le tematiche di PA e le LU, e sul significato del *Durchbruch* che Husserl attribuisce a quest'ultima opera rispetto alle altre, si veda J. ENGLISH, «La Ire et la Ile *Recherches Logiques* comme réécritures de la deuxième et de la première parties de la *Philosophie de l'Arithmétique*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 39-62. Nel suo contributo English mostra come la problematica centrale di PA (cioè l'annoso problema del passaggio dalla sfera intuitiva alla sfera signitiva e concettuale nella fondazione dell'aritmetica) non venga affatto accantonata nel passaggio alle LU, ma come essa piuttosto venga subordinata ad un altro, più pressante problema, implicato della distinzione tra segni espressivi e segni indicativi, vale a dire, quello di rendere conto dell'irriducibilità dei primi ai secondi (ivi, p. 54). Questo aspetto rimanda dunque, ancora una volta, alla scoperta dell'intenzionalità fenomenologica a partire dalla centralità del fenomeno linguistico, nella misura in cui solo il concetto di «carattere d'atto» (che rimanda a sua volta al «modo dell'intendere») permette anche di rendere conto del passaggio dagli oggetti reali agli oggetti generali, e dunque di rispondere alla domanda centrale di PA (ivi, p. 58). Per una analisi esaustiva dei temi e dei problemi di PA con riferimento alla filosofia fenomenologica matematica cfr. S. CENTRONE, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 1-53; G.E. ROSADO HADDOCK, «Husserl's Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege*, cit., pp. 221-240; D. LOHMAR, *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*, Kluwer, Dordrecht 1989; M.D. TILLMAN, *Husserl's Genetic Philosophy of Airthmetic. An Alternative Reading*, in «American Dialectic», 2 (2), 2012, pp. 141-190.

*percorso che si può comprendere la genesi del concetto di intenzionalità fondato sul Sinn di contro a quella, che pure costituiva l'orizzonte di partenza, fondata sulla Vorstellung. Si tratterà ora di ricostruirne brevemente i principali passaggi.*

Nel capitolo XI di PA, Husserl sta preparando il passaggio dalla sfera dell'intuitivo (cui è dedicata tutta la prima parte, orientata a delineare una teoria dell'astrazione delle quantità a partire dal vissuto psicologico), alla sfera del simbolico-significativo; tale passaggio si rende assolutamente necessario per la fondazione dell'aritmetica, nella misura in cui l'aritmetica è appunto un operare tramite segni. Ecco allora che Husserl comincia con l'introdurre la distinzione di stampo brentano tra «symbolischen und eigentlichen Vorstellungen», definendo le prime nei termini seguenti: «Eine symbolische oder uneigentliche Vorstellung ist, wie schon der Name besagt, eine Vorstellung durch Zeichen. Ist uns ein Inhalt nicht direkt gegeben als das, was er ist, sondern nur indirekt durch Zeichen, die ihn eindeutig charakterisieren, dann haben wir von ihm statt einer eigentlichen eine symbolische Vorstellung» (HUA XII, 193)<sup>224</sup>. La distinzione tra rappresentazioni proprie e improprie è esemplificata tramite la differenza tra il considerare osservativo diretto e una descrizione riportata. La descrizione funziona infatti sostituendo la «wirkliche Vorstellung» con una «stellvertretende Vorstellung» che presenta l'oggetto secondo «charakteristische Merkmale» tramite i quali è possibile, all'occorrenza, riconoscerlo. La notevole rilevanza epistemologica di questa distinzione per la fondazione delle scienze formali risiede nella possibilità di trasferire i giudizi inizialmente riferiti alle rappresentazioni indirette agli oggetti delle rappresentazioni dirette e viceversa mantenendo il loro valore intatto, cosicché la rappresentazione simbolica funge da «durevole surrogato per la rappresentazione reale»<sup>225</sup>. In altre parole, la «symbolische Vorstellung» garantisce la possibilità di giudicare in assenza su un oggetto e dunque di produrre giudizi validi sulla base di meri surrogati. Tale eccezionale proprietà delle rappresentazioni indirette, una volta interrogata in senso radicale riguardo alle sue condizioni di possibilità, spingerà negli anni successivi ad importanti trasformazioni che condurranno alla formazione del concetto di *Intention* e, più tardi, del concetto propriamente fenomenologico di intenzionalità.

---

<sup>224</sup> [«Una rappresentazione simbolica o impropria è, come dice già il nome stesso, una rappresentazione tramite segni. Se un contenuto ci è dato non direttamente per ciò che è, ma soltanto indirettamente tramite segni che lo caratterizzano in maniera univoca, allora abbiamo di esso, invece di una rappresentazione propria, una rappresentazione simbolica»]. In nota Husserl riconosce il debito nei confronti di Brentano per quanto concerne questa distinzione, facendo riferimento alle *Universitätsvorlesungen* del maestro; tuttavia, egli tiene a precisare che, rispetto a quella brentana, la sua definizione di rappresentazioni improprie non comprende le rappresentazioni generali, che, a parere di Husserl, devono essere tenute completamente distinte da quelle improprie (HUA XII, 194 n.).

<sup>225</sup> «[...] dient uns die symbolische Vorstellung als vorläufiges, in Fällen, wo das eigentliche Objekt unzugänglich ist, sogar als dauerndes Surrogat für die wirkliche Vorstellung» (HUA XII, 194).



Nella seconda parte delle *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894), Husserl riprenderà infatti la distinzione, ma la modificherà introducendo un importante nuovo concetto, che abbraccia i primi due e costituisce un tentativo di rendere conto della loro relazione: il concetto di *Intention*<sup>226</sup>. L'introduzione dell'*Intention* all'interno di questa distinzione risulta in uno primo scompaginamento del concetto stesso di *Vorstellung*. Nella terminologia del 1894 a «*eigentliche Vorstellung*» si sostituisce *Anschauung* e a «*symbolische (uneigentliche) Vorstellung*» si sostituisce *Repräsentation*. Le *Anschauungen* sono definite come «*psychische Erlebnisse, im Sprachgebrauch vieler Psychologen ebenfalls „Vorstellungen“ genannt, die ihre „Gegenstände“ nicht bloß intendieren, sondern sie als immanente Inhalte wirklich in sich fassen*» (HUA XXII, 108). Le *Repräsentationen*, invece, «*ihre „Gegenstände“ nicht als immanente (also im Bewußtsein gegenwärtige) Inhalte in sich schließen, sondern sie in einer gewissen noch genauer zu charakterisierenden Weise bloß intendieren*» (HUA XXII, 107).

Questa riformulazione terminologica riflette importanti trasformazioni teoretiche: in primo luogo, per quanto concerne il concetto di *Anschauung*, esso viene delineato a partire da una critica della sua identificazione *tout court* con la percezione trascendente. Tale critica poggia sulla decisiva considerazione secondo la quale non tutto ciò che crediamo di percepire nella considerazione irriflessa è effettivamente percepito<sup>227</sup>. Vi sono, nel contesto della percezione esterna, elementi che sono «“rappresentati”» («“*vorgestellt*”») senza essere realmente («*wirklich*») presenti come contenuti immanenti della percezione, cosicché solo una piccola parte di ciò che presumiamo di vedere è effettivamente visto<sup>228</sup>. La «coscienza naturale» («*natürliche Bewußtsein*») crede di avere la cosa stessa in un atto intuitivo istantaneo, ma si tratta di una mera illusione, perché in realtà solo pochi tratti del contenuto fattuale sono effettivamente disponibili

---

<sup>226</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: die Texte von 1893*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 119-136. Schuhmann prende in analisi in particolare la sezione che qui interessa anche noi, quella “Über Anschauung und Repräsentation”, e traccia un fecondo confronto con il coevo manoscritto “Über Vorstellungen”, che, pur essendo la fonte del testo poi pubblicato, al contempo, presenta importanti differenze rispetto ad esso, prima tra tutte il riferimento alla “psicologia genetica”, laddove nel passo pubblicato si parla di “psicologia descrittiva” (ivi, p. 121). Schuhmann scrive che *solo a partire dal 1894 il carattere decisivo del concetto di Vorstellung per Husserl è la Intentionalität. Nei testi del 1893 non c’è infatti ancora riferimento all’intenzionalità. La rilevanza di questi testi consiste anche nel fatto che vi si trova una caratterizzazione della distinzione tra rappresentazioni intuitive e rappresentazioni meramente rappresentative che non si ritrova né in Brentano né in Meinong* (ivi, p. 122). Dal punto di vista della prospettiva ontologica complessiva, gli studi in questione prendono le mosse dalla psicologia soggettiva e muovono alla considerazione della cosa come «totalità intuitiva supposta, rappresentata in maniera impropria», le cose sono «interi idealiche risultano da una «sintesi di intuizioni», ciascuna delle quali presenta, come contenuto proprio dell'atto, un versante dell'oggetto. Questi versanti della cosa che appare svolgono dunque una funzione di mediazione tra la coscienza intesa in senso psicologico-descrittivo e la cosa in sé (ivi, pp. 122-123).

<sup>227</sup> «Nicht alles, was wir bei reflexionsloser Betrachtung wahrzunehmen glauben, sei wirklich wahrgenommen» (HUA XXII, 101).

<sup>228</sup> «Nur ein kleiner Teil dessen, was wir hier anzuschauen vermeinen, ist wirklich angeschaut» (HUA XXII, 102).

nel modo richiesto dalla rappresentazione della cosa, nel modo cioè in cui essi effettivamente coesistono nella “cosa stessa”<sup>229</sup>. La presenza piena e diretta dell’oggetto nell’intuizione è dunque una illusione della coscienza naturale: il contenuto della rappresentazione non restituisce mai in piena presenza tutti i tratti necessari alla esposizione esaustiva dell’oggetto. Ma come si dovrà allora intendere la differenza tra il diretto e l’indiretto, tra il proprio e l’improprio?

La risposta a tale interrogativo dipende precisamente dal concetto di *Intention* che Husserl introduce. Al cuore di ogni *Anschauung* vi è una *Intention*. L’*Intention* del 1894 non è altro che il carattere unitario di direzionalità della coscienza che si dirige all’oggetto: «[u]nserer Vorstellung hat also [...] eine Intention, die über den immanenten Inhalt des Aktes hinausweist; und erst wenn ihre Erfüllung zuteil würde, erst wenn der intendierte zum immanenten Inhalt würde, hatten wir ein volles Recht, von Anschauung zu sprechen» (HUA XXII, 104). È dunque il riempimento dell’intenzione a contraddistinguere l’*Anschauung* come propria e diretta, di contro alla *Repräsentation*<sup>230</sup>. La relazione tra rappresentazioni dirette e indirette si declinerà dunque nei termini seguenti: ogni *Repräsentation* rimanda ad una *Anschauung* corrispondente, nella quale il *bloß Intendieren* della prima trova eventualmente riempimento giungendo a soddisfazione (*Befriedigung*). L’*Anschauung* è allora «das Erlebnis [...], in dem das letzte Ziel einer Repräsentation erreicht wird» (HUA XXII, 108). Ogni *Repräsentation* rimanda, almeno in linea di principio, ad una *Anschauung* corrispondente<sup>231</sup>, al contrario, l’*Anschauung* non contiene necessariamente il riferimento ad una *Repräsentation*. Nondimeno, la componente del mero intendere, del *Meinen* come vuoto prendere-di-mira è un elemento indispensabile alla stessa percezione della cosa esterna, ed essa è intesa da Husserl come atto diretto al significato. Quando cogliamo una cosa con lo sguardo, abbiamo un misto delle due rappresentazioni. Ciò che è effettivamente visto costituisce un supporto per la comprensione dell’intero, che nondimeno resta ciò che abbiamo costantemente di mira nel corso dell’osservazione. Le due funzioni si trovano

---

<sup>229</sup> «Nur wenige Züge des faktischen Inhalts sind in ihm so vorhanden, wie sie in der Dingvorstellung, die er vermittelt, intendiert sind und wie sie im „Dinge selbst“ wirklich koexistieren» (HUA XXII, 103).

<sup>230</sup> Di notevole interesse anche il fatto che precisamente l’introduzione del concetto di *Intention* permetta ad Husserl di risolvere la questione dei cosiddetti «oggetti impossibili» a partire dalla definizione delle «rappresentazioni concettuali», nei termini che seguono: «Viel markantere Beispiele des Gegensatzes von Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit, Beispiele, deren richtige Schätzung nicht erst kritischer Überlegungen bedarf, liefert uns das weite Gebiet des begrifflichen Vorstellens. Von dem, was wir begrifflich vorstellen, können wir oft Anschauung gewinnen, oft aber auch nicht, und im letzteren Falle gründet der Mangel bald in faktischer Unfähigkeit, bald in evidenten Unmöglichkeit. Notwendig unanschaulich sind alle begrifflichen Vorstellungen, die evidente Unverträglichkeiten einschließen, wie die berühmten runden Vierecke, hölzernen Eisen u.dgl. Sie sind darum nicht Sinnlosigkeiten, sie sind Vorstellungen genau in dem Sinne wie irgendwelche Repräsentationen. Sie haben eine ganz bestimmte und wohlverständliche Intention, aber gerichtet auf etwas Unmögliches» (HUA XXII, 104).

<sup>231</sup> Ciò tuttavia non significa che quest’ultima sia sempre effettivamente realizzabile, come mostra il caso dei cosiddetti “oggetti impossibili”.

così strettamente intrecciate<sup>232</sup>. L'elemento del «mero intendere», tratto dal modello della rappresentazione signitiva, si trova dunque “applicato” contesto della percezione, intrecciato all'*Anschauung* stessa, nella misura in cui tra i molteplici momenti della coscienza immanente deve necessariamente passare una direzionatezza unitaria, essi devono poter rimandare l'uno all'altro. L'*Intention* si caratterizza allora come l'elemento che abbraccia e accomuna tanto *Anschauungen* quanto *Repräsentationen* e ne rivela la struttura. Si noti che, in rapporto a questa nuova visione, la stessa definizione di intuizioni e rappresentazioni in termini di *Vorstellungen* perde la sua utilità: *Anschauung e Repräsentation non sono più pensate come due specie del genere unitario Vorstellung, esse vengono invece definite come differenti modalità di coscienza: «[e]in scharfer deskriptiver Unterschied, die Weise des Bewußtseins (des „Zumuteseins“, der psychischen Anteilnahme) betreffend, trennt die Repräsentationen von den Anschauungen»* (HUA XXII, 115; c.n.)<sup>233</sup>.

La notevole rilevanza di questo testo per la comprensione della genesi del concetto di intenzionalità risiede dunque in una profonda ristrutturazione della partizione tra il proprio e l'improprio. Tale metamorfosi è incentrata sul concetto di *Intention*, che a questo livello è però pensata da Husserl come una mera tendenza psicologica, un interesse psichico diretto alla soddisfazione (*Befriedigung*, così è inteso il riempimento nel 1894). Gli atti presi in considerazione sono accomunati precisamente da questa *Intention* e, d'altra parte, restano distinti precisamente in relazione al suo carattere più o meno soddisfatto. Come detto, tale sviluppo coincide anche con una critica della comprensione di *Anschauung* e *Repräsentation* come due specie del genere *Vorstellung* e con un primo accenno alla problematica delle *modalità della coscienza*.

Tuttavia, non sarebbe corretto parlare a questo livello di *intenzionalità*. Ciò risulta evidente non solo dalla stessa caratterizzazione dell'*Intention* in termini di semplice tendenza, di interesse psichico volto alla soddisfazione, ma anche e soprattutto dal fatto che il modello privilegiato del *bloß Intendieren* resta la coscienza signitiva e che dunque la presenza del «mero intendere» nel cuore dell'*Anschauung* stessa è ancora pensata in maniera “estrinseca”. In altri termini, non è possibile parlare di intenzionalità in senso fenomenologico perché il «mero intendere» o

---

<sup>232</sup> «[W]enn wir ein Ding “anschauen”, so liegt, näher zugesehen, gewöhnlich vielmehr ein Gemisch von beiderlei Betätigungen vor. Das wirklich Gesehene dient als Mittel des Verständnisses mit Beziehung auf das bloß repräsentierte ganze Ding. Andererseits sind wir aber dem wirklich Gesehenen auch anschauend zugewendet, und so verbinden sich hier beide Funktionen» (HUA XXII, 117). [«Se “osserviamo” una cosa, c'è allora, piuttosto, considerando più precisamente, un misto delle due attività. Ciò che è realmente visto serve da supporto della comprensione in rapporto alla cosa intera meramente rappresentata. D'altra parte, siamo tuttavia rivolti, osservando, anche a ciò che è effettivamente visto, e così qui si congiungono entrambe le funzioni»].

<sup>233</sup> «Una netta differenza descrittiva, concernente la modalità della coscienza (dell'essere-disposto, della partecipazione psichica), distingue le rappresentazioni dalle intuizioni».

«prendere-di-mira» è qui concepito ancora come una applicazione, un “prestito” della funzione signitiva a quella intuitiva e non ancora come *la* proprietà di ogni coscienza in generale e *par excellence* (coscienza che, d'altra parte, è qui ancora interamente intesa in termini del tutto psicologici). Ed è precisamente in rapporto a quest'ultima precisazione che può anche emergere lo scarto operato da Husserl nella *Beilage* al secondo capitolo della V. LU, alla quale possiamo infine tornare.

Come abbiamo visto, nella *Beilage* Husserl ha confutato la posizione che interpreta la relazione all'oggetto in termini di *Bild*, mostrando che tale posizione non spiega affatto ciò che pretende di spiegare. Essa cade in un *regressus in infinitum* nella misura in cui non chiarisce la possibilità essenziale da parte della coscienza di cogliere l'immagine *in quanto* immagine. È in tale analisi del modo dell'intendere che va ricercata la specificità dell'intenzionalità fenomenologica di contro alle forme di intenzionalismo di Brentano e Twardowski. Ma come dovrà essere intesa questa nuova attenzione portata ai «modi dell'intendere»? Quali ristrutturazioni implica dal punto di vista del modo di concepire la relazione della coscienza all'oggetto e la distinzione tra rappresentazioni dirette e indirette? Per rispondere a queste domande occorre osservare innanzitutto che la critica husserliana non colpisce soltanto la rappresentazione intesa come *Abbildung*, ma ogni discorso che riporti la comprensione della relazione tra coscienza ed oggetto ai termini di una *Vorstellung*:

Offenbar überträgt sich diese Ausführung *mutatis mutandis* auf die Repräsentationstheorie im weiteren Sinne der Zeichentheorie. Auch das Zeichen-sein ist kein reales Prädikat, es bedarf ebenfalls reines fundierten Aktbewußtseins, des Rückganges auf gewisse neuartige Aktcharaktere, die das phänomenologisch allein Maßgebliche und, in Ansehung dieses Prädikates, das allein reell Phänomenologische sind (HUA XIX/1, 438)<sup>234</sup>

Non soltanto dunque la *Bildertheorie*, ma anche ogni teoria che consideri la relazione della coscienza all'oggetto in termini di sostituzione dell'oggetto con un surrogato coscienziale immanente ricade nella contestazione di un *regressus in infinitum*, dal momento che, come è stato detto, essa presuppone ancora la costituzione del segno o del sostituto stesso in quanto carattere d'atto. Non soltanto dunque la rappresentazione in termini raffigurativi, ma la rappresentazione *tout court* (in quanto modello di ri-presentazione implicante un supporto immanente che sta-per

---

<sup>234</sup> «È chiaro che quanto si è esposto può essere riferito, *mutatis mutandis*, anche alla teoria della rappresentanza nel senso più ampio di una *teoria dei segni*. Anche l'essere-segno non è un predicato reale, anch'esso richiede una coscienza d'atto fondata, il regresso a certi caratteri d'atto di nuovo genere, che sono gli unici determinanti dal punto di vista fenomenologico e, in rapporto a questo predicato, gli unici dati fenomenologici reali» (RL II, 208).

l'oggetto reale-trascendente e permette alla coscienza di riferirsi ad esso) è da rigettare *in toto*<sup>235</sup>. A questo livello emerge la portata innovativa del concetto fenomenologico di *Auffassungssinn*: esso riorganizza la struttura del riferimento oggettuale non più nei termini di una scansione gerarchica tra rappresentazione diretta (propria) e rappresentazione indiretta (impropria), modellata a sua volta sulla distinzione tra rappresentazione intuitiva e rappresentazione signitiva, ma su una nuova partizione, orizzontale, tra «rappresentazione intuitiva» e «rappresentazione vuota»:

Alle solche „Theorien“ trifft zudem der Einwand, daß sie die Fülle der wesentlich verschiedenen Vorstellungsweisen, die sich innerhalb der Klassen intuitive und 'leere' Vorstellung 'durch rein phänomenologische' Analyse aufzeigen lassen, einfach ignorieren. (HUA XIX/1, 438)<sup>236</sup>

Questa «rappresentazione vuota» costituisce un'evoluzione di quell'elemento definito «*bloß Intendieren*» o «*bloße Meinung*» che abbiamo visto emergere nelle *Studien* del 1894 e che abbiamo già incontrato come *Plus e Über-sich-Hinausweisen* nel testo *Intentionale Gegenstände* dello stesso anno. Il concetto fenomenologico di intenzionalità sorge da questa nuova strutturazione della relazione tra coscienza ed oggetto per la quale le due classi, una propria e una impropria, di *Vorstellungen*, sono rimandate, per la loro condizione di possibilità, ad un elemento “vuoto” che attraversa, come pura direzionatezza, ogni coscienza in generale e che costituisce il vero e proprio “contenuto-tenore” (*Gehalt*) del riferimento oggettuale. Indipendentemente dalla sua pienezza, ogni coscienza è *coscienza di qualcosa*. L'intenzione vuota, non meno di quella intuitiva, intenziona un oggetto – e in maniera tale che la distinzione tra il proprio e l'improprio perde il carattere gerarchico che aveva nel modello brentiano.

Ma ciò che è ancora più rilevante è che tale ristrutturazione del riferimento oggettuale dipende, per la sua possibilità, precisamente dal nuovo concetto di *Sinn*<sub>2</sub>. È la materia d'atto o

---

<sup>235</sup> Si noti che Husserl che non solo nelle LU, ma anche negli anni seguenti, Husserl continuerà nondimeno ad utilizzare, in maniera più o meno specifica e tecnicamente caratterizzata, il termine *Vorstellung*, pur tornando costantemente a sottolineare l'inadeguatezza di questo modo di esprimersi (cfr. HUA XIX/2, 520-529).

<sup>236</sup> «Inoltre, nessuna di queste “teorie” sfugge all'obiezione che esse ignorano semplicemente la varietà dei modi di rappresentazione essenzialmente diversi che si possono esibire mediante l'analisi puramente fenomenologica all'interno delle classi “rappresentazione intuitiva” e “rappresentazione vuota”» (RL II, 208). Si noti tuttavia che nel testo della prima edizione troviamo, in luogo di «leere», «symbolische». Più che una modifica sostanziale, tuttavia, Husserl ha operato una doverosa correzione, dal momento che egli aveva già di fatto a disposizione il concetto di una intenzione vuota, di un *bloß Intendieren*, come è ampiamente testimoniato dalla I. e dalla VI. LU. Nondimeno questa ambiguità terminologica riscontrabile anche in vasti passaggi della VI. LU è doppiamente interessante: da un lato, testimonia della genesi del concetto di intenzione vuota a partire dalla distinzione brentiana e del suo superamento, dall'altro, lascia supporre una presa di coscienza non ancora del tutto matura delle conseguenze teoretiche della distinzione tra il “vuoto” e il semplicemente “signitivo” nel contesto della teoria dell'intenzionalità fenomenologica nascente.

*Auffassungssinn* della V. LU che permette di parlare di «coscienza-di» anche nel caso dell'intenzione vuota senza ricadere in una comprensione rappresentativa della relazione della coscienza all'oggetto, cioè senza bisogno di un surrogato immanente che stia-per l'oggetto *nella* coscienza, sia esso inteso nei termini di una copia-raffigurazione psichica sia nei termini di un segno. Nel 1901, il *Sinn* non è un "segnaposto" immanente che rimanderebbe all'oggetto, né tantomeno un'immagine di esso e non si lascia ridurre ad una componente psicologica della coscienza. L'ibridazione tra il modello bolzaniano-fregeano e il modello intenzionalista non è dunque il frutto di una confusione o di un fraintendimento da parte di Husserl, ma un progetto che sorge da una necessità: quella di emancipare il riferimento oggettuale dal modello della *Vorstellung*, modello che implica, d'altra parte, un raddoppiamento ontologico inammissibile: quello tra oggetto immanente o intenzionale e oggetto trascendente. Solo a questo livello si comprende anche per quale ragione Husserl ritenga strettamente intrecciati la critica della *Bildertheorie* (e della teoria rappresentativa del conoscere in generale) e la critica del raddoppiamento ontologico twardowskiano. Questo intreccio si trova a sua volta confermato nel fatto che la distinzione epistemologica tra rappresentazioni proprie e improprie *ha un significato reconditamente ontologico*, che rimanda proprio alla distinzione tra «esistenza reale» e «esistenza intenzionale».

### ***1.6 L'intenzionalità e il concetto di relazione***

Abbiamo visto come l'aggettivo «intenzionale» avesse, nella sua formulazione in Brentano, un duplice significato, nella misura in cui si riferiva, al contempo, alla *relazione* e all'*oggetto* o al contenuto, cioè ad uno dei termini di questa relazione. Abbiamo visto anche come Husserl, nel secondo e nel terzo capitolo della V. LU, contestasse il concetto brentano di *bloße Vorstellung* contrapponendogli il concetto fenomenologico di *Auffassungssinn* o materia d'atto. Caratterizzato come una struttura ideale responsabile del riferimento oggettuale, quest'ultimo è stata individuato come un elemento di rottura rispetto alla concezione brentano-twardowskiana dell'intenzionalità e dell'atto intenzionale. Si tratta ora di tirare le fila del nostro percorso, prendendo in esame la critica husserliana del concetto brentano di intenzionalità ed esplicitandone il significato teoretico complessivo. Per fare questo occorrerà tuttavia risalire all'intima connessione tra le differenti sfere della filosofia brentano-twardowskiana, ed in particolare al rapporto tra psicologia, teoria della conoscenza ed ontologia, per mostrare come Husserl rovesci, per così dire, dall'interno i rapporti tra queste tre dimensioni tramite il concetto di *Sinn*.

Cominciamo dunque con l'esplicitare un aspetto che potrebbe passare altrimenti inosservato: la *bloße Vorstellung* non è altro che *eigentliche Vorstellung*. Essa è l'intuizione piena, diretta, vivida di contro alle risonanze, via via più sbiadite, che caratterizzano i diversi livelli della

*uneigentliche Vorstellung*. Questo «sbiadire» è, nella prospettiva di Brentano, una variazione della componente qualitativa della rappresentazione, del *belief* ad essa inerente. Contestando dunque, nella V. LU, il concetto di *bloße Vorstellung* Husserl completa il percorso di destrutturazione della gerarchia tra il proprio e l'improprio iniziato all'indomani della PA. Ma, per comprendere fino in fondo il significato di questo percorso occorrerà in primo luogo determinare la sottile connessione tra questa distinzione e la definizione dell'intenzionalità. Per fare questo, riassumeremo innanzitutto le critiche di Husserl all'intenzionalità brentaniana.

In primo luogo, Husserl osserva che la formulazione brentaniana del concetto di intenzionalità è fuorviante nella misura in cui essa sembra caratterizzare la relazione intenzionale come un processo reale che si svolge tra due entità reali; in secondo luogo, d'altra parte, l'espressione «etwas als Objekt in sich enthalten» sembra indicare che tra l'atto di coscienza e l'oggetto intenzionale vi sia una relazione analoga a quella tra due «fatti della coscienza» (HUA XIX/1, 384-385). Ora nella lunga e stratificata evoluzione della speculazione brentaniana, vi è una risposta ben precisa che controbatte, almeno apparentemente, alla prima obiezione. Questa risposta fa riferimento allo sviluppo del pensiero di Brentano dopo il 1905. Come abbiamo visto, il concetto di intenzionalità del 1874 includeva *necessariamente* l'affermazione dell'immanenza psichica dell'oggetto rappresentato. Intorno al 1905 Brentano attraversò la cosiddetta *Immanenzkrise* e, nell'edizione della *Psychologie* del 1911, intitolata *Von der Klassifikation der psychische Phänomene*, rigettava gli oggetti immanenti in favore di una posizione reistica, secondo la quale essente è solo e solamente il *Ding*, la *res* individuale<sup>237</sup>. La risposta brentaniana consiste dunque nel riconoscimento dell'eccezionalità della relazione psichica di contro a quella fisica. Mentre quest'ultima infatti presuppone l'esistenza dei *relata* in gioco, per la prima non è invece indispensabile l'esistenza del «pensato», ma soltanto quella del «soggetto pensante». La rappresentazione di un oggetto non implica dunque la sua esistenza, nemmeno in senso improprio<sup>238</sup>.

Questa risposta appare tuttavia in ultima istanza insufficiente per almeno due ragioni. Da un lato, per ragioni storiche, nella misura in cui essa fu tardiva: allievi di Brentano come Twardowski e Meinong avevano nel frattempo già sviluppato, a partire dal concetto di «in-

---

<sup>237</sup> F. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychische Phänomene*, Duncker&Humblot, Leipzig 1911, pp. 145-157.

<sup>238</sup> Cfr. P. PRECHTL, *Die Struktur der Intentionalität bei Brentano und Husserl*, in «Brentano Studien», 2, 1989, pp. 117-130, p. 118. Nella tarda teoria delle relazioni formulata da Brentano tra il 1901 e il 1905, questa osservazione verrà ritradotta nella distinzione tra *relazioni* e *quasi-relazioni*. Una relazione è formata da due membri, *fundamentum* e *terminus*. Il *fundamentum* è sempre pensato *modo recto* e deve necessariamente esistere perché vi sia relazione; il *terminus* è pensato *modo obliquo*, e può essere reale o meno. Avremo quindi relazioni reali, nelle quali entrambi i *termini* sono reali, e quasi-relazioni, nelle quali solo il *fundamentum* è reale (cfr. S. KÖRNER-R.W. CRISHOLM, «Einleitung» in F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zur Raum, Zeit und Kontinuum*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976 pp. VIII-XXIV).

esistenza intenzionale», teorie dell'oggetto che travalicavano palesemente gli intenti fondamentalmente empiristi di Brentano. La teoria brentaniana dell'immanenza intenzionale del 1874 aveva nel frattempo già impresso una direzione ormai irreversibile al pensiero dei suoi allievi<sup>239</sup>. Dall'altro lato, quello maggiormente rilevante per il nostro percorso, per ragioni teoretiche, *Husserl aveva riconosciuto, a partire dalla rielaborazione del concetto di intenzione, l'esigenza di rivedere in maniera radicale il concetto stesso di relazione*. Con la sua revisione «reista» Brentano evitava infatti apparentemente la *falsche Verdopplung* contestata da Husserl già nel 1894; ma la evitava solo a costo di ribadire e rinforzare la validità della seconda critica husserliana, quella rivolta contro l'idea dell'oggetto intenzionale come «fatto della coscienza». L'esito «reista» del pensiero brentaniano, lungi dal rappresentare una crisi e una rottura rispetto al percorso speculativo precedente, ci sembra al contrario coerente con l'ispirazione fondamentale della sua filosofia.

L'intera posizione di Brentano appare infatti segnata dalla netta contrapposizione e subordinazione dell'*objectum* alla *res*. L'*objectum* è sempre inseparabile dall'atto di pensiero e non può mai essere disgiunto dal modo dell'essere pensato. L'intenzionalità brentaniana è allora irrimediabilmente segnata da una sproporzione, da un disequilibrio, da una asimmetria: essa non è mai vera e propria *correlazione* perché l'*objectum* è sempre subordinato all'essere proprio della *res*, della cosa reale<sup>240</sup>. Per Brentano, all'interno della relazione intenzionale, solamente il pensiero è reale, perché rimanda, in ultima istanza, all'esistenza del soggetto pensante: *l'asimmetria della relazione epistemica rimanda al primato ontologico della sostanza (ousìa) sulla relazione (pros tì)*. Se vogliamo comprendere la reale portata della critica di Husserl all'intenzionalità brentaniana, dobbiamo penetrare in questa affermazione. *Il concetto brentaniano di intenzionalità è infatti in ultima istanza dipendente dallo statuto del pros tì che emerge dalla sua interpretazione di Aristotele*<sup>241</sup>.

Con la sua dissertazione dottorale pubblicata nel 1862 e intitolata *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*<sup>242</sup>, Brentano si inseriva all'interno della *Aristotelesrenaissance* che caratterizzò, in chiave antidealista, il dibattito filosofico prussiano inotorno alla metà dell'800<sup>243</sup>. Il problema di partenza in questo contesto è rappresentato dall'*on* e

<sup>239</sup> Cfr. D. JACQUETTE, *The Origins of Gegenstandstheorie*, cit., pp. 177-202.

<sup>240</sup> Anche quando, nella *Deskriptive Psychologie* del 1889, Brentano comincia a parlare esplicitamente di «*Korrelatenpaare*», caratterizzati dalla impossibilità reale (*real*) della loro distinzione, questo dislivello ontologico tra le due dimensioni resterà costitutivo della sua posizione (Cfr. K. HEDWIG, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, cit., p. 50).

<sup>241</sup> Cfr. C. MAJOLINO, *Les «Essences» des Recherches Logiques*, in «*Révue de métaphysique et de morale*», 49, 2006/1, pp. 89-112; K. HEDWIG, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, cit., pp. 47-61.

<sup>242</sup> F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i.Br. 1862.

<sup>243</sup> Cfr. M. ANTONELLI, *Auf der Suche nach der Substanz. Brentanos Stellung in der Rezeption der Aristotelischen Ontologie im 19. Jahrhundert*, in «*Brentano Studien*», 3, 1990/1991, pp. 19-46; R. GEORGE-



dalla sua irriducibilità ad un genere: ad ogni scienza corrisponde infatti un genere determinato cui essa si riferisce per la delimitazione del suo campo di oggetti. L'*on* al contrario, non essendo un *genos*, non ha alcuna determinazione ontica delimitata. Dunque l'essente non può essere definito, perché parteciperebbe altrimenti ad un genere più alto. L'unica via è quella di trattare il problema *in obliquo*, cioè a partire dalla relazione fondamentale tra *on* e *logos*. L'essente si dà per mezzo del linguaggio, ed il linguaggio riceve la propria legittimazione solamente nella misura in cui esprime la struttura dell'essente. E tuttavia il rapporto tra il *logos* e l'*on* non è affatto, univoco, non consiste in una mera trasposizione nella sfera del linguaggio della costituzione intrinseca della realtà. L'essente infatti si dice in molti modi. Si tratterà allora, se si vuole costruire una *ontologia* capace di definire l'essente, innanzitutto di ridurre questa molteplicità, privilegiando un modo principale di dire l'essente che funga da filo conduttore per la sua definizione. Brentano recupera dunque, seppure dal versante opposto, la domanda kantiana intorno alla necessità di un *Leitfaden* per la deduzione delle categorie<sup>244</sup>.

Brentano procede riducendo la pluralità dei modi di dire l'essente, eliminando cioè i significati legati all'attività di un soggetto (l'essente come «vero» e non essente come «falso» si presentano soltanto in un atto giudizio) o privi di autonomia (essente «accidentale», che è tale solo relativamente, in virtù di un essente propriamente detto; e l'essente come «potenza e atto», in quanto a sua volta relativo dall'essere della sostanza). Risulta da questo percorso che il significato proprio dell'essente è quello categoriale (*to on kata ta schemata ton kategorion*). Esso però appare a sua volta come una pluralità, quella appunto delle differenti categorie. Tale pluralità appare a tutta prima irriducibile, a causa del già citato divieto aristotelico di considerare l'essente come un genere<sup>245</sup>. Brentano tuttavia aggira tale divieto introducendo il concetto di *analogia entis*.

---

G. KOEHN, *Brentano's Relation to Aristotle*, in *The Cambridge Companion to Brentano*, cit., pp. 20-44; P.M. SIMONS, *Brentano's Theory of Categories: A Critical Appraisal*, in «Brentano Studien», 1, 1988, pp. 47-62. Sul vero essente e l'essere della copula cfr. I. TANASESCU, *Das Seiende als Wahres und das Sein der Kopula in der Dissertation Brentanos*, in «Brentano Studien», 10, 2002/2003, pp. 175-192.

<sup>244</sup> Cfr. KrV A 81/B 107. L'indagine di Brentano costituisce forse l'esempio più lampante del carattere schiettamente anti-idealistico e in particolare anti-kantiano della *Aristotelesrenaissance*: l'interpretazione delle strutture logico-discorsive come giustificantesi e legittimantesi in una autoesplicazione dell'esistenza fattuale puntava implicitamente contro l'interpretazione soggettivistica delle categorie propria della filosofia moderna e del kantismo in particolare. In questo senso, l'obiettivo complessivo della *Aristotelesrenaissance* consisteva precisamente nel recupero, sul terreno aristotelico, di elementi capaci di fornire le basi per un nuovo realismo filosofico capace di confrontarsi con le sfide del positivismo (cfr. M. ANTONELLI, *Auf der Suche nach der Substanz*, cit., pp. 19-46; Sull'empirismo brentano sul rapporto con il positivismo cfr. R. HALLER, *Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus*, in «Brentano Studien», 1, 1988, pp. 19-30).

<sup>245</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, B 3, 998b 22-26: «Ma non è possibile che né l'uno né l'Essere siano un genere. (È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D'altra parte, è impossibile che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze. Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna "differenza" potrà né essere, né essere una)» (ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 105).

Sulla base di una determinata interpretazione che prende le mosse dal libro  $\Gamma$ <sup>246</sup>, Brentano sostiene che l'omonimia dell'*on* nella predicazione categoriale e nel giudizio d'esistenza non può che rimandare ad una relazione gerarchica tra l'essente in senso proprio (*eigentlich*), cioè l'*ousia*, e l'essente in senso improprio (*uneigentlich*), cioè le categorie, che sono tutte *pros tì*, riferite cioè appunto all'*ousia*. In questo modo Brentano riesce di fatto a trattare l'essente *come se* fosse un genere. Le categorie sono così dette anch'esse essenti *relativamente all'unica e sola natura*, cioè all'essere della *ousia*. In ragione di questa stessa dottrina dell'analogia, le categorie corrispondono allora ad altrettanti «modi d'esistenza» (*Existenzweise*) dell'unica sostanza. Questo genitivo va inteso in senso forte: le categorie “sono” solo in maniera indiretta, solo in e attraverso l'essere della sostanza. La copula all'interno di un giudizio predicativo ha senso solamente nella misura in cui rimanda implicitamente all'essere del giudizio esistenziale riferito alla *res* individuale, all'*etwas* determinato come «qualche-cosa reale»<sup>247</sup>. La predicazione categoriale è così rigidamente subordinata al giudizio di esistenza, ciò che si riflette d'altra parte nella teoria del giudizio brentaniana (teoria del «doppio giudizio») <sup>248</sup>.

Se ora confrontiamo questa distinzione con quella che serve a rendere conto dei «fenomeni psichici» nella *Psychologie*, ci accorgiamo immediatamente della stretta relazione di filiazione che intercorre tra le due. Detto altrimenti, il concetto brentaniano di «in-esistenza intenzionale» esprime precisamente, per converso, il primato della *res* individuale: la relazione intenzionale è subordinata alla relazione psico-fisica nello stesso senso in cui una *Existenzweise* si oppone e si relaziona ad una *wirkliche Existenz*. L'essere dell'intenzione è un essere improprio, relativo ad un essere proprio, dotato di una autentica consistenza ontologica, quello della realtà fisico-cosale.

---

<sup>246</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*,  $\Gamma$  2, 1003a 32-1003b 11: «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo “sano” tutto ciò che si riferisce alla salute [...]. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo anche il non-essere diciamo che “è” non-essere)» (ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., pp. 132-133).

<sup>247</sup> Cfr. I. TANASESCU, *Das Seiende als Wahres und das Sein der Kopula in der Dissertation Brentanos*, cit., pp. 175-192. Così Hedwig caratterizza il baricentro dell'intero percorso brentaniano nei termini di un radicale primato della *res*: «Es ist den Dingen extrinsek und damit letztlich gelichgültig, ob sie erkannt, beurteilt oder begehrt werden, weil sie [...] als *ousia* und *sumbebekòs* kategorial in sich stehen, in sich ruhen und schweigen» (K. HEDWIG, *Über das intentionale Korrelatenpaar*, cit., p. 59).

<sup>248</sup> Cfr. F. BRENTANO, *Die lehre von richtigen Urteil*, Francke, Bern 1956; U. MELLE, *La théorie husserlienne du jugement*, in «Revue Philosophique de Louvain», 99 (4), 2001, pp. 683-714; R. CRISHOLM, «Brentano's Theory of Judgment», in Id., *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, Amsterdam 1982, pp. 17-36; A. CHRUDZIMSKI, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Kluwer, Dordrecht 2001; R.D. ROLLINGER, «Austrian Theories of Judgement: Bolzano, Brentano, Meinong and Husserl», in A. Chrudzimski-W. Huemer (eds.), *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, Ontos Verlag, Frankfurt 2004 pp. 257-284; E. DÖLLING, «Breantanos und Frege Urteilslehre – Ein Vergleich», in W. Steltzener (ed.), *Philosophie und Logik*, Walter De Gruyter, Berlin 1993, pp. 24-32.

Ancora più notevole, è il fatto che nel corso a Vienna del 1884/85, Brentano riporti la distinzione tra essere e modi d'esistenza alla sfera delle *Vorstellungen*, dando luogo a quella distinzione tra *eigentlich* e *uneigentlich* che ha segnato lo sviluppo della genesi dell'intenzionalità fenomenologica. La rappresentazione impropria è tale precisamente nella misura in cui essa è costantemente *relativa* ad una rappresentazione propria, quella che coglie percettivamente l'essere della cosa reale individuale. La distinzione epistemologica tra rappresentazioni proprie ed improprie rimanda dunque ad una rigida gerarchia ontologica, e l'idea stessa della relazione intenzionale rimanda ad una dimensione di essenziale improprietà.

Alla luce di questo *excursus* che radica in una peculiare presa di posizione ontologica la distinzione tra esistenza propriamente detta ed esistenza intenzionale, anche il rifiuto husserliano di distinguere tra oggetto immanente e oggetto trascendente appare sotto una nuova luce, e ciò precisamente nel suo intreccio con la critica della *Vorstellung* brentaniana e con l'emancipazione del senso da una comprensione in termini rappresentativi:

Es ist ein 'nicht minder' schwerer Irrtum, wenn man 'den' Unterschied zwischen den „bloß immanenten“ oder „intentionalen“ Gegenständen auf der einen und 'den' „transzendenten“ Gegenständen auf der anderen Seite 'mit dem Unterschied zwischen dem im Bewußtsein (vermeintlich) vorhandenen Zeichen oder Bild und der bezeichneten oder abgebildeten Sache identifiziert; oder wenn man in beliebig anderer Weise dem „immanenten“ Gegenstand irgendein reelles' Bewußtseinsdatum, etwa gar den Inhalt im Sinne des Bedeutung gebenden Moments, 'unterschleibt'. (HUA XIX/1, 438-439, n. 2)<sup>249</sup>

La teoria fenomenologica dell'intenzionalità non è una teoria della *Vorstellung*, intesa ciò nel senso generalissimo di una teoria che prevede un "sostituto" coscienziale per l'oggetto che tramite tale sostituto è appunto intenzionato. In altre parole, il *Sinn*, il "portatore" del riferimento oggettuale, non è pensabile né in termini di immagine, né in termini di un "segno" che rimandi all'oggetto. Non vi è dunque, per l'Husserl delle LU, un *ens diminutum* che fungerebbe da supporto per la relazione tra due enti reali (coscienza e oggetto). E proprio questa precisazione è il punto archimedeo per la comprensione dell'intenzionalità fenomenologica. A nostro avviso, soltanto alla luce di questa genealogia della distinzione tra il proprio e l'improprio, che ha le sue radici in una visione ontologica fondamentale la quale si riverbera poi sulla comprensione della distinzione tra l'intenzionale ed il reale e sul concetto stesso di *Vorstellung*, si apre anche la strada

---

<sup>249</sup> «È un errore non meno grave identificare la differenza tra gli oggetti "puramente immanenti" o "intenzionali" da una parte e gli oggetti "trascendenti" dall'altra con la differenza tra il segno o l'immagine presenti (in maniera presuntiva) nella coscienza e la cosa designata o raffigurata; o anche sostituire, in qualsiasi altro modo, all'oggetto "immanente" qualsivoglia altro dato reale della coscienza, ad esempio, il contenuto inteso come momento che conferisce il significato».

alla comprensione dell'innovazione husserliana e del vero legame tra il rifiuto della teoria della rappresentazione e il rifiuto della distinzione tra oggetto immanente e oggetto trascendente. A tutti gli effetti l'impostazione brentaniana si fonda sul *primato della sostanza rispetto alla relazione*, primato che, come abbiamo visto, si riflette a livelli diversi. Ora, destrutturando per così dire dall'interno la distinzione tra proprio e improprio, diretto e indiretto e confutando la teoria dell'intenzionalità come *Vorstellung*, Husserl sta anche rifiutando tale privilegio della sostanza rispetto alla relazione, *il che significa, al contempo, rifiutare la subordinazione della relazione, del pros tì alla sostanza, alla ousia*, a sua volta pensata sul modello dell'essente cosale individuale<sup>250</sup>.

Se ritorniamo infatti al § 11 della V. LU (cui, lo ricordiamo, la *Beilage* si riferisce), ci rendiamo ora conto che Husserl si sta qui opponendo a *qualsivoglia reificazione della relazione intenzionale*:

Es ist jedenfalls sehr bedenklich und oft genug irreführend, davon zu sprechen, daß die wahrgenommenen, phantasierten, beurteilten, gewünschten Gegenstände usw. (beziehungsweise in wahrnehmender, vorstellender Weise usf.) „ins Bewußtsein treten“, oder umgekehrt, daß „das Bewußtsein“ (oder „das Ich“) zu ihnen in dieser oder jener Weise „in Beziehung trete“, daß sie in dieser oder jener Weise „ins Bewußtsein aufgenommen werden“ usw.; ebenso aber auch davon zu sprechen, daß die intentionalen Erlebnisse „etwas als Objekt in sich enthalten“ u. dgl. (HUA XIX/1, 384-385)<sup>251</sup>

Simili espressioni possono infatti ingenerare due tipi di errori: in primo luogo, che, per quanto concerne la relazione intenzionali, si tratti di un evento reale (*real*) o di un riferirsi reale che si svolge tra la coscienza e la cosa cosciente; in secondo luogo, che il rapporto in questione sia un rapporto tra due cose che si possono trovare nella coscienza rispettivamente *allo stesso*

---

<sup>250</sup> Sembra aver colto in maniera pregnante questa rottura husserliana con il peculiare arisotelismo brentaniano Jean-François Courtine, allorché scrive che «le projet d'une ontologie formelle est d'emblée critique à l'égard de toute ontologie de tradition aristotélicienne [...]. Que la *res* dans l'horizon aristotélicien demeure fondamentalement substance, ou qu'elle devienne, dans l'horizon moderne, post-suarézien, "objet" ou "réalité objective" pour une conscience, dans tout les cas, elle est appréhendée dans le cadre d'une enquête ontologique centrée sur la "*res*", sur la "réalité" et ses propriétés, elles-mêmes réelles ou constituées en être de raison. [...] Or, l'ontologie formelle, qui est un versant de l'analyse des concepts purs de la signification, n'est prioritairement orientée ni sur la substance, ni sur l'être pris comme objet singulier, corrélat d'une apprehension simple, mais elle se consacre à l'explication et à la compréhension des énoncés pour autant qu'ils ont une préention objective [...]» (J.-F. COURTINE, «L'objet de la logique», cit., pp. 24-26 *passim*).

<sup>251</sup> «In ogni caso è molto discutibile e può abbastanza spesso indurre in errore dire che gli oggetti percepiti, immaginati, desiderati, ecc. (che sono quindi dati, rispettivamente, nella modalità della percezione, della rappresentazione, ecc.) "entrano nella coscienza" o, viceversa, che "la coscienza" (o I, «io») entra in rapporto" con essi oppure che essi "sono assunti nella coscienza" secondo quella modalità, ecc.: ed anche dire che i vissuti intenzionali "contengono in sé qualcosa come oggetto", e simili» (RL II, 162).

*modo*, l'atto e l'oggetto intenzionale, come se vi fosse un «reale inscatolamento» (*Ineinanderschachtelung*) del contenuto nell'atto. Se dunque può essere chiamata «relazione» (*Beziehung*), essa dovrà certo essere un tipo di relazione del tutto peculiare, perché essa *non si instaura tra due termini preesistenti* e perché tali termini *non sono in ogni caso due "cose"* (*Sache*). *Ma ciò che manca alla filosofia di Brentano è precisamente la possibilità di pensare la relazione intenzionale come "originaria" rispetto all'essente cosale individuale*. In questo senso, la "svolta" reista, lungi dall'invertire la direzione della speculazione brentaniana, ne rivela al contrario le intime premesse.

Per questa ragione Jocelyn Benoist ha sottolineato «l'incapacité de la logique des relations, en tant que relations *externes*, à prendre en charge un phénomène comme l'intentionnalité, qui n'est que très superficiellement de ce qu'on nomme habituellement relation»<sup>252</sup>. Sottraendo la teoria dell'intenzionalità alla struttura della rappresentazione, Husserl sta dunque tentando ciò che appare, almeno in prima battuta, impossibile, cioè separare un concetto fondato su una trasposizione, un concetto *intrinsecamente metaforico*, dalle metafore che servono ad esprimerlo, avendole riconosciute come fuorvianti. Occorre allora prendere sul serio l'ipotesi suggerita tra parentesi da Benoist quando egli afferma che la teoria fenomenologica dell'intenzionalità è «une théorie qui n'est pas une théorie des relations (tout au moins si, comme Russell, il faut entendre par théorie des relations une théorie des relations externes) et qui se présente sous l'apparence d'une telle théorie»<sup>253</sup>. Tuttavia, ci sembra più corretto, anche alla luce del percorso svolto, sottolineare che Husserl semplicemente non accettò, per quanto concerne l'intenzionalità, cioè la relazione della coscienza all'oggetto nel senso più generale, la definizione che considera i "termini" come precedenti la relazione.

In questo senso, il sommovimento teoretico fondamentale che attraversa le LU di Husserl può essere interpretato nei termini di una *resistenza alla reificazione della relazione intenzionale*. Il vero significato del rifiuto della distinzione tra «oggetto intenzionale» e «oggetto trascendente», nelle LU del 1901, non è dunque in linea con il reismo brentaniano, ma al contrario si oppone radicalmente proprio a questo sviluppo: esso va di pari passo con l'insistenza husserliana sul *modo* della relazione intenzionale, sul *carattere d'atto*, che si esprime "oggettivamente" nel *senso d'apprensione* (prima legge del senso) e sulla *inseparabilità del riferimento dal modo determinato del riferimento* (seconda legge del senso). Il modo della relazione, espresso "oggettivamente" nella materia d'atto, è cooriginario al darsi dell'oggettualità, e questo darsi non corrisponde mai ad una *bloße Vorstellung*, ma è sempre darsi *in un certo modo*, «so-und-so». Il vero elemento di

---

<sup>252</sup> J. BENOIST, *Intentionnalité et langage*, cit., p. 117.

<sup>253</sup> Ivi, p. 118. Benoist conclude accennando al fatto che precisamente questo aspetto ingenera e cristallizza «beaucoup de difficultés liées à la lecture "réaliste" de la phénoménologie».

rottura con Brentano è dunque rappresentato dalla nuova centralità dell'*als* intenzionale: mentre Brentano subordina, sulla scorta della sua interpretazione gerarchica dell'ontologia aristotelica, il *Wie* al *Was*, Husserl apre la propria strada comprendendo innanzitutto che l'aggettivo «intentional» non qualifica il modo di essere di un essente improprio, di un *ens diminutum* (a sua volta necessariamente pensato a partire dal paradigma dell'essente in senso proprio, della *res*), ma il titolo per una relazione *costitutiva* da intendersi come una *correlazione* (come egli dirà in seguito). A ben vedere poi, tale resistenza non si esercita solamente nei confronti delle soluzioni intenzionaliste *à la* Twardowski, ma anche delle soluzioni non-intenzionaliste *à la* Bolzano, le quali, proprio nell'opposta intenzione di preservare l'autonomia del senso anche a spese della referenzialità, rischiano di sfociare in una ipostatizzazione, la quale pare trasparire, d'altra parte, già nella stessa definizione «*Vorstellung an sich*»<sup>254</sup>.

Al contrario, secondo Husserl, l'«oggettività» del senso non può essere in nessun caso pensata, nemmeno in via analogica o metaforica, a partire dal modello dell'essente reale-cosale, pena il completo fraintendimento della relazione intenzionale. E ciò vale sia contro l'intenzionalismo, che pensa il contenuto intenzionale come *dipendente* dall'essente propriamente detto del soggetto rappresentante<sup>255</sup>, sia contro la soluzione che pensa il senso come elemento ideale riferito al regno dell'*Ansich*<sup>256</sup>. La fenomenologia delle LU non ibrida dunque due modelli

---

<sup>254</sup> Dal punto di vista di Husserl, la massima espressione di questa tendenza si trova forse nella soluzione di Meinong, che, a partire da una prospettiva intenzionalista, estende la categoria di *Gegenstand* fino a farla debordare dai confini dell'essente: «Aber die Gesamtheit dessen, was existiert, mit Einschluß dessen, was existiert hat und existieren wird, ist unendlich klein im Vergleiche mit der Gesamtheit der Erkenntnisgegenstände» (A. MEINONG, «Über Gegenstandstheorie», in *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, hrsg. von A. Meinong, Barth, Leipzig 1904, pp. 1-50, p. 5). A partire dunque dalla scoperta dell'*Objectiv*, come l'oggetto della pura supposizione (A. MEINONG, *Über Annahmen*, Barth, Leipzig 1910, pp. 42-105), che garantisce la possibilità di un trattamento logico dell'inesistenza, e dalla corrispondente distinzione tra *Sein* e *So-sein*, Meinong ritiene di poter forzare i confini dell'ontologia tradizionale in direzione di una sfera di «extra-essere». L'obiezione di Husserl su questa posizione potrebbe essere sintetizzata in questa domanda di Benoit: «Là où on a décrété l'objet "hors d'être", ne faut-il pas en tirer toutes les conséquences, et assumer l'impossibilité de le traiter suivant de catégories et un dispositif qui reproduirait, ou prolongerait celui de l'ontologie? Y-at-il un sens à reconstituer quelque chose comme un plan qui serait malgré tout, dans son genre, "ontologique"? Ou ne faut-il pas plutôt reconnaître une fois pour toutes le caractère "grammatical" ou "transcendental" (ce ne serait bien sûr la même chose, mais ce seraient deux types de solution) du concept d'objet?» (J. BENOIST, *Représentations sans objet*, cit., p. 130). Nondimeno, come sottolinea Robert Brisart, il termine di confronto di Husserl in questa fase non è ancora l'«extra-ontologia» di Meinong, essa infatti (come vedremo nel prossimo capitolo) diverrà oggetto di attenzione e di critica da parte di Husserl solo a partire dal 1906 (R. BRISART, «La théorie de l'objet dans les *Recherches Logiques* de Husserl», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 125-139, p. 137).

<sup>255</sup> Cfr. R.M. CRISHOLM, *The Formal Structure of the Intentional*, cit., pp. 13-14 riassume efficacemente la prospettiva psicologista brentaniana affermando che «the presence of an intentional attitude [...] carries with it the knowledge of the existence of the individual subject whose attitude it is [...] intentionality, then, presupposes a thinking subject».

<sup>256</sup> Questa posizione interpretativa che vede nella dottrina bolzaniana una forma di «platonismo logico» particolarmente accentuata è contestata in D. COLANTUONO, *Conoscenza della realtà e realtà come conoscenza. Il punto di vista di Bernard Bolzano*, in «Quaestio», 12 (2012), pp. 153-169. Si noti tuttavia che l'argomentazione di Colantuono poggia precisamente sull'individuazione, tramite il riferimento

incompatibili perché ne fraintende il contenuto, ma perché, al contrario, ne riconosce i limiti intrinseci e tenta di superarli. L'ispirazione più profonda dell'intenzionalità fenomenologica sta dunque nel sottrarsi a due mitologie solo apparentemente contrapposte: la *mitologia del significato* e la *mitologia della rappresentazione*, le quali, pur dirette verso fini opposti, finiscono entrambe per fissare la sfera del senso ad una determinazione ontologica che, fungendo in una maniera o in un'altra da modello per la sua strutturazione, la deprivano della sua fecondità. In questi termini, mentre tanto il logicismo di Frege quanto lo psicologismo di Brentano rimandano in modo diverso ad una *presupposizione ontologica* o ad un *mito della referenza*<sup>257</sup>, la scoperta fenomenologica del senso introduce ad una dimensione di *anarchia ontologica*<sup>258</sup>. Solo a partire da questa presa di distanza, come vedremo, sarà anche impossibile comprendere il vero significato dell'idealismo fenomenologico-trascendentale.

### **1.7 Osservazioni critiche. I limiti del senso e dell'intenzionalità nelle LU**

Una volta riconosciuta tale ispirazione fondamentale, che è indubitabilmente riscontrabile nelle LU, occorrerà anche interrogare i limiti della soluzione husserliana del 1901. Tale critica dovrà prendere le mosse dall'insoddisfazione dello stesso Husserl nei confronti della sua opera, che si esprime sia negli anni immediatamente successivi<sup>259</sup>, sia, a più di un decennio di distanza, nella riedizione della stessa con aggiunte importanti e, in particolare nel caso del § 11 e della *Beilage* contro Twardowski, vere e proprie riscritture. Un'attenta analisi delle modifiche e delle aggiunte alla seconda edizione, resa possibile dal lavoro dei curatori, evidenzia immediatamente,

---

all'*Athanasia* (B. BOLZANO, *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele* (1827), Seidel, Sulzbach 1838) di una dottrina bolzaniana dell'anima come sostanza, in quanto dotata di facoltà (*Kräfte*), tra le quali la «facoltà di pensiero» è quella che appunto permette la “realizzazione” dei *Sätze an sich*. Ciò significa che, lungi dall'inficiare la nostra argomentazione, questa precisazione rivela l'inaspettata parentela tra “platonismo logico” e “psicologismo”: essi sono due forme di reificazione del senso che rimandano specularmente l'una all'altra. Come abbiamo visto, anche in Frege vi è una dimensione, l'*Absicht beim Sprechen*, che sembrerebbe rimandare ad una forma di intenzionalità, ma essa si trova piuttosto assimilata ad una sfera meramente psicologica, completamente extra-linguistica.

<sup>257</sup> A questo proposito risulta illuminante il contributo di Sandra Laugier, che scrive, riferendosi a: «Quine l'a montré à sa manière avec la thèse de l'indétermination de la traduction, le mythe de la signification, ce n'est pas simplement un mythe psychologue, ou le mythe d'un “troisième monde” d'entités: c'est en fait le mythe de la référence» (S. LAUGIER, *Frege et le mythe de la signification*, cit., p. 173). Il testo di Quine cui Laugier fa riferimento è W.V.O. Quine, «Le Mythe de la signification», in *La Philosophie analytique. Actes des colloques de Royaumont*, Éditions de Minuit, Paris 1962, pp. 139 ss.

<sup>258</sup> Riprendiamo qui un'espressione di Jacques Derrida a sua volta riutilizzata da N. DE WARREN, *The Anarchy of Sense*, cit. Vogliamo qui anche ipotizzare che quella «neutralità» ontologica che sembra contrassegnare la prospettiva teorica complessiva delle LU, registrata da vari interpreti (cfr. ad es. J. BENOIST, «Phénoménologie et ontologie dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 111-124) sia piuttosto da configurarsi nei termini di una radicale indecidibilità determinata da questa «anarchia del senso».

<sup>259</sup> Particolarmente significativa in questo senso è il *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99* (1903/04), ora in HUA XXII, 162-258. Sull'importanza di queste recensioni e per una loro esatta datazione cronologica cfr. J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 147-181.

da un lato, la suddetta resistenza alle mitologie della rappresentazione e del significato come elemento ispiratore dell'impresa fenomenologica, dall'altro, l'insoddisfazione di Husserl nei confronti delle soluzioni del 1901. Soltanto alla luce di questo obiettivo critico di fondo, che resterà costante negli anni seguenti, e della riflessione sull'inadeguatezza delle soluzioni di LU, diviene realmente comprensibile lo sviluppo teoretico della fenomenologia (e del concetto di senso) nel decennio successivo. Su questa linea, presenteremo alcuni passaggi testuali che hanno ricevuto pesanti modifiche nella seconda edizione per mettere in luce i limiti del concetto di senso come materia d'atto (o *Auffassungssinn*) del 1901.

Il primo limite della materia d'atto delle LU è quello, non certo di poco conto in relazione all'istanza di preservare l'autonomia del senso sottraendola da ogni reificazione e ontologizzazione, di essere, appunto, «d'atto». A tutti gli effetti il *Sinn* delle LU, come *Auffassungssinn*, ha il limite di essere inteso, pur sempre come una componente *noetica* (aggettivo che, al contrario di «noematico», appare già nei *Prolegomena*)<sup>260</sup> e di essere dunque dipendente, in ultima istanza, dalla stessa definizione del concetto di atto. Il problema del senso nelle LU allora, se da un lato rivela un'attenta strategia per sottrarsi a qualsiasi analogismo o metaforismo che lo riconduca all'essere in senso fisico-cosale, dall'altro finisce per ricadere nelle *ambiguità che affliggono il concetto di atto*. Ciò emerge dalle pesanti riscritture che hanno colpito in particolare il § 16 della V. LU, che costituisce un passaggio fondamentale, nella misura in cui distingue i due significati fondamentali del termine *Inhalt*, distingue cioè tra contenuto *reale* e contenuto *intenzionale*: precisamente la distinzione che, secondo Husserl, manca all'impostazione di Brentano e Twardowski. In questo contesto l'edizione del 1901 si fonda sulla completa, e ben nota, identificazione tra «psicologia descrittiva» e fenomenologia<sup>261</sup>: l'analisi

---

<sup>260</sup> HUA XVIII, 239 n., 240, 241. In quest'ultimo caso (§ 65), Husserl parla di «ideale Erkenntnisbedingungen» che egli contrassegna come «noetische» per distinguerle dalle condizioni di conoscenza «objektiv-logisch».

<sup>261</sup> «Phänomenologie ist deskriptive Psychologie. Also ist die Erkenntniskritik im wesentlichen Psychologie oder mindestens nur auf dem Boden der Psychologie zu erbauen» (HUA XIX/1, 24, n. 1). Questo passaggio (il terzo *Zusatz* al § 6 dell'*Einleitung*) è stato completamente sostituito, nella seconda edizione, da un testo di senso opposto, dove possiamo leggere: «Behält das Wort Psychologie seinen alten Sinn, so ist Phänomenologie eben nicht deskriptive Psychologie, die ihr eigentümliche „reine“ Deskription - d.i. die auf Grund exemplarischer Einzelanschauungen von Erlebnissen (sei es auch in freier Phantasie fingierten) vollzogene Wesensschauung und die deskriptive Fixierung der ersuchten Wesen in reinen Begriffen - ist keine empirische (naturwissenschaftliche) Deskription, sie schließt vielmehr den natürlichen Vollzug aller empirischen (naturalistischen) Apperzeptionen und Setzungen aus. Deskriptiv-psychologische Feststellungen über Wahrnehmungen, Urteile, Gefühle, Wollungen usw. gehen auf die so bezeichneten realen Zustände animalischer Wesen der Naturwirklichkeit, ganz wie deskriptive Feststellungen über physikalische Zustände selbstverständlich über Naturvorkommnisse und über solche der wirklichen und nicht einer fingierten Natur gemacht sind. Jeder allgemeine Satz hat hier den Charakter empirischer Allgemeinheit - gültig für die Natur» (HUA XIX/1, 23). Sulla fenomenologia come psicologia descrittiva cfr. TH. DE BOER, *The Development of Husserl's Thought*, cit., pp. 3-121; H. PEUCKER, *Von der Psychologie zur Phänomenologie*, cit., in part. pp. 11-39 *passim* e pp. 168-188 *passim*; D. FISETTE, *Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology*, in «Gestalt Theory», 31 (2), 2009, pp. 175-



«fenomenologica» non è qui nient'altro che l'analisi «psicologico-descrittiva». La differenza tra il contenuto inteso in senso reale e il contenuto inteso in senso intenzionale è dunque, nel 1901, una differenza, per così dire, prospettica, fondata sull'eccezionale proprietà dell'atto di riferirsi per mezzo di un senso all'oggetto, ma non c'è a questo livello, al contrario di quanto Husserl scriverà in una corposa aggiunta del 1913, una «Wendung von der psychologisch-erfahrungswissenschaftlichen Einstellung in die phänomenologisch-idealwissenschaftliche» (HUA XIX/1, 412), e ciò precisamente perché la fenomenologia ha ancora, nel 1901, un atteggiamento scientifico-empirico psicologico. Il senso come materia d'atto è appunto una componente del vissuto intenzionale, è l'elemento intenzionale dell'atto, ma questo stesso atto è considerato ancora come oggetto di una descrizione meramente scientifico-empirica, appunto, di una fenomenologia come «psicologia descrittiva». In questo senso, si ripropone il problema centrale delle LU nei termini di una contrapposizione tra *Akt* e *Bedeutung*. In altri termini, l'ibridazione tra due modelli ricercata da Husserl non può considerarsi felicemente compiuta, e ciò precisamente nella misura in cui, come sottolinea Jean-François Lavigne, il senso d'essere dell'atto è quello di un *fatto* inserito nel circuito temporale obbiettivo<sup>262</sup>. Come Husserl stesso sottolinea, d'altra parte, non vi è omogeneità tra le due componenti dell'atto, e l'inscindibile unità dell'essenza intenzionale (qualità d'atto+materia d'atto) è un'unità eterogenea, qualcosa per cui «manca ancora un nome sufficientemente adeguato».

Questa difficoltà si ricollega d'altra parte ad una seconda, che concerne *l'assunzione dell'atto linguistico a modello paradigmatico dell'intenzionalità*. Se questo paradigma ha il vantaggio di permettere l'emancipazione dalla comprensione raffigurativo-rappresentazionale dell'intenzionalità, risulta tuttavia problematica la sua estensione *sic et simpliciter* a tutti i tipi di atti, e tale limite si palesa in particolare laddove si tratta di rendere conto del rapporto tra l'intenzione significazionale e l'intenzione riempiente. Tale problema viene affrontato all'interno della prima sezione della VI. LU, e in particolare nel primo capitolo il cui titolo è,

---

190; ID., *Descriptive Psychology and Natural Sciences: Husserl's early Criticism of Brentano*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, cit., pp. 221-253; G. FRÉCHETTE, *Phenomenology as descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in «Symposium», 2012, pp. 150-170; J. SCANLON, *Is it or Isn't it? Phenomenology as Descriptive Psychology in the Logical Investigations*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 32 (1), 2001, pp. 1-11; J.J. KOCKELMANS, *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette 1994, pp. 39-73.

<sup>262</sup> J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 118-129; ID., «La prétendue neutralité métaphysique des *Recherches Logiques* : quelques leçons d'une lecture fidèle de la première théorie 'phénoménologique' de la connaissance (1900-1901)», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 183-201. Sulla base di un'analisi testuale approfondita, Lavigne conclude che le LU sono guidate da un «atteggiamento naturale», in quanto gli oggetti della scienza fenomenologica, che è appunto psicologia descrittiva, sono trattati come realtà empiriche fattuali. Di qui la necessità per Husserl di trattare la presadimira del significato in termini di astrazione ideante, e dunque il significato come specie, dottrina che Husserl stesso rigetterà negli anni successivi. Su questo aspetto cfr. anche P.-J. RENAUDIE, *Husserl et les catégories*, cit., pp. 132-133.

significativamente *Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung*. In questa sezione Husserl si propone di porre in termini radicali il problema fenomenologico della conoscenza. Come abbiamo accennato, la materia d'atto non deve essere confusa con il «contenuto intuitivo» e «contenuto rappresentante (*repräsentierend*) (appreso)». La novità che viene introdotta nel corso della VI. LU è dunque costituita dal concetto di «apprensione o rappresentanza (*Auffassung oder Repräsentation*)»<sup>263</sup>, definito come «unità di materia e contenuto rappresentante mediante la forma apprensionale» (RL II, 302; HUA XIX/2, 540). Tramite l'introduzione di questo nuovo concetto descrittivo Husserl intende realizzare il passaggio dalla mera analisi del significato al problema del rapporto tra la significazione (*Signifikation*) e l'intuizione (*Intuition*). Il problema del rapporto tra intenzione significante e riempimento di significato viene ricondotto da Husserl alla tradizionale ed «equivoca» distinzione tra «intuizione» e «concetto». Sarà necessaria dunque un'analisi fenomenologica dei «fenomeni di riempimento (*Erfüllungsphänomene*)» (HUA XIX/2, 538) per rendere conto del rapporto tra il significato meramente presunto, anticipato, e il significato pieno, riempito, che costituisce il concetto fenomenologico pregnante di conoscenza.

Ora, è precisamente la tensione irrisolta tra questi due concetti di significato a costituire lo snodo decisivo della «logica in senso ampio» nelle LU: la relazione tra il significato dell'essenza intenzionale e il significato del riempimento intuitivo è problematica, nella misura in cui, da una parte essi sono distinti, dall'altra, tuttavia, rendere conto dell'atto di conoscenza significherà appunto rendere conto della peculiare «sintesi di coincidenza» tra questi due significati. In altre parole, il processo di riempimento è il processo per il quale il significato vuoto, meramente intenzionato ed il significato percettivo, vengono a coincidere, ma il carattere della loro coincidenza fa problema. La difficoltà è testimoniata dal fatto che, benché Husserl, nelle LU, tenda ad identificare il significato-intenzione, desunto dall'intenzione signitiva, con il significato *tout court*, quando si tratta invece di descrivere il processo di riempimento effettivo egli è costretto a ricorrere ad uno sdoppiamento del concetto di *Bedeutung*. È un fatto altamente significativo per la presente indagine che Husserl, proprio in corrispondenza di questa incrinatura del concetto unitario di *Bedeutung* preparato nella I. LU, operi uno slittamento semantico in direzione del termine *Sinn*, e utilizzi, nel contesto della effettiva descrizione della sintesi di coincidenza tra il significato dell'intenzione e il significato percettivo, rispettivamente i composti *Auffassungssinn* e *erfüllender Sinn*.

---

<sup>263</sup> Qui come altrove la terminologia di Husserl contiene il rischio di fraintendimenti. Si tenga presente infatti che il concetto di *Repräsentation* indica, nelle LU, qualcosa di completamente diverso rispetto a quello impiegato nel 1894 nelle *Studien*. Nelle LU la *Repräsentation* (rappresentanza) indica l'unità tra tra il *repräsentierender Inhalt* (i contenuti immanenti *reell* di per sé non intenzionali o *Fülle*) e l'*Auffassungssinn* (la materia d'atto), e costituisce come tale la base di tutti gli atti oggettivanti in generale (HUA XIX/2, 616-624).

Nel contesto del processo di riempimento l'*Auffassungssinn*, il senso apprensionale, e l'*Anschauungssinn*, il senso intuitivo, giungono a coincidere in una coscienza d'identità. Ciò significa che la *materia* dell'essenza intenzionale vuota e la *materia* dell'essenza percettiva riempiente coincidono. Nel contesto del vissuto di riempimento, l'*Auffassungssinn*<sup>264</sup>, il «senso» intenzionale informa l'«anticipazione» e giunge eventualmente a coincidere con il «senso» contenuto nell'intuizione stessa, con l'*erfüllender Sinn*:

Wir haben in der I. Untersuchung der Bedeutung den erfüllenden Sinn (oder auch der intendierenden Bedeutung die erfüllende) gegenübergestellt, indem wir darauf hinwiesen, daß in der Erfüllung der Gegenstand in derselben Weise intuitiv „gegeben“ sei, in welcher ihn die bloße Bedeutung meine. Wir nahmen, was sich dabei mit der Bedeutung deckt, ideal konzipiert, als den erfüllenden Sinn und sagten, durch diese Deckung gewinne die bloße Bedeutungsintention, bzw. der Ausdruck, Beziehung auf den intuitiven Gegenstand (drücke der Ausdruck ihn und gerade ihn aus). (HUA XIX/2, 625)<sup>265</sup>

La possibilità di principio di realizzare la corrispondenza tra l'espressione e l'oggetto passa per questa *omologia* tra la sfera del significato vuoto (nel contesto dell'atto significante) e la sfera del senso riempiente (nel contesto dell'atto percettivo). La struttura del senso riempiente è infatti completamente ricalcata sulla struttura del significato dell'atto linguistico. La distinzione tra la *Bedeutung* e l'*erfüllender Sinn* rimane, all'interno delle LU, una distinzione legata soltanto alla diversa funzione degli atti<sup>266</sup>. Senso intenzionale e senso percettivo sono distinti solo per il

---

<sup>264</sup> «Wir können also die Form der Repräsentation auch als Auffassungsform bezeichnen. Da die Materie sozusagen den Sinn angibt, nach dem der repräsentierende Inhalt aufgefaßt wird, so können wir auch von *Auffassungssinn* sprechen; wollen wir die Erinnerung an den alten Terminus festhalten und zugleich den Gegensatz zur Form andeuten, so sprechen wir auch von *Auffassungsmaterie*. Demnach hätten wir bei jeder Auffassung phänomenologisch zu unterscheiden: Auffassungsmaterie oder *Auffassungssinn*, *Auffassungsform* und aufgefaßten Inhalt; welcher letzterer vom Gegenstände der Auffassung zu unterscheiden ist» (HUA XIX/2, 621-622). [«Noi possiamo dunque indicare la *forma della rappresentanza* anche come *forma apprensionale*. Poiché la materia presenta, per così dire, il senso secondo cui viene appreso il contenuto rappresentante, possiamo anche parlare di *sensu apprensionale*; oppure di *materia apprensionale* volendo mantenere il rimando al termine precedente ed accennare al tempo stesso all'opposizione rispetto alla forma. In ogni apprensione dovremmo dunque distinguere, dal punto di vista fenomenologico: la *materia apprensionale* o il *sensu apprensionale*, la *forma apprensionale* e il *contenuto appreso*, mantenendo quest'ultimo distinto dall'oggetto dell'apprensione» (RL II, 391)].

<sup>265</sup> «Nella *Prima ricerca* abbiamo contrapposto al significato il *sensu riempiente* (oppure anche al significato intenzionante il significato riempiente), richiamando l'attenzione sul fatto che nel riempimento l'oggetto è “dato” intuitivamente nello stesso modo in cui viene intenzionato dal mero significato. Noi assumevamo come *sensu riempiente* ciò che qui coincide con il significato, concepito idealmente, e dicevamo che mediante questa coincidenza la mera intenzione significante, ovvero l'espressione, riceve il riferimento all'oggetto intuitivo (l'espressione esprime questo oggetto, e nessun altro)». (RL II, 394)

<sup>266</sup> Cfr. D. WELTON, *The Origins of Meaning*, cit., p. 187: «There is no strong and essential way of contrasting perceptual and speech-acts and, in particular, of showing the difference between meaning<sub>p</sub> [*Bedeutungserfüllung*] and meaning<sub>i</sub> [*Bedeutungsintention*]».

contesto degli atti corrispondenti: le rispettive strutture si rispecchiano. Eppure, allo stesso tempo, *non possono essere identiche*: se così fosse, non si vedrebbe in che modo il senso intuitivo possa effettivamente svolgere la sua funzione riempiente e si rischierebbe di cadere in un *regressus in infinitum* nel quale il significato vuoto rimanda infinitamente al significato vuoto<sup>267</sup>. E tuttavia, per l'Husserl del 1901, tale problema semplicemente non si pone, nella misura in cui egli si limita, nel contesto della VI. LU, ad una posizione «verificazionista»<sup>268</sup>. Non si tratta infatti per lui, a questo livello, di fornire una teoria dell'oggetto *reale*, ma, piuttosto, una teoria dell'oggetto *vero*, secondo una strategia che abbiamo già visto all'opera nel 1894, di fronte al problema dei cosiddetti «oggetti impossibili». Ciò significa che la presa intuitiva sull'oggetto resta (e nel 1901 non potrebbe per Husserl essere diversamente) essenzialmente e inevitabilmente informata sulla presa significazionale che la precede e la plasma. Resta da vedere, ed Husserl non tarderà, come vedremo nei capitoli seguenti, a domandarselo, se questa impostazione possa rappresentare una risposta soddisfacente al problema di una radicale «*phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis*».

Quest'ultima precisazione, della massima importanza per non fraintendere la VI. LU, ci orienta su un'osservazione conclusiva. Come abbiamo visto, il *Sinn* del 1901 è un concetto paradossale, che sorge da una ibridazione a prima vista inaccettabile, e mira a mantenersi al di qua di qualsiasi ipostatizzazione o reificazione del *drittes Reich*. E tuttavia le LU suggeriscono, seppure in maniera non sempre coerente, anche una nuova via, stavolta positiva, per pensare l'irriducibilità del senso all'essere. Questa via si è presentata, nel corso del nostro percorso, varie

---

<sup>267</sup> Su questo “paradosso”, messo in luce per la prima volta da Dreyfus (H. DREYFUS, «The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution», in L. Embree (ed.), *Life-world and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 135-170), si concentra anche Welton, riassumendone la posizione nei termini seguenti: «The thesis is, then, that rather than having a meaning<sub>i</sub> which is intended and which is then “filled out” by an intuitive content, what we have in perception is a meaning<sub>i</sub> which is bestowed and a meaning<sub>p</sub>, which *fulfills* meaning<sub>i</sub>. Since, however, meaning<sub>p</sub>, is also characterized in the same terms as meaning<sub>i</sub>, as a nontemporal, nonspatial, abstract entity, then the intuitive component of the perceptual act itself must have an intentional content which is independent of whether or not there is any material filling (*Fülle*). But if this is true then the intuitive act ceases to be a fulfilling act and we have to seek again for an act which supplies the filling: “Thus a regress develops in which sense coincides with sense indefinitely. At each stage we arrive at a fulfilling meaning for an intending meaning, but at no stage does the fulfilling meaning imply a sensuous filling”» (D. WELTON, *The Origins of Meaning*, cit., p. 181).

<sup>268</sup> Come sottolinea Benoist, la VI. LU «ne propose rien d'autre qu'une *théorie de la verification*. L'enjeu de cette *Recherche* est bien dès lors: comment distinguer les objets qui sont «vrais» (entendez: qui sont vraiment des objets) de tout forme de pseudo-objets, effets ou produits de la visée» (J. BENOIST, *Intentionnalité et langage*, cit., pp. 136). Donn Welton definisce la dottrina husserliana della verità come una «teoria della corrispondenza» che si trova nondimeno irriducibile alla tradizionale teoria dell'*adequatio*. La corrispondenza in questione non è infatti una corrispondenza tra parole e cose, ma piuttosto, «tra due distinti modi di esperienza» che possono essere investigati fenomenologicamente: «What makes a statement [...] true is not a magical union between two masses – a meaningful sentence and a thing – but a more or less adequate fit between the meaning intended in and through speech acts and what is given in and through perceptual acts» (D. WELTON, *The Origins of Meaning*, cit., p. 139)

volte, sotto espressioni quali «modo dell'intendere», «modo dell'essere-dato» e simili. Abbiamo anche visto che tale aspetto del concetto di senso stava in stretta connessione con quella che è stata definita come la prima apertura ad una «distinzione orizzontale» delle modalità intenzionali. L'ibridazione, o meglio l'alternativa, la "terza via" husserliana dovrà passare necessariamente per questo concetto di *Weise*. Ancora una volta, è una intensa riscrittura tra la prima e la seconda edizione delle LU a suggerirci questo percorso: si tratta della rielaborazione del § 14 della I LU intitolato *Der Inhalt als Gegenstand, als erfüllender Sinn und als Sinn oder Bedeutung schlechthin*.

Questo paragrafo è oggetto di una profonda revisione, probabilmente tra il 1908 e il 1912. In particolare, su di esso sembra concentrarsi l'attenzione di Husserl per quanto concerne la necessità, segnalata nel *Vorwort* alla II edizione delle LU (HUA XIX/1, 16), di rielaborare importanti passaggi dell'opera in riferimento alla "scoperta" di un nuovo versante, quello noematico appunto, dell'indagine fenomenologica<sup>269</sup>. Il testo del tentativo di rielaborazione si trova nella copia personale della prima edizione che Husserl annotò ampiamente nel corso degli anni ed è stato pubblicato nell'*Husserliana* (HUA XIX/2, 805-807), tuttavia queste modifiche non figurano nella seconda edizione poi data alle stampe. In questo paragrafo Husserl affronta esplicitamente il problema dell'«espresso» proponendosi di fare chiarezza in rapporto alla terminologia riguardante «*Kundgabe, Bedeutung und Gegenstand*». Occorrerà innanzitutto distinguere, allora, tra l'espresso in quanto «l'oggetto stesso così come inteso» e l'espresso come suo «correlato ideale nell'atto costituente di riempimento significante», cioè «il senso riempiente». Questo è uno dei passaggi nei quali il testo della rielaborazione del § 14 si mostra più significativo; leggiamo infatti nel tentativo di rielaborazione una variante (che non fu però introdotta nella seconda edizione): in luogo di «*der Gegenstand selbst, und zwar als der so und so gemeinte*» troviamo invece «*die vermeinte Gegenständlichkeit als solche, als in der Weise gedachte und gesetzte, wie sie im bedeutunggebenden Meinen eben gemeinte ist. (Also nicht die Gegenständlichkeit schlechthin, sondern die Bedeutung im ont<ischen> Sinne, als ideales Korrelat des Bedeutens)*» (HUA XIX/2, 805; c.n.). Si tratta di una terminologia (*ontische Bedeutung*) che, come vedremo in seguito, sarà introdotta a partire dalla *Vorlesung über Urteil und Bedeutung* del SS 1908, e una netta distinzione, quella tra *Gegenstand schlechthin* e *Gegenstand-im-Wie* che ritroviamo anche nell'aggiunta conclusiva alla *Beilage*. Particolarmente significativo è il fatto che *questa modifica non fu alla fine inserita*.

Ciò pare confermare infatti una incompatibilità di fondo tra la struttura teoretica delle LU del 1901 e la successiva distinzione tra un versante noetico (fanseologico) ed un versante

---

<sup>269</sup> Cfr. HUA XIX/1, *Einleitung der Herausgeberin* (U. Panzer), pp. XXXV-XXXVI.

noematico (ontico-fenomenologico) dell'indagine husserliana<sup>270</sup>. Ciò rimanda d'altra parte ad una radicale revisione delle posizioni husserliane nel corso del decennio successivo alla prima edizione di LU che sarà nostro compito affrontare nei prossimi due capitoli.

La portata di questa revisione può essere rilevata da un'altra aggiunta, stavolta effettivamente inserita nella seconda edizione. Si tratta di un'integrazione decisiva, proprio in coda alla *Beilage* ai §§ 11 e 20. Pur mantenendo sostanzialmente, e anzi, in maniera arricchita ed estesa, la confutazione della *Bildertheorie*, e, congiuntamente, di qualsiasi distinzione tra l'oggetto "immanente" o "intenzionale" e l'oggetto "trascendente", Husserl aggiunge infatti la frase seguente:

'Das eben Ausgeführte schließt aber natürlich nicht aus, daß (wie schon berührt) zwischen dem Gegenstande schlechthin, welcher jeweils intendiert ist, und dem Gegenstande, so wie er dabei intendiert ist (in welchem Auffassungssinne und evtl. in welcher „Fülle“ der Anschauung), unterschieden wird und daß zu dem letzteren Titel eigene Analysen und Deskriptionen gehören' (HUA XIX/1, 440)<sup>271</sup>

Questa precisazione, che pare in qualche misura sconfiggere quanto appena sostenuto, ma che deve innanzitutto essere intesa come una riconferma dell'impossibilità di pensare l'intenzionalità nei termini di un metaforico «inscatolamento», presuppone, per essere compresa, tutto il percorso che si tratterà effettuare nei capitoli successivi. Un percorso cioè che introdurrà l'oggetto intenzionale come *Sinn* nell'analisi fenomenologica e ne farà l'elemento privilegiato sul quale far vertere la fenomenologia come filosofia trascendentale. D'altra parte anche le numerose aggiunte e modifiche testuali alla V. LU vanno tutte nella medesima direzione, quella di sottolineare la *distinzione e, al contempo, l'inseparabilità del riferimento oggettuale e del "come" di tale riferimento*, secondo la già citata legge per la quale: «il riferimento oggettuale è possibile a priori soltanto in quanto maniera determinata del riferimento oggettuale».

Il confronto tra queste due riscritture, l'una solo tentata, l'altra effettivamente compiuta, testimonia come Husserl cambiò la propria posizione intorno alla necessità di introdurre, all'interno dell'analisi fenomenologica, l'oggetto intenzionale, pur mantenendo le sue critiche

---

<sup>270</sup> A questo proposito P. DUCAT («L'évolution de la doctrine husserlienne de la signification, d'une édition à l'autre des *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 85-96) evidenzia come Husserl di fatto non si spinse a modificare la teoria del significato della prima edizione in maniera da portarla al livello degli sviluppi nel frattempo raggiunti semplicemente perché ciò avrebbe comportato una revisione radicale della struttura stessa dell'opera. Questo aspetto rimanda alla *Bedeutungslehre* del SS 1908 che affronteremo nel capitolo terzo.

<sup>271</sup> «Tuttavia quanto or ora si è detto non esclude naturalmente che si introduca la distinzione (a cui si è già accennato) tra l'oggetto *sic et simpliciter*, volta in volta intenzionato, e l'oggetto *nel modo* in cui viene intenzionato (nel suo senso apprensionale, nella sua eventuale "pienezza" intuitiva), e che a quest'ultimo si riferiscano descrizioni ed analisi autonome» (RL II, 209).

all'impostazione psicologico-rappresentativa data a questo concetto da autori quali Brentano e Twardowski. La sfida che il filosofo di Prössnitz si trovò ad affrontare negli anni seguenti fu dunque quella di pensare un concetto non-psicologico e non-rappresentativo di «oggetto intenzionale», cioè un “oggetto” pensato *come inseparabile dalla relazione intenzionale in cui esso si dà: Gegenstand-als-solches* o *Gegenstand-in-seiner-Wie*. D'altra parte, già l'idea stessa di una fusione tra paradigmi incompatibili, come abbiamo visto, testimonia l'esigenza (ancora non esplicitata) di pensare una *correlazione*, tra la «maniera dell'intendere» intenzionale e il «modo dell'essere-dato» dell'oggetto, pur mantenendosi al di fuori di ogni riduzionismo psicologista. Appunto la volontà di far coesistere queste istanze molteplici e talvolta confliggenti, spinse Husserl, all'indomani delle LU, in direzione di una nuova caratterizzazione dell'immanenza fenomenologica, volta ad aprire, all'interno del campo fenomenologico, un “posto” per il senso inteso come oggetto intenzionale, cioè oggetto-in-quanto-tale. La distinzione della fenomenologia dalla psicologia descrittiva che va affermandosi negli anni seguenti prepara precisamente, come vedremo, questo gesto teoretico. In conclusione di questo capitolo, senza l'intenzione di sovrascrivere gli sviluppi successivi sul contenuto delle LU del 1901 (cosa che, in gran parte, Husserl invece *volle fare*)<sup>272</sup>, occorrerà allora notare che, se da un lato il concetto di *Sinn* a questo livello non può che essere problematico e paradossale, in quanto necessariamente pensato e riferito ad un atto intenzionale il cui senso d'essere è ancora accomunato, per molti versi, a quello di un *fatto*, dall'altro nelle LU si palesa già l'ispirazione fondamentale che caratterizzerà gli sviluppi trascendentali della fenomenologia. Si tratta della resistenza alla reificazione del *Sinn* e della tendenza ad emancipare l'aspetto *modale* del riferimento dalla sua comprensione in termini di *esse diminutum*, o, in altri termini, ad emancipare la relazione intenzionale dalla sottomissione al paradigma reificante della *Vorstellung*. Solo tenendo ben presente questa resistenza contro la sottomissione della relazione alla sostanza, del *pros tì* all'*ousia* si comprenderà anche il significato recondito di quell'idealismo trascendentale fenomenologico che Husserl formulerà a partire dal 1908.

L'intero discorso concernente l'intuizione categoriale<sup>273</sup>, e, più in generale, il concetto di «categoriale» fenomenologico – cui abbiamo accennato nell'Introduzione – presuppone

---

<sup>272</sup> Lavigne sottolinea come il *Vorwort* del 1913 (HUA XVIII, 8-15) affermi una continuità, almeno implicita, tra le LU e *Ideen* pur ammettendo le lacune e imprecisioni della prima edizione. Tuttavia il progetto di prefazione che alla fine non fu pubblicato (HUA XX/1, 272-329) risultava molto più chiaro e netto nel mettere in luce la mancanza di chiarezza riflessiva riguardo l'essenza della fenomenologia che affligge la versione del 1901 (J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 183-189).

<sup>273</sup> Cfr. HUA XIX/2, 657-693. A proposito della intuizione categoriale, con particolare attenzione al rapporto con la critica husserliana dell'ontologia e della teoria dell'oggetto si vedano in particolare, J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., pp. 65-118; P. DUCAT, «Que veut la “grammaire pure logique” de Husserl?», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 65-81; J. BENOIST, «Les *Recherches Logiques* de Husserl. Le catégorial entre grammaire et intuition», cit., pp. 33-63.

precisamente questa decisiva revisione teoretica che distanzia la posizione delle LU non soltanto dall'ontologia tradizionale, ma anche dalle *Gegenstandstheorien* di scuola brentaniana. L'«oggetto della logica» non è per Husserl, nemmeno in termini analogici, una *res*, né tantomeno un «essente» (*on*) nel senso consegnato dalla tradizione della «ontologia metafisica». Esso non si presenta come un elemento già individuato, al quale la relazione inerirebbe come un predicato ad un soggetto o una proprietà ad un oggetto, al contrario, esso può essere colto solamente in e a partire dalla relazione, che è costitutiva rispetto all'oggetto individuato. L'«oggetto della logica» non è riconducibile – questo l'errore fatale di Twardowski – a nessun *genere*, e tantomeno ad un *genere sommo*. Esso, piuttosto, *trascende i generi senza essere, a sua volta, trascendente*: per molti versi è già, seppure ancora inavvertitamente, *oggetto trascendentale*, precisamente nella misura in cui è immanente alla presa categoriale senza essere riducibile a nessuna categoria<sup>274</sup>. Ed ancora, è soltanto alla luce di questa considerazione che cominciamo anche a comprendere in che senso l'intenzionalità sia la proprietà fondamentale di ogni coscienza di essere «coscienza-di...».

---

<sup>274</sup> «L'*Urgegenständlichkeit*, il ne s'agit pas là d'une entité hectique, dans la droite ligne de la formalisation aristotélicienne qui, dans les jugements, remplaçait tout "noyau concret", par le facteur "un quelque chose arbitraire", *ti*, mais il s'agit bien plutôt d'exhiber un point séminal, un foyer d'articulation de sens et de références objectives possibles, à partir duquel peuvent se constituer des ordres différentes et des niveaux imbriqués d'objectivités. [...] L'*Urgegenständlichkeit* n'est pas comme un genre ni *a fortiori* un genre suprême par rapport à des espèces, plus déterminées mais subordonnées. [...] *L'être est présent dans la catégorie*. [...] si le catégorial (la forme catégorial ou la forme logique pure) ouvre l'être, bien plus qu'elle ne s'ouvre à lui ou à son appel silencieux, c'est dans la mesure où être il n'y a, où être ne se donne (*es gibt das Sein*) que dans le catégorial et sans référence privilégiée à quelque *ousía próte*, inassignable car toujours dedans-dehors par rapport à la multiplicité catégoriale» (J.-F. COURTINE, *L'objet de la logique*, cit., pp. 28-30 *passim*).



## CAPITOLO SECONDO

### Il superamento della fenomenologia come «psicologia descrittiva» e la messa in questione dello statuto della datità fenomenologica (1903-1905)

Nel primo capitolo è stato introdotto il concetto di *Sinn* nelle LU. Dal punto di vista terminologico, esso appariva, sin dall'inizio, segnato da una radicale ambivalenza: da un lato, Husserl lo impiegava infatti come sinonimo di *Bedeutung*, dall'altro, esso entrava nel composto *Auffassungssinn* per indicare la componente «materia d'atto» nell'unità dell'essenza intenzionale. È stato mostrato come, per quanto concerne la sua prima accezione (*Sinn-Bedeutung*), il concetto sorgesse da una fusione tra la comprensione puramente logico-semanticamente e la comprensione intenzionalista della struttura discorsiva. La specificità della fenomenologia delle LU è emersa nei termini di un tentativo di interpretare il fenomeno espressivo come internamente attraversato e vivificato da una dimensione intenzionale-vissuta senza tuttavia che ciò intaccasse il carattere oggettivo-ideale della componente di senso. Particolare attenzione è stata dedicata poi alla seconda accezione (*Sinn-Auffassungssinn*) e alla distinzione tra questo concetto di senso e il concetto brentano-twardowskiano di *Vorstellung*: il *Sinn* fenomenologico come «materia d'atto», si è detto, non è in nessun modo una «immagine» o una «copia psichica» dell'oggetto, che fungerebbe da sostituto coscienziale di esso. Il senso non «rappresenta» l'oggetto, eppure, nondimeno, rende possibile il riferimento oggettuale e contiene, insieme a tale riferimento, *il modo o la modalità del riferimento*, come elemento inseparabile dal primo. Il «*Wie*» ed il «*Was*» del riferimento oggettuale sono due aspetti indistricabili che si trovano congiunti precisamente nella misura in cui il senso è, al contempo, espressione di una componente vissuta-intenzionale e primo gradino della costituzione delle idealità oggettive della logica.

Fin qui, dunque, il concetto di *Sinn* all'interno delle LU. Come mostrato nelle nostre osservazioni critiche, tuttavia, non mancano elementi non chiariti e addirittura aperte contraddizioni. Solamente l'approfondimento di queste contraddizioni permetterà di restituire un'immagine corretta dello sviluppo in senso trascendentale della fenomenologia. Tale sviluppo è infatti inseparabile da una profonda ristrutturazione del modo di concepire la sfera delle datità propriamente fenomenologiche, a sua volta connessa ad una radicale riformulazione del problema gnoseologico da parte di Husserl. All'interno di questo capitolo si tratterà allora di affrontare questi decisivi slittamenti teoretici ed in particolare quello, centrale per la genesi dell'idealismo

di Husserl, riguardante la nuova comprensione del dato fenomenologico, del *Dies-da* su cui verte la descrizione, come «essenza concreta» (§ 2.2). A sua volta, ciò rimanda al superamento della definizione della fenomenologia come psicologia descrittiva (§ 2.1), che apre nuove possibilità per la teoria della conoscenza. Un ruolo fondamentale in questa ristrutturazione sarà svolto dal corso del WS 1904/05, ed in particolare dalla terza e quarta sezione, dedicate rispettivamente alle *presentificazioni intuitive* (fantasia, coscienza d'immagine, rimemorazione) (§ 2.3) e alla *coscienza interna del tempo* (§ 2.4). Come vedremo nella seconda parte del presente capitolo, queste analisi avranno un impatto decisivo nella ridefinizione del concetto di *percezione immanente*, dal quale dipende la possibilità stessa di attingere all'evidenza. Non bisogna dimenticare tuttavia che ogni passo di questo variegato sviluppo può essere compreso solamente a partire dalle tensioni e dalle contraddizioni interne della prima edizione delle LU, alla quale occorrerà ora tornare brevemente per contestualizzare i problemi qui anticipati.

Nelle LU, la strutturazione del problema gnoseologico è essenzialmente bipartita. Da una parte, la sfera degli oggetti, che restano “trascendenti” e dunque esclusi dal campo dell'indagine fenomenologica; dall'altra, quella degli atti e dei contenuti immanenti, che costituiscono invece l'unica sfera riconosciuta come propriamente descrivibile da un punto di vista fenomenologico, cioè in *evidenza adeguata*. La teoria della conoscenza propriamente detta si consuma e si esaurisce tutta quanta in questa seconda sfera, cosicché è la corrispondenza tra significati di diversa provenienza (intenzionale-vuota ed intuitiva) che garantisce della possibilità di *verificare* l'oggetto. La sfera dell'atto racchiude due tipi di contenuti, i «contenuti primari» o «contenuti di apprensione», cioè quelli che, in maniera impropria, potrebbero essere definiti come *dati sensibili*, di per sé privi di animazione intenzionale e i «contenuti intenzionali», cioè il contenuto come «essenza intenzionale» e, come componente di essa, l'*Auffassungssinn*, il «senso dell'apprensione» applicata ai contenuti primari. Si nota immediatamente, tuttavia, una differenza essenziale nel significato e nell'uso del termine “*Inhalt*”: i contenuti intenzionali non possono essere considerati “contenuti” allo stesso titolo dei contenuti primari. La stessa ambivalenza vale per il termine “materia” (*Materie, Stoff*): la materia ideale del senso, come abbiamo visto, è “materiale” in un senso completamente diverso dalle componenti iletiche dell'atto, dai “dati sensibili” che subiscono l'apprensione. Ma in che senso allora possiamo dire che il contenuto intenzionale è qualcosa di fenomenologicamente descrivibile? A che titolo esso rientra all'interno di ciò che può essere “legittimato” in termini di descrizione «in carne ed ossa»? E, in secondo luogo, in che modo una componente puramente strutturale-ideale come l'*Auffassungssinn* può trovarsi applicata a quei contenuti primari che, a livello delle LU, come abbiamo visto, hanno il carattere di *Realität* inserite in un nesso indagabile in termini empirico-scientifici?

La risposta a queste domande è consegnata, nel 1901, alla teoria della *Bedeutung* come «specie d'atto». Ogni scienza è, in quanto teoria, costituita da un «tessuto (*Stoff*) omogeneo», essa è una «complessione ideale di *significati*» (cfr. HUA XVIII, 100). Il carattere ideale di questi oggetti si contrappone al carattere empirico del vissuto di coscienza in ragione della propria peculiare *Selbigkeit*. Il significato si definisce nei termini di una «unità ideale»: esso è «*dasselbe im strengsten Sinne des Wortes*», dotato di una «rigorosa identità», nella misura in cui «*ich sehe ein, daß ich in wiederholten Akten des Vorstellens und Urteilens identisch dasselbe, denselben Begriff bzw. denselben Satz meine bzw. meinen kann*» (HUA XIX/1, 105). L'oggetto proprio della scienza logica è dunque caratterizzato da una identità che si contrappone alla «*verstreute Mannigfaltigkeit der individuellen Einzelheiten*»: tra l'unità ideale espressa e la molteplicità dei vissuti corrispondenti vi è una relazione di specificazione. L'identità del significato è «*Identität der Spezies*»: ciò significa che molteplici vissuti contengono un elemento che istanzia l'unità ideale del significato corrispondente<sup>275</sup>. Tale elemento è definito come un «momento dell'atto», cosicché il significato si rapporta ai singoli atti del significare come il rosso *in specie* alle istanziazioni singolari che hanno in comune tra loro appunto il colore rosso<sup>276</sup>.

Nell'obbiettivo di rendere conto di questo peculiare rapporto di specificazione tra l'unità ideale del significato e momenti d'atto corrispondenti, Husserl dispiega la dottrina dell'«astrazione ideante (*ideierende Abstraktion*)» cui è dedicata la II. LU. Essa contiene una critica delle diverse teorie dell'astrazione mirata a confutare, da una parte, l'ipostatizzazione metafisica che assegna alla specie «un'esistenza reale al di fuori del pensiero», dall'altra, l'ipostatizzazione psicologica che assegna alla specie «un'esistenza reale all'interno del pensiero». In questo contesto, Husserl rivendica invece il carattere *idealista* della propria dottrina dell'astrazione, definendo «idealista» non una posizione metafisica, ma la forma della teoria che

---

<sup>275</sup> Sui concetti di *Wesen* e *Spezies* (nonché sulla progressiva differenziazione dei due, che affronteremo nel seguito dell'esposizione) e sul metodo dell'astrazione ideante cfr. D. FONFARA, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XLI, pp. XVII-XLV; R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, cit., pp. 74-84; D. LOHMAR, *Die Phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, in «Phänomenologische Forschung», 2005, pp. 65-91; C. MAJOLINO, «La partition du réel: remarques sur l'eidos, la phantasia, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience», in C. Ierna, H. Jacobs, and F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 573-660; J. PLOURDE, «Nécessité, Phénomène et Essences dans les *Recherches Logiques*», in D. Fisette-S. Lapointe, *Aux origines de la phénoménologie*, cit., pp. 125-147; R. SOKOLOWSKI, *How Words Presents Things*, cit., pp. 57-85; R. SOWA, *Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl's Descriptive Eidetics*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», VII, 2007, pp. 77-108; G. SOFFER, «Language and the Formation of General Concepts: The Second Logical Investigation in a Genetic Light», in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 37-56.

<sup>276</sup> «Die Bedeutung verhält sich also zu den jeweiligen Akten des Bedeutens (die logische Vorstellung zu den Vorstellungsakten, das logische Urteil zu den Urteilsakten, der logische Schluß zu den Schlußakten) wie etwa die Röte *in specie* zu den hier liegenden Papierstreifen, die alle diese selbe Röte "haben"» (HUA XIX/1, 105-106).

non misconosce l'ideale come condizione di possibilità della conoscenza oggettiva fraintendendolo psicologicamente<sup>277</sup>. L'idealismo inteso in questo senso è allora l'unico punto di vista capace di fondare una teoria della conoscenza in sé coerente. Ma, rilanciando le domande di cui sopra, tale dottrina del significato come «specie d'atto» arriva veramente a superare la mera reciproca esteriorità tra l'ideale e l'empirico? Non riproduce essa stessa una dualità tra la dimensione di *Realität* empirica individuale assegnata al vissuto e la dimensione generale-ideale del significato? Infatti, come Husserl riconoscerà negli anni seguenti, assimilare il significato ad una *Spezies* significa conferire ad esso il tipo di idealità che spetta alle generalità (*Allgemeinheiten*), assimilando così il *Sinn* ad un *conceito* e perdendo proprio quel fecondo elemento di fusione tra paradigma intenzionalista e paradigma logico-semanticò da cui la fenomenologia aveva preso le mosse<sup>278</sup>.

A nostro avviso, l'origine di questa difficoltà si trova nella definizione della fenomenologia come «psicologia descrittiva»: una definizione che si oppone, in ragione della sua ascendenza brentaniana<sup>279</sup>, innanzitutto a Kant e alla “filosofia postkantiana”. Ma tale definizione denuncia, ben più che una presa di posizione di scuola, uno scoglio di natura eminentemente teoretica non ancora adeguatamente affrontato da Husserl e che verrà in luce, come stiamo per vedere, solamente all'indomani delle LU. L'idea stessa di «psicologia descrittiva» implica una presa di posizione non pienamente esplicitata intorno allo statuto della datità fenomenologica nel suo complesso. A livello delle LU, vi è una tensione tra lo statuto «empirico-scientifico» che Husserl assegna al “materiale” della sua descrizione e la natura pura-ideale che spetta alle strutture che

---

<sup>277</sup> «[...] die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologisch wegdeutet» (HUA XIX/1, 112).

<sup>278</sup> Questa sarà appunto la critica che Husserl rivolgerà al concetto di *Sinn* dei *Prolegomena* e delle LU, che si trova brevemente sintetizzata in una lettera a Ingarden del 1918: «Ich bin eben daran, den großen [...] Convolut über Urtheilstheorie [...] durchzusehen, der [...] das Problem des “Sinnes” der verschiedenen Stufen objektivierender Erlebnisse (Anschauungen [...]; Sinn der predicativen Acte - der unmodificierten (positionalen – neutralen) usw.) behandelt. In den Hauptsachen bin ich damals, lang vor der Zeit der *Ideen*, zu den entscheidenden Einsichten vorgedrungen. Die Position der *Prolegomena* habe ich längst als unrichtig bzw. nur für Wesenswahrheiten richtig erkannt (...). Der Fehler lag vor allem in der Fassung des “Sinnes” u. “Satzes”, bei Urtheilserlebnissen des prädikativen Urtheilssatzes und Sinnes, als Wesen, oder als “Ideen” im Sinne von Wesen (*Species*)» (E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 69 ss.). Si noti in particolare che Husserl dichiara qui di aver compreso gli aspetti fondamentali del problema del senso, superando le vedute delle LU, già molto tempo prima di *Ideen I*. Appunto queste decisivi passi avanti saranno presi in analisi in questo e nel prossimo capitolo. Il «Convolut über Urtheilstheorie» cui Husserl fa riferimento fu in seguito scorporato: ne prenderemo in analisi alcuni passaggi decisivi nei prossimi capitoli.

<sup>279</sup> F. BRENTANO, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895. In questo testo Brentano individua in Kant ed in particolare nella filosofia post-kantiana una fase di «decadenza» della filosofia. Sulla posizione critica di Brentano e di Husserl nei confronti di Kant e della filosofia post-kantiana cfr. G. FÜNKE, «Introduzione», in E. Husserl, *Kant e l'idea di filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. I-XLII; I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., pp. 3-8, 53-67; B.M. REZEL, *Brentano and Husserl on the History of Philosophy*, in «Brentano Studies», 8, 1998/99, pp. 81-94.

egli rileva nel corso della descrizione stessa, prima fra tutte quella «materia d'atto» nella quale si esprime il problema di pensare qualcosa come un «contenuto» *puramente* «intenzionale». Alla fenomenologia compresa come «psicologia descrittiva» manca lo “spazio” teoretico-sistematico dove inserire quel *tertium*, il senso, che non si riduce né a componente *reell* del vissuto né ad oggetto trascendente. Quale sarà il “posto” del senso? Precisamente, possiamo ipotizzare, una posizione intermedia tra lo statuto puramente ideale-oggettivo delle generalità essenziali e lo statuto empirico-reale degli oggetti: scopo di questo capitolo e del prossimo è mostrare come Husserl modifichi, tra il 1903 ed il 1909, la struttura del campo d'indagine fenomenologico, aprendo una faglia all'interno della quale si affaccerà poi la possibilità (ed in ultimo la necessità) di comprendere la fenomenologia in termini pienamente trascendentali.

È chiaro, d'altra parte, come questo problema s'intrecci a sua volta con l'evoluzione del metodo della riduzione fenomenologica. Si tratterà allora di ricostruire le diverse versioni della riduzione (*Reduktion*) che si sono succedute a partire dal 1901, mettendo in luce la stretta connessione tra lo sviluppo del metodo riduttivo e la metamorfosi del concetto di *fenomeno* (*Phänomen*) o di *manifestazione* (*Erscheinung*). Sebbene non vi sia, nelle LU, un'esplicitazione teoretica del metodo riduttivo, è possibile rintracciare nel testo del 1901 una forma primitiva della riduzione. Si tratta di una «riduzione alle componenti reali» che costituiscono, a livello delle LU, «le champ d'expérience fondateur – unique source de droit», come scrive Dieter Lohmar<sup>280</sup>. Procedendo da questo metodo di «riduzione alle componenti *reell*» possiamo tracciare la distanza tra la comprensione psicologico-descrittiva della fenomenologia e la successiva comprensione trascendentale. Come infatti andranno intese queste «componenti reali» (*reelle Bestände*), quale sarà il loro statuto d'essere? Quentin Smith<sup>281</sup> ha mostrato che la riduzione delle LU coincide con una riduzione all'io empirico inteso come mero «fascio di vissuti», secondo una espressione che Husserl riprende da Hume nella V. LU<sup>282</sup>. Ciò che si trova escluso dalla riduzione delle LU non

---

<sup>280</sup> D. LOHMAR, «Sur les motifs et la préhistoire de la réduction transcendantale dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 203-223, p. 210. Per una panoramica generale sull'evoluzione del concetto di riduzione fenomenologica cfr. V. COSTA, *Lo sviluppo della riduzione fenomenologica: dalla Filosofia dell'aritmetica ad Ideen*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 86 (3), 1994, pp. 506-572.

<sup>281</sup> «In the *Logical Investigations* the phenomenological reduction is not a bracketing of the being of the world so as to attain a self-enclosed transcendental ego with its acts, sensations, and noemata. Rather it is a reduction that attains an inwardly perceived, retained, recollected, and empirically assumed empirical ego that is comprised of its own acts and sensations. This phenomenologically reduced ego is not something above and beyond the reduced acts and sensations, but is nothing other than the synthetic unity of the acts and sensations themselves. As Husserl writes, “the phenomenologically reduced ego is therefore nothing peculiar, floating above many experiences: it is simply identical with their own interconnected unity”» (Q. SMITH, *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction in the Logical Investigations*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 39 (3), 1979, pp. 433-437, p. 437).

<sup>282</sup> Ci riferiamo qui naturalmente al primo concetto di coscienza esposto nel § 1 del primo capitolo della V. LU, che, nell'edizione del 1901, recita significativamente: «Bewußtsein als der gesamte

è dunque l'io *tout court*, ma solamente, in aperta polemica con Natorp, l'io come «io puro», fantomatica entità distinta dalla mera complessione di vissuti (cfr. HUA XIX/1, 372-376)<sup>283</sup>. Pertanto, nel 1901 Husserl non ha ancora un *metodo* trascendentale perché egli, a quell'epoca, non ha ancora posto in termini radicali il problema del «modo d'essere» (*Seinsweise*) o del «senso d'essere» (*Seinssinn*) degli oggetti su cui verte primariamente la sua descrizione, cioè degli atti o vissuti intenzionali, che sono ancora qualcosa di *empiricamente* descrivibile.

Questa posizione ancora “ingenua” intorno al senso d'essere del vissuto ha, a sua volta, una ricaduta sulla possibilità di includere la componente del senso all'interno del campo della descrizione fenomenologica: la riduzione alle componenti *reell* «fa un passo di troppo»<sup>284</sup>, nella misura in cui *non può che escludere la «materia d'atto» dalla sfera della datità propriamente fenomenologica*: per questa ragione, a sua volta, la componente identica del significato può essere soltanto, nelle LU, una *specie d'atto*, vale a dire ad un concetto generale (*Allgemeinheit*) ottenibile unicamente per mezzo di *astrazione ideante*. Ciò rimanda ad un problema che abbiamo già incontrato: nelle LU permane uno iato tra lo statuto di *Realität* assegnato al vissuto individuale e la componente ideale che ciascun atto deve contenere, la quale si trova alla base della possibilità della astrazione ideante<sup>285</sup>. Superare questa opposizione e reciproca esterioresità tra l'individuale-empirico e l'ideale-essenziale implicherà una ristrutturazione del campo dell'evidenza fenomenologica. Husserl negli anni seguenti avrebbe così progressivamente riconosciuto la necessità di una ridefinizione dello statuto di quella datità «in-carne-ed-ossa» (*leibhafti*), cui la fenomenologia si proponeva di tornare. Questa ridefinizione non può d'altra parte essere compresa se non nell'orizzonte di una complessiva radicalizzazione del compito di un

---

phänomenologische Bestand des geistigen Ich. (Bewußtsein=das phänomenologische Ich, als „Bündel“ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse)» (LU, 325).

<sup>283</sup> Husserl si riferisce qui a P. NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg i. B. 1888, pp. 11: «Das Ich, als gemeinsamer Beziehungspunkt zu allen bewussten Inhalten, kann selbst nicht Inhalt des Bewusstseins werden, da es vielmehr Allem, was Inhalt sein kann, schlechthin gegenübersteht. Jeder Ausruck, der das Ich selbst wie einen Gegenstand vorstellt oder die Beziehung auf dasselbe durch eine Beziehung wie sie unter Bewusstseinsinhalten stattfindet, zu verdeutlichen sucht, kann allenfalls nur den Werth einer bildlichen Bezeichnung haben. Das Ich lässt sich nicht zum Gegenstande machen, weil es vielmehr allem Gegenstand gegenüber dasjenige ist, dem etwas Gegenstand ist». La critica al concetto di Io puro in Natorp rimanda, per converso, al concetto di io empirico che guida le analisi fenomenologiche della V. LU nel 1901 (cfr. *supra*); quest'ultima posizione, d'altra parte, sarà oggetto di una radicale revisione nel corso degli anni immediatamente successivi. Su questa critica di Husserl all'io puro di Natorp cfr. M. EGGER, *Bewusstsein ohne Ich-Prinzip? Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewusstsein und Ich*, Dr. Kovac Verlag, Hamburg 2006; E. MARBACH, *Das Problem des Ich*, cit., pp. 10-13; I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., pp. 356-373; per le letture che inseriscono questa polemica in una contestualizzazione più ampia del rapporto tra la fenomenologia Husserl e il neokantismo di Natorp cfr. M. FERRARI, «Introduzione», in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl*, cit., pp. 5-68; A. STAITI, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, cit., pp. 109-131; I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., pp. 321-373.

<sup>284</sup> D. LOHMAR, «Sur les motifs et la préhistoire de la réduction...», cit., p. 220.

<sup>285</sup> Cfr. HUA III/1, 298: come vedremo, Husserl in *Ideen I* parla esplicitamente, a proposito delle LU, di una «Einseitigkeit der noetischen Blickrichtung».

*Erkenntnistheorie* fenomenologica, al quale dovremo ora necessariamente rivolgerci per comprendere i passaggi che conducono Husserl al superamento della psicologia descrittiva.

### **2.1 Verso il superamento della psicologia descrittiva: l'esclusione dell'io empirico (WS 1902/03)**

Nel corso del WS 1902/03, intitolato *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Husserl indirizza i suoi sforzi innanzitutto in direzione di una teoria della conoscenza: «die Frage der erkenntnistheoretischen Aufklärung ist die nach der phänomenologischen Aufklärung» (MAT. 3, 60). Il corso prende le mosse da una problematizzazione dei risultati raggiunti dalla teoria della conoscenza dalla filosofia precedente, con particolare attenzione all'empirismo di Locke. Husserl individua l'insufficienza dei risultati raggiunti dai suoi predecessori innanzitutto nell'inadeguata determinazione dei compiti della teoria della conoscenza in rapporto alle altre discipline, ed in particolare in rapporto alla psicologia. Vengono così ripercorse non soltanto le critiche già sollevate all'interno dei *Prolegomena* nei confronti dello psicologismo<sup>286</sup>, ma anche le obiezioni a quelle posizioni antipsicologistiche che insistono sul carattere puramente normativo delle leggi della logica pura, trascurando il problema del fondamento teoretico dal quale tale normatività discende<sup>287</sup>. Il problema centrale sarà allora, per la teoria della conoscenza, quello di rendere conto, da un lato, della relazione tra le leggi ideali e gli oggetti reali che tramite esse soltanto possono essere conosciuti, dall'altro, della relazione tra queste leggi ideali e gli «atti fisici reali nelle quali tali conoscenze si attualizzano»<sup>288</sup>. Già da questa riformulazione del problema centrale

---

<sup>286</sup> «Der fundamentale Irrtum der Psychologen bestand darin, dass sie, den Sinn und die Tragweite ihres Arguments verkennend, es für selbstverständlich hielten, dass die Logik kein anderes wesentliches Fundament besitzen könne als ein psychologisches, und dass sie infolge davon den Sinn des im prägnanten Sinn Logischen völlig verkannten und durch gewaltsame Umdeutung in sein Gegenteil verkehrten» (MAT. 3, 16)». La critica allo psicologismo, sempre in stretta relazione con il concetto di una origine psicologica delle leggi logiche occupa d'altra parte tutta la prima parte del corso (cfr. MAT. 3, 15-75)

<sup>287</sup> «Was andererseits die Antipsychologen anbelangt, so lagen ihre Fehler in anderer Richtung. Sie hatten immer, und das war ihr Verdienst, das rein Logische im Auge, sie wehrten sich mit Recht gegen seine Umdeutung in psychologische Sätze. Aber sie übersahen den rein theoretischen Charakter dieser Sätze. Sie hielten diese Sätze für Sollenssätze und meinten, der Sollenscharakter, das Normative, gehöre zu ihrem Wesen. Sie übersahen, dass auch Normen ihre theoretischen Gründe haben müssen und dass es Normen, hinter denen nicht theoretische Sätze liegen, nicht geben kann» (MAT. 3, 16)

<sup>288</sup> «[...] führen alle die Begriffe und Gesetze, die zum objektiven Wesen des wissenschaftlichen Denkens und des Denkens überhaupt gehören, gewisse Schwierigkeiten mit sich: die Begriffe der Wahrheit, der Notwendigkeit, der Möglichkeit, der Unmöglichkeit, die Begriffe Sein, Gegenstand, Sachverhalt, Beziehung usw. und die in ihnen gründenden Denkgesetze. Und überall ist es das Verhältnis des Idealen und Realen, des Objektiven und Subjektiven, das diese Schwierigkeiten macht. Vor allem ist es eine fundamentale Schwierigkeit zu verstehen, inwiefern Wahrheit etwas Objektives, nämlich etwas objektiv Geltendes sein soll und andererseits doch nur im subjektiven Denken real ist und sein kann. Wie kommt die eine identische Wahrheit, die ja für alle dieselbe ist, und ist, ob jemand sie erkennt oder nicht, ins Subjekt, und wie hat dann das Subjekt die Erkenntnis des Objekts, das doch an sich ist und nicht im Subjekt ist? Es ist eine fundamentale Schwierigkeit zu verstehen, wie die ideale Einheit der Wahrheit, der Theorie, der

della teoria della conoscenza, che pure riprende a grandi linee i *Prolegomena*, è possibile riconoscere l'insoddisfazione nei confronti delle soluzioni delle LU: a fare problema è infatti proprio «*il rapporto dell'ideale (ideal) e del reale (real)*», quello appunto che il metodo del significato come specie d'atto avrebbe dovuto risolvere. Si noti anche come qui Husserl utilizzi l'aggettivo «*real*» per riferirsi indifferentemente agli oggetti *an sich* e agli atti, ma tenda al contempo a tracciare una netta differenziazione tra le due linee problematiche nelle quali si declina la problematica gnoseologica.

Questa posizione ambivalente si riflette nella declinazione del rapporto tra fenomenologia e psicologia descrittiva. Se Husserl afferma infatti «*gewiss! Ist deskriptive Psychologie das Fundament der Erkenntnistheorie*» egli aggiunge anche, subito dopo, «*aber deskriptive Psychologie, das ist hier das bloÙe Feststellen erlebter Phänomene und ein Analysieren, das nie und nirgends über das Erlebnis selbst hinauszugehen hat*» (MAT. 3, 69). Ma *la limitazione al vissuto assume qui un senso diverso da quella del 1901*: appunto nella misura in cui intende limitarsi ai «fenomeni vissuti» la fenomenologia-psicologia descrittiva non può spingersi ad indagare l'anima come una cosa già pronta, alla quale i vissuti sarebbero connessi come accidenti ad una sostanza<sup>289</sup>.

Se confrontiamo queste affermazioni con quelle contenute nella prima edizione di LU salta immediatamente agli occhi una radicale differenza. Nel § 6 della V. LU, Husserl dichiarava infatti esplicitamente che la descrizione fenomenologica della coscienza rimanda *all'appercezione empirica*:

Vielleicht nimmt man Anstoß an unserer obigen Behauptung, daß das Ich von sich selbst Wahrnehmung habe. Aber die Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ist die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet. Das Ich wird so gut wahrgenommen, wie irgendein äußeres Ding. Daß der Gegenstand nicht mit allen Theilen und Seiten in die Wahrnehmung fällt, thut hier, wie dort nichts zur Sache. Denn wesentlich ist es dem Wahrnehmen, ein vermeintliches Erfassen des Gegenstandes zu sein, nicht aber ein adäquates Anschauen. Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, wie so vieles Andere, das „bewußt“ aber nicht bemerkt ist, nicht mit in die Wahrnehmung; ähnlich wie etwa die Rückseite eines wahrgenommenen. Außendinges nicht in die Wahrnehmung fällt. Gleichwol heißt dort das Ich und hier das Ding wahrgenommen, und wahrgenommen ist es ja in der That. (LU II, 343-344)<sup>290</sup>

---

*Wissenschaft einerseits Beziehung haben soll zu einer an sich seienden Gegenständlichkeit, die sie erkennt, und andererseits zu den realen psychischen Akten, in denen Erkenntnis aktuell wird*» (MAT. 3, 18; c.n.)

<sup>289</sup> «[...] die Seele als ein angebliches Ding, an dem die Erlebnisse als Akzidenzien hängen» (Mat. 3, 69).

<sup>290</sup> Così suona la riscrittura del 1913 di questo passaggio, che attutisce notevolmente il riferimento brentano all'auto-percezione dell'io empirico: «Vielleicht nimmt man Anstoß an unserer obigen



Nel 1901, dunque, l'io, che coincide semplicemente con la somma delle componenti di coscienza, è percepito esattamente come «una qualsiasi cosa esterna». Al contrario, all'interno del corso del 1902/03 emerge, per la prima volta, una esplicita *esclusione dell'io empirico e con esso dei vissuti di coscienza come fatti empirici*. Allo stesso tempo, come avveniva nei *Prolegomena*, la fenomenologia viene distinta dalla «psicologia genetica», *ma Husserl risulta ancora restio ad abbandonare l'idea della fenomenologia come «psicologia descrittiva»*<sup>291</sup>. Risulta alquanto difficile tuttavia concepire una psicologia descrittiva che escluda l'appercezione empirica dalla sua considerazione. Ma, più in generale, è il concetto stesso dell'evidenza e dell'indubitabilità della datità fenomenologica a risultare profondamente scosso: in linea generale, *Husserl nel 1901 fondava la possibilità della descrizione fenomenologica sull'equivalenza tra percezione adeguata e percezione immanente* come mostra in maniera indubitabile il primo capitolo della V. LU. Sempre nel § 6, dedicato al passaggio dal primo al secondo concetto di *Bewusstsein*, cioè dalla coscienza come «fascio di vissuti» alla coscienza come «percezione interna», Husserl sottolineava questo legame: la risposta alla domanda intorno all'io rimanda necessariamente alla percezione interna come percezione adeguata<sup>292</sup>. Il concetto fenomenologico di coscienza «più originario» ed «in sé primo» è dunque il concetto di coscienza come percezione *interna, cioè adeguata*: «es ist unverkennbar, daß der zweite Bewußtseinsbegriff der ursprünglicheren, und zwar auch der „an sich früherer“ ist» (LU, 334); ma questo concetto è legata a sua volta da una concezione empirico-fattuale del *Bewusstseinsbündel*. La revoca del riferimento all'io empirico *implica* dunque una *messa in questione dello statuto della datità fenomenologica*: è la definizione stessa del concetto di *Bewusstsein* data nel primo capitolo della V. LU a risultare scossa alle fondamenta da questa problematizzazione. Nel corso del WS 1902/03 la fenomenologia ha come proprio oggetto d'indagine non il vissuto empirico di un io empirico,

---

Behauptung, daß das Ich 'sich selbst erscheine,' von sich selbst 'Bewußtsein und speziell' Wahrnehmung habe. Aber die Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ist die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet. Das Ich wird so gut wahrgenommen wie irgendein äußeres Ding. [...] Gleichwohl heißt dort das Ich und hier das Ding wahrgenommen; und wahrgenommen ' , in der Weise leibhafter Selbstgegenwart bewußt ' , ist es ja in der Tat. (HUA XIX, 375-376). [«Forse si reagirà alla nostra asserzione precedente secondo la quale l'io si manifesta a se stesso, ha coscienza, ed in particolare, ha percezione di se stesso. Ma l'autopercezione dell'io empirico è un fatto quotidiano che non presenta alcuna difficoltà di comprensione. L'io viene percepito alla stregua di qualsiasi altra cosa esterna. [...] In entrambi i casi si dice che l'io e la cosa sono percepiti; e percepiti, coscienti nella modalità della presenza stessa, in carne ed ossa, lo sono effettivamente» (RL II, 153)].

<sup>291</sup> «È certo che la psicologia descrittiva sia il fondamento della teoria della conoscenza. Ma la psicologia descrittiva è qui la semplice constatazione di fenomeni vissuti ed un'analisi che mai e in nessun caso deve oltrepassare i vissuti stessi».

<sup>292</sup> «Werfen wir nun weiter die Frage auf, was zu diesem begrifflich ungefaßten und daher unsagbaren Kern wol gehören mag, was also jeweils mit evidenten Sicherheit das Ich ausmacht, so liegt es am Nächsten auf die Urtheile der inneren (=adäquaten) Wahrnehmung hinzuweis» (LU, 335).

ma ciò che Husserl definisce enigmaticamente come «das einzelne Erlebniswesen»<sup>293</sup>. Il chiarimento del progressivo abbandono della psicologia descrittiva dipenderà allora dalla più precisa determinazione di ciò che Husserl intende con questo «*einzelnes Erlebniswesen*», o, come anche Husserl si esprime, «*Erlebnisgattung*».

Queste due definizioni segnalano l'eccezionale importanza che il concetto di *Wesen* e, più in generale, il concetto di «riduzione eidetica» assumono all'interno del corso del 1902/03: il carattere fondativo della fenomenologia come teoria della conoscenza finalmente realizzata dipende infatti *esclusivamente* dal carattere ideale-essenziale che essa assegna ai vissuti che costituiscono l'oggetto della sua indagine:

Die Phänomenologie der Erkenntnis ist danach rein immanente Beschreibung oder vielmehr Wesensanalyse der psychischen Erlebnisse des Denkens und Erkennens, und insofern ist sie deskriptive Psychologie. Das war der gute Sinn der immer von neuem wiederholten, von anderen Seiten aber immer wieder bestrittenen Behauptung, Erkenntnistheorie beruhe auf Erkenntnispsychologie. *Andererseits werden nicht im eigentlichen und natürlichen Sinn psychische Erlebnisse, gemeint als Vorkommnisse in irgendwelchen Psychen, beschrieben. Es liegen zwar Erlebnisse dem Phänomenologen vor, aber nicht als Erlebnisse kommen sie in Betracht, als zeitlich bestimmte Einzelheiten individuellen Bewusstseins.* Und festgestellt werden nie und nirgends Einzelheiten, sondern „Wesen“, Essenzen, und unter Abstraktion von aller empirischen Objektivierung, von der Beziehung auf das empirische Ich etc. Nicht eine deskriptive, genetische und kausale psychologische Analyse (ist es), auf die es hier ankommt (MAT. 3, 77; c.n.)<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> «Wir treiben dabei keine dingliche Erkenntnis, wir erforschen auch nicht die Seele als ein angebliches Ding, an dem die Erlebnisse als Akzidenzien hängen; das einzelne Erlebniswesen oder die Erlebnisgattung, so, wie sie sich da darstellt, ist unser Denkobjekt. Ebenso weise ich hin auf die ganze Sphäre der rein mathematischen Wissenschaften. Zahlen, Größen, Mannigfaltigkeiten in idealer Wesenheit und Allgemeinheit erforschen heißt nicht Dinge erforschen» (MAT. 3, 80). [«In questo contesto, non assumiamo alcuna nozione riferita a cose, né ricerchiamo l'anima come presunta sostanza dalla quale dipenderebbero i vissuti come accidenti; il nostro oggetto di ricerca è la singola essenza-vissuto o il genere vissuto così come esso qui si esibisce. Allo stesso modo mi rapporto all'intera sfera delle scienze puramente matematiche: indagare numeri, grandezze, molteplicità in pura essenzialità e generalità non significa indagare cose»]. Su questa distinzione torneremo a breve.

<sup>294</sup> «La fenomenologia della conoscenza è, di conseguenza, descrizione puramente immanente, o piuttosto analisi d'essenza dei vissuti psichici del pensiero e del conoscere, ed è in questa misura che essa è psicologia descrittiva. Questo era il senso corretto dell'affermazione, sempre ripetuta, ma, d'altro canto, continuamente combattuta, secondo la quale la teoria della conoscenza poggia sulla psicologia della conoscenza. *D'altra parte i vissuti non vengono descritti in senso semplice e naturale, intesi come accadimenti di una qualche psiche.* Ovviamente esistono vissuti del fenomenologo, ma essi *non vengono presi in considerazione come vissuti, come singolarità temporalmente determinate di una coscienza individuale.* E non vengono mai e poi mai fissate singolarità, piuttosto “*Wesen*”, essenze, ed in astrazione da ogni obiettivazione empirica, dalla relazione all'io empirico ecc. Non si tratta di un'analisi descrittiva, genetica e causale di carattere psicologico» (c. n.). E ancora: ««So hängen also Psychologie und Erkenntnistheorie zusammen. Nicht ist die empirische Psychologie ein Fundament der Erkenntnistheorie – denn diese Letztere weiß nichts und braucht nichts zu wissen von irgendeiner Psyche und deren

Sulla base di questo importante passaggio possiamo dire che nel corso del WS 1902/03 Husserl è pervenuto ad una esplicita esclusione dell'io empirico dalla sfera della descrizione fenomenologica. In particolare, egli sottolinea, al contrario di quanto avveniva nelle LU, che *il vissuto fenomenologico non può essere inteso come qualcosa di temporalmente determinato*, e che il suo statuto si avvicina piuttosto al carattere ideale-essenziale dei risultati di una riduzione eidetica. Come vada inteso questo nuovo punto di vista, tuttavia, non è ancora chiaro: già il semplice uso delle virgolette apposte al termine *Wesen* segnala che ci troviamo di fronte ad un problema, più che ad una soluzione. Che ne sarà infatti del metodo dell'astrazione ideante delineato in LU se viene meno la definizione dei vissuti come fatti individuali, empirie individuate, che istanziano generalità ideali ad esse contrapposte? Se il concetto di *Wesen* equivale ancora a quello di *Spezies*, di generalità ideale, come potremo pensare un «*einzelne Erlebniswesen*» o una «*einzelne Erlebnisgattung*», secondo le definizioni introdotte da Husserl in precedenza? In questo passaggio Husserl contrappone infatti ancora «*Einzelheiten*» e «*Wesen*», «*Essenzen*», ma a quale titolo questa contrapposizione resta ancora valida?

La risposta a questi interrogativi andrà suddivisa in due momenti, il primo concernente il significato che Husserl assegna in questo corso ai termini *Wesen* e *Spezies*, il secondo riguardante lo statuto del singolo vissuto, dell'unità minima dell'evidenza fenomenologica, che, come abbiamo visto, richiederà una nuova definizione. Per quanto riguarda il primo aspetto, la posizione di Husserl non è univoca. Come abbiamo visto, nella prima edizione delle LU *Wesen* è sinonimo di *Spezies*. Il termine *Spezies* si applica a tutti i tipi di oggettualità ideali, dunque tanto i cosiddetti “universali” (concetti generali sotto i quali ricadono molteplici oggetti empirici, nei quali l'universale si singolarizza), quanto a tutti i tipi di “significati”. “Specie” o “oggetto generale” è dunque nel 1901 qualsiasi unità che si singolarizza in rapporto ad una collezione di oggetti individuali e può essere colta a partire da essi come elemento comune. Nel corso del 1902/03 la posizione non pare altrettanto univoca: alcuni passaggi sembrerebbero indicare un utilizzo nettamente differenziato dei termini *Spezies* e *Wesen*, con il primo soltanto riservato alle generalità, mentre altri passi si attengono alla posizione del 1901, ed in particolare, nel manoscritto originale, Husserl utilizza il composto «*Erlebnisspezies*» come equivalente ad «*Erlebniswesen*»<sup>295</sup>.

---

Naturgesetzen – , sondern die Phänomenologie der Erkenntnis, und so aller Erlebnisse überhaupt, und die zugehörige apriorische Gesetzeslehre, aufgefasst als eine Gesetzeslehre vom allgemeinen Wesen der betreffenden Inhaltsarten, ist ein Fundament der Psychologie» (MAT. 3, 193).

<sup>295</sup> Si tratta di un passaggio successivamente cancellato dal manoscritto originale (F I 46, p. 77, 1. 16-21), immediatamente successivo a quello da noi citato in precedenza (cfr. *supra*, p. 71, n.146). Per quanto riguarda l'utilizzo delle espressioni *Spezies* e *Wesen* cfr. in particolare rispettivamente MAT. 3, 163

La soluzione pare dunque da ricercarsi piuttosto sul secondo versante, quello che concerne la problematizzazione dello statuto del singolo vissuto come unità minima dell'evidenza fenomenologica. Non è un caso infatti che proprio in questo corso Husserl faccia per la prima volta ricorso esplicito ad un metodo riduttivo, sebbene quest'ultimo non possa ancora definirsi come una «riduzione fenomenologica». Questa prima versione della riduzione è stata definita come «riduzione immanentista» o «massimalista»<sup>296</sup>. Essa sta in una relazione di stretta filiazione con la riduzione del 1901, con l'unica, ma significativa, differenza che essa tratta i vissuti da un punto di vista essenziale (salvo il fatto che, come abbiamo visto, appunto la definizione del concetto di essenza appare qui problematica).

Questo metodo di riduzione è esposto da Husserl nelle sezioni del corso ribattezzate dai curatori <*Skeptizismus als Methode*> e <*Zweifellosigkeit der Cogitatio*> (MAT. 3, 85-98). Esso procede dal riconoscimento della necessità di una radicale *Voraussetzungslosigkeit* della teoria della conoscenza, che si applica non soltanto ai risultati delle scienze obbiettive, ma anche a qualsiasi presupposizione extra-scientifica<sup>297</sup>. Entrambi vengono ugualmente colpiti dallo «Zweifel an den Sinn der Gegenständlichkeit» (MAT. 3, 88). Il privilegio fondativo della fenomenologia consiste nel collocarsi al di qua di questo dubbio tramite il riferimento alla indubitabilità della *cogitatio*, raggiunta per mezzo della «Cartesiansche Methode». Questa *Zweifellosigkeit* si configura a partire dal concetto di *clara et distincta perceptio*, che rimanda alla contrapposizione tra percezione interna e percezione esterna:

[...] wenn ich ohne Beziehung auf mein Ich sage: “Dieses Meinen, dieses Fühlen, Wollen ist eine Tatsache, existiert, besteht”, dann sage ich das nicht bloß und ich meine es nicht bloß; ich erlebe, schaue es zugleich, es ist selbst da. Wenn ich aber von den Dingen der äußeren Wahrnehmung sage: “Sie sind” oder: “Sie sind so und so”, dann sind diese Dinge nicht selbst erlebt und in der Weise von Erlebnissen selbst da. (MAT. 3, 92)<sup>298</sup>

---

e MAT. 3, 192. Per un'analisi approfondita di questi aspetti, corredata da un'analisi del manoscritto originale delle lezioni (F I 26) cfr. J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 287-306, 765-767.

<sup>296</sup> Ivi, pp. 306-320.

<sup>297</sup> «In der Tat dürfen wir in der Erkenntnistheorie, wenn wir nach gesicherten Ausgangspunkten suchen und wenn wir dann weiter von ihnen aus zu einer Lösung der Erkenntnisprobleme vordringen wollen, keine Wissenschaft und keine außerwissenschaftliche Überzeugung als Prämisse voraussetzen» (MAT. 3, 88).

<sup>298</sup> «Quando io, al di fuori di qualsiasi riferimento al mio io, dico: “Questo intendere, questo sentire, questo volere è un dato di fatto, esiste, sussiste”, non si tratta allora di una semplice affermazione, di un mero intendere; io al contempo *vivo questo, lo vedo*. Quando invece dico, riguardo alle cose della percezione esterna: “esse sono” oppure: “esse sono così e così”, allora queste cose non sono in se stesse vissute e non sono qui alla stessa maniera dei vissuti». (c.n.)

Si noti che la contrapposizione tra l'interno e l'esterno è qui il carattere definitorio della datità fenomenologica in generale. L'evidenza del dato fenomenologico è contrapposta al carattere dubbio della percezione esterna: al contrario di quanto avviene per la percezione di una cosa trascendente, una sensazione, ad esempio, di dolore, è per principio sottratta al dubbio: la prima non "inabita" la coscienza nello stesso modo della seconda<sup>299</sup>. Soltanto così, tramite questa opposizione, scrive ancora Husserl, comprendiamo che cosa significhi dire che dei vissuti abbiamo una percezione chiara e distinta («klare und deutliche Perzeption» (MAT. 3, 93)). Appunto in ragione di questa chiarezza e distinzione la *perceptio* dei vissuti immanenti possiede «einen charakteristischen Vorzug, der sich nicht bei jeder Wahrnehmung vorfindet» (MAT. 3, 94). Ma si noti anche che questo peculiare privilegio della *perceptio* o della *Perzeption*<sup>300</sup>, la sua «Sicherheit» di contro al «dubbio intorno al senso dell'oggettualità» che caratterizza la *Wahrnehmung*, non può essere definito positivamente se non nei termini, a sua volta, della constatazione di un dato di fatto: «die Wahrnehmung des inneren Erlebnisses muss aber auch so verstanden werden, dass sie reine Wahrnehmung, bloße Konstatierung des wirklich Gegebenen sein will» (MAT. 3, 94). La riduzione del 1902/03 è una limitazione al puro contenuto attuale della *cogitatio*, all'atto e agli *Empfindungsinhalten* che esso apprende<sup>301</sup>, l'*Erlebnis* è qui definito come una *Tatsache* oggetto di una semplice *Konstatierung*. Ma appunto questa definizione appare a sua volta insufficiente e addirittura contraddittoria rispetto alla necessità emersa poco prima di isolare un vissuto-essenza, un *Erlebniswesen* appunto. Essa segnala, dal punto di vista teoretico, tutta la difficoltà dell'uscita da una considerazione psicologica del vissuto, perché, proprio mentre viene revocato al vissuto lo statuto di una *Realität* empirica inserita nel nesso della temporalità obbiettiva, Husserl non rinuncia ancora, per radicare il suo carattere di incontrovertibilità ad una concettualità ancora legata alla prospettiva empirico-scientifica.

Nel 1902/03 Husserl esita nel superare la definizione della fenomenologia come psicologia descrittiva perché il suo concetto di «riduzione» si muove ancora totalmente nel cerchio della «percezione interna», della descrizione fenomenologica come *Konstatierung* di «“was in selben Bewusstseinsakte einfach da ist”» (MAT. 3, 96). Mentre egli dunque prefigura un privilegio della fenomenologia sulla psicologia e sulle scienze empiriche in generale, consistente nel carattere

---

<sup>299</sup> «[...] das Ding selbst, als das, was es ist, und so, wie es gemeint ist, ist gar nicht in der Wahrnehmung, wohnt ihr nicht so ein, wie der Schmerz dem Schmerzwahrnehmen einwohnt» (MAT. 3, 92).

<sup>300</sup> Cfr. J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, pp. 321-328.

<sup>301</sup> «Und diese Analyse setzte selbst nichts anderes voraus als die Evidenz der “inneren Wahrnehmung”. Alle Schritte, die wir vollzogen, bewegten sich in diesem Kreis: Unserer aktuellen Erlebnisse sind wir, wenn wir sie nur getreu nehmen, wie sie sind, gewiss. Gehen wir in unserem beschreibenden Urteilen nirgends über das hinaus, was in ihnen gegeben ist, dann können wir nicht fehlen, dann hat unser Urteilen den Charakter der Evidenz. Was wir meinen, ist mit dem Meinen selbst gegeben» (MAT. 3, 96)

ideale-essenziale delle leggi fenomenologiche, gli mancano al contempo gli strumenti teoretici e metodologici per effettuare un effettivo superamento della psicologia descrittiva, perché *tanto la sua idea della percezione immanente quanto il suo concetto di Wesen restano quelli del 1901*. Il corso preso in analisi mostra quindi un istruttivo cortocircuito: la radicalizzazione dell'istanza di *Voraussetzungslosigkeit* spinge Husserl verso una esclusione dell'io empirico, ma appunto questa radicalizzazione rende palese la persistenza di presupposti psicologistici nel cuore della fenomenologia stessa. È significativo che in questo contesto Husserl faccia anche riferimento alla filosofia trascendentale definendola come una branca della teoria della conoscenza che si occupa del problema della costituzione della cosa reale trascendente (stabilendo dunque una filiazione etimologica tra la sfera del trascendente rispetto alla coscienza e la sfera del trascendentale)<sup>302</sup>. Ciò significa, di riflesso, che, ancora nel 1902/03 *l'oggetto è completamente escluso dalla sfera della riduzione*, che essa cioè si limita a cogliere come proprio terreno di evidenza ciò che è strettamente descrivibile in termini di contenuto di coscienza assolutamente immanente. Il carattere puro-ideale della ricerca fenomenologica e quindi la possibilità di realizzare il compito di una critica della conoscenza (che, come abbiamo appena visto, non coincide per Husserl, a questo livello, con quello, più ristretto, della filosofia trascendentale) sono quindi *interamente* affidati al carattere eidetico della descrizione fenomenologica. L'eidetica del 1902/03 è tuttavia ancora improntata sulla mera opposizione tra individuo empirico e idealità come generalità del 1901. Husserl non tarderà però a rendersi conto di questo limite, come emerge dal cosiddetto «manoscritto E.» (dove E. sta per *Erkenntnistheorie*), che si tratterà ora di analizzare.

## 2.2 Il «manoscritto E» ed il problema della percezione immanente (1903-1905)

Di certo vi è una *stretta relazione tra l'approfondimento della portata gnoseologica dell'indagine fenomenologica e il superamento della comprensione scientifico-empirica del modo d'essere del vissuto*. Ciò si trova d'altra parte confermato in un importante testo di ricerca la cui

---

<sup>302</sup>«Gewöhnlich versteht man unter Erkenntnistheorie von vornherein nicht die Theorie der Erkenntnis überhaupt, sondern Transzendentalphilosophie: die Theorie der Transzendenz, der individuelles Bewusstsein überschreitenden Erkenntnis von Realem. Die Frage geht hier auf Sinn und die Berechtigung der Annahme einer „Außenwelt“. Was liegt im Sinn eines auf äußere Dinge bezogenen Erkennens, welches sind die verschiedenen solche transzendente Erkenntnis liefernden Erkenntnisquellen und welches die Grenzen ihrer Leistung? [...] Es ist klar, dass Erkenntnistheorie als Transzendentalphilosophie einen viel eingeschränkteren Sinn und Bereich hat als die Erkenntnistheorie in dem bisher allgemein verstandenen Sinn. Nicht alles Denken und vermeintliche Erkennen bezieht sich auf die äußere Wirklichkeit» (MAT. 3, 79). [«Comunemente si intende da principio con “teoria della conoscenza” non la teoria della conoscenza in generale, quanto piuttosto la filosofia trascendentale: la teoria della trascendenza, la conoscenza di enti reali che oltrepassa la coscienza individuale. La questione riguarda qui il senso e la legittimità dell'assunzione di un “mondo esterno”. Cosa implica il senso di un conoscere riferito a cose esterne, quali sono le differenti fonti che si trovano alla base di una tale conoscenza trascendente e quali i limiti della sua effettuazione? [...]. È chiaro che la teoria della conoscenza come filosofia trascendentale ha un senso e un dominio decisamente più limitato rispetto alla teoria della conoscenza per come l'abbiamo intesa noi finora. Non ogni pensare e prender-di-mira conoscitivo si riferisce infatti alla realtà trascendente»].

composizione si estende, a più riprese, tra il 1903 ed il 1905 e nel quale è possibile ravvisare il definitivo ed esplicito superamento della definizione della fenomenologia come «psicologia descrittiva». In questo testo si palesa in maniera incontrovertibile la continuità tra la nuova radicalità del compito gnoseologico e il superamento dei residui psicologistici ancora impliciti nella concezione empirica del dato fenomenologico. Stiamo parlando delle pagine successivamente incluse da Husserl nel fascicolo del corso del WS 1906/07, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, come integrazione al Capitolo VI<sup>303</sup>. Ad esse i curatori del volume Husserliana hanno in seguito apposto il significativo titolo *Phänomenologie und Psychologie. Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Phänomenologische gegenüber empirischer Deskription*, più noto con il nome di «manoscritto E».

Ulrich Melle data questo testo in un periodo compreso tra il 1903 ed il 1905. La nostra ipotesi è che esso sia stato rielaborato a più riprese in quel lasso di tempo. Esso rappresenterebbe così il *trait d'union* tra il corso del 1902/03, appena preso in esame, ed il corso del 1904/05, che analizzeremo a breve. Il «manoscritto E» evidenzerebbe dunque la ricaduta che le analisi del corso del WS 1904/05 hanno avuto nel determinare la rottura definitiva della fenomenologia con la psicologia descrittiva, nella misura in cui hanno spinto ad una ridefinizione dello statuto complessivo della datità fenomenologica. Fondiamo la nostra ipotesi in particolare sugli aspetti contenutistici e terminologici del testo, che mostra una struttura complessiva sostanzialmente frantumata in due parti: la prima riprende, con una terminologia uniforme, temi e problemi già affrontati nel corso del 1902/03, mentre la seconda implica quella netta distinzione tra temporalità obiettiva e temporalità fenomenologica che comparirà solamente a partire dal 1904/05.

Nella prima parte, Husserl prende le mosse dalla definizione della teoria della conoscenza come «precondizione della metafisica»<sup>304</sup>, nella misura in cui essa rende possibile la «critica delle conoscenze e delle scienze pre-date» e ci mette in condizione di determinare «il senso ultimo delle asserzioni» da esse formulate. Lo strumento tramite il quale si realizza la *Erkenntnistheorie* è la «Phänomenologie der Erkenntnis» definita da Husserl come descrizione ed analisi dei diversi tipi di atti di pensiero (*Denkakte*), dei momenti e delle forme di connessione di tali atti, nelle quali trovano il loro fondamento le idee logiche<sup>305</sup>. In breve, la fenomenologia della conoscenza è «deskriptive Disziplin vom Wesen des Denkens, sie ist Wesensdeskription und -analyse der

---

<sup>303</sup> La decisione di includere il «manoscritto E» all'interno del fascicolo contenente i materiali per il corso del 1906/07 è altamente significativa: essa suggerisce una stretta continuità tra la nuova concezione «ideale» del vissuto e l'inclusione dell'oggetto intenzionale all'interno del sfera della descrizione fenomenologica che avrà luogo appunto nel corso del 1906/07 (cfr. *infra*, Capitolo Terzo, 3.1).

<sup>304</sup> Husserl definisce qui la metafisica come «Wissenschaft von dem real Seienden im wahren und letzten Sinn» (Hua XXIV, 380).

<sup>305</sup> «Deskription und Analyse der verschiedenen Gattungen und Arten von Denkakten, von Momenten und Verknüpfungsformen von Denkakten, in denen die logischen Ideen ihr Abstraktionsfundament finden».

Denkerlebnisse» (HUA XXIV, 380). Proprio sullo statuto di questi *Denkerlebnisse* si concentra poi l'attenzione di Husserl: la parola *Erlebnis* «keine wesentliche Beziehung ausdrücken soll zum individuellen und zufälligen Subjekt», e, appunto in ragione di questo:

Von der Phänomenologie und speziell der Phänomenologie der Erkenntnis haben wir unterschieden die deskriptive Psychologie und in weiterer Folge selbstverständlich die Psychologie überhaupt. Es handelt sich hierbei um eine Nuance, aber eine Nuance von fundamentaler Wichtigkeit. Selbstverständlich ist es, daß die Phänomenologie nicht auf die Feststellung von Naturgesetzen der psychischen Erlebnisse, oder sagen wir lieber, der Erlebnisse erlebender Subjekte, Persönlichkeiten, Menschen, Tiere usw. ausgeht, und daß sie ebensowenig die empirischen Allgemeinheiten der Konstanz, die keinen exakt naturgesetzlichen Charakter haben, feststellen, daß sie auch nicht einzeln festgestellte Vorkommnisse des Seelenlebens durch Rückgang auf Naturgesetze oder empirisch allgemeine Regeln in der Weise einer Naturwissenschaft erklären will; das alles ist Sache der Psychologie, der Psychologie im gewöhnlichen Sinn, der Naturwissenschaft vom Seelenleben. (HUA XXIV, 381-382)<sup>306</sup>

Come abbiamo visto, precisamente il chiarimento di questa «sfumatura di fondamentale importanza» mancava alle LU del 1901. Là non vi era ancora quella netta distinzione tra l'atteggiamento empirico-scientifico e l'atteggiamento fenomenologico che coglie i vissuti. Come la psicologia, anche la fenomenologia si rivolge ai contenuti immanenti, prendendo in analisi le *Inhaltsklassen* (colore, intensità, suono ecc.) in termini di descrizione immanente. Tuttavia, al contrario della psicologia, la fenomenologia non è interessata alla dimensione empirica di tale descrizione: che tali contenuti e classi di contenuti abbiano luogo nelle “anime” di soggetti empirici, che essi si ordinino all'interno di una temporalità obbiettiva come fatti della natura è questione che riguarda la psicologia e che *cade del tutto fuori dalla sfera della fenomenologia*. La fenomenologia tratta infatti «den Inhalt als Exemplar seiner Spezies und nicht als zufälliges Glied seines empirischen Zusammenhangs» (HUA XXIV, 382). Questa radicale distinzione delle due sfere rimanda d'altra parte ad una differenza di carattere più generale che separa la fenomenologia da qualsiasi prospettiva empirico-scientifica (*erfahrungswissenschaftlich*), cioè dal punto di vista proprio delle scienze della natura, dal

---

<sup>306</sup> «Dalla fenomenologia, e in particolare dalla fenomenologia della conoscenza, abbiamo distinto la psicologia descrittiva e di conseguenza, ovviamente, la psicologia in generale. Si tratta qui di una sfumatura, ma di una sfumatura di fondamentale importanza. È ovvio che la fenomenologia non procede dalla fissazione di leggi di natura riferite ai vissuti intesi in senso fisico, o, per meglio dire, essa non prende le mosse dai vissuti dei soggetti esperienti, persone, uomini, animali e così via, e altrettanto poco vuole fissare quelle costanti generali empiriche che non hanno alcun esatto carattere di legalità naturale, e nemmeno chiarire singoli eventi accertati della vita dell'anima risalendo a leggi naturali o ad altre regole empiriche generali alla maniera di una scienza naturale; tutto questo concerne la psicologia, la psicologia nel senso ordinario del termine, la scienza naturale dell'anima».



momento che la psicologia è qui definita come «scienza della natura psichica». Come le altre scienze della natura nei loro contesti rispettivi, anche «die psychische Naturwissenschaft setzt die psychische Objektivierung voraus»; essa si occupa infatti di oggetti, processi e leggi empirici, ciascuno dei quali ha il suo luogo ed il suo tempo nello spazio e nel tempo obbiettivi, che sono le forme oggettive di tutti i nessi fisici e comprendono l'intera natura fisica<sup>307</sup>. La fenomenologia, di contro, si caratterizza precisamente per la deliberata esclusione di questa obbiettivazione:

Alle diese Objektivierungen schließt die Phänomenologie aus, sie mag analysierend sagen „dies da“, aber die objektive Zeitbestimmung, die Einordnung in einen realen Naturzusammenhang, die naturwissenschaftliche Objektivierung unterbleibt. Keine Tatsache der Natur wird festgestellt, sondern das Wesen einer Spezies oder eines spezifischen Gesetzes, eines Wesensgesetzes. (HUA XXIV, 383)

La fenomenologia dunque lascia fuori gioco quella obbiettivazione che contraddistingue invece le scienze naturali, e, tra queste, la psicologia intesa come «scienza naturale della coscienza». Siamo di fronte a quella nuova forma di riduzione cui Husserl aveva già accennato nel corso del WS 1902/03: la «riduzione ai contenuti immanenti» che abbiamo visto impiegata all'interno delle LU lascia il posto ad una versione ugualmente immanente, ugualmente limitata ai contenuti, ma con l'importante aggiunta del carattere strettamente eidetico e an-empirico assegnato al modo di intendere questi contenuti. La delimitazione della sfera della fenomenologia si compie sempre con stretto riferimento «auf das in adäquater und in keiner Weise transzendierender Anschauung Gegebene» (HUA XXIV, 380), identificato a sua volta con i contenuti primari immanenti (con le differenti specie di atto secondo le quali tali contenuti sono appresi), ma *tali contenuti non sono più trattati come elementi di un nesso empirico*, bensì come contenuti di una «*coscienza possibile*»:

Was phänomenologisch festgestellt wird, das betrifft Rote überhaupt, Farbe überhaupt. Ausdehnung überhaupt, Vorstellung überhaupt. Urteil überhaupt usw. Und das gilt in dem Sinn, wie es gemeint ist: Es gilt also in Übertragung auf jedes nicht empirisch wirkliche, sondern mögliche Bewußtsein; wo immer so etwas wie Farbe, Ton, Vorstellung, Urteil vorkommt, da muß das anzutreffen sein, was dem Ton überhaupt, der Farbe überhaupt etc. wesentlich ist. (HUA XXIV, 382)<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> «[...] von physischen Objekten, physischen Vorgängen, von physischen Gesetzen [...] seine Raumstelle und seine Zeitstelle, und zwar im objektiven Raum und in der objektiven Zeit, und diese objektiven Formen sind die Formen aller physischen Zusammenhänge und umfassen die ganze physische Natur» (HUA XXIV, 383)

<sup>308</sup> «Ciò che viene fissato descrittivamente dalla fenomenologia, concerne il rosso in generale, il colore in generale, l'estensione in generale, la rappresentazione in generale, il giudizio in generale e così

Il passaggio dalla dimensione *reale* alla dimensione *possibile* della coscienza, dai contenuti intesi come pezzi del «nesso empirico» della «coscienza reale» di «anime umane o animali» ai contenuti intesi «in generale», come momenti ideali di una coscienza possibile è dunque fondato sull'attenzione portata al «senso in cui» questi «sono intesi». Il passaggio alla coscienza possibile ha come presupposto una intuizione rivolta al senso di questi contenuti stessi: la coscienza possibile è la coscienza di contenuti «nel senso come essi sono intesi».

Proprio in ragione di questo, il concetto di *Wesen* viene qui nettamente distinto dal concetto di specie: mentre la *Spezies* implica sempre una *Verallgemeinerung*, un'operazione di generalizzazione che lascia emergere una generalità ideale contrapposta alle singole istanziazioni empiriche, il concetto di *Wesen*, al livello più basso, si applica alle singolarità stesse, e permette di trattarle appunto come «singolarità ideali», cioè, lo sottolineiamo ancora, secondo «il senso in cui sono intese». Si profila così la possibilità di descrivere il «fenomenologicamente singolo» («*phänomenologisch Einzelnes*»), che «*ist kein individuelles im Psychologischen Sinn*», ed nondimeno è singolare:

Freilich, es ist nicht durch Verallgemeinerung Gewonnenes. Aber Ideation ist auch nicht Verallgemeinerung. Wir müssen Idee und Allgemeines (Gattung im ursprünglichen Sinn) auseinanderhalten. Das Rot ist nicht dasselbe wie Rot überhaupt (gehörig zum generellen Urteil), wie Farbe überhaupt (im Gegensatz zu „die Farbe“), der „allgemeine Inhalt“ (oder Gegenstand), besser das Wesen Rot, das Wesen Wahrnehmung etc. Auch „dies“-da ist ein Wesen, nur ein konkretes Wesen, ein Wesen niederster Wesensbesonderung. (HUA XXIV, 386)<sup>309</sup>

Questo passaggio è della massima importanza perché testimonia il ricercato slittamento teoretico concernente lo statuto del dato fenomenologico: *il dato fenomenologico*, il singolo vissuto di colore, ad esempio, *non viene più considerato come un elemento empirico inserito in un nesso empirico di coscienza, ma come un'essenza "singolare"*. È chiaro tuttavia come ciò implichi, a sua volta, la distinzione tra *Spezies* e *Wesen*, e, correlativamente, un concetto di *Ideation* che si distacca radicalmente da un'operazione di *Verallgemeinerung*. Il questo-qui

---

via. E tutto ciò vale nel senso in cui è inteso: vale dunque in quanto riportato alla coscienza empirica, ma alla *coscienza possibile*; ogni volta che ci imbattiamo in qualcosa come colore, suono, rappresentazione, giudizio, si tratta di rilevare allora ciò che è essenziale al suono in generale, al colore in generale ecc.».

<sup>309</sup> «Non si tratta certo di qualcosa ottenuto tramite generalizzazione. *Ma l'ideazione non è generalizzazione. Dobbiamo differenziare idea e concetto generale* (genere nel senso più proprio). Il rosso non è la stessa cosa del rosso in generale (appartenente al giudizio generale), del colore in generale (in opposizione a «i colori»), il «contenuto generale» (o oggetto), meglio ancora la specie-rosso, la specie-percezione ecc. Anche «questo»-qui è un'essenza, solo un'essenza concreta, un'essenza nel grado più basso della sua specificazione».

(*Dies-da*) della fenomenologia non è più considerato come un contenuto primario inserito in una connessione reale, ma come un «*konkretes Wesen*», un'«*essenza concreta*», il «grado più basso della specificazione d'essenza». Rispetto all'esclusione dell'io empirico già impiegata nel corso del WS 1902/03, questo manoscritto di ricerca compie dunque due passi in avanti decisivi: in primo luogo, la netta distinzione della fenomenologia dalla psicologia descrittiva e, in secondo luogo, la correlativa ridefinizione del *Dies-da* fenomenologico in termini di «essenza concreta».

Se il primo aspetto si trovava tuttavia già in qualche misura implicato nell'esclusione dell'io empirico del 1902/03, il secondo aspetto sembra costituire un'innovazione che si pone a condizione teoretica del primo. Come abbiamo visto, non vi era spazio nella struttura teorica della prima edizione delle LU, né del corso del WS 1902/03, per un tale modo d'intendere il dato fenomenologico singolo; questa circostanza spinge a considerare questi ultimi passaggi come più tardi rispetto alla prima parte del manoscritto. Ipotizziamo che la definizione del dato fenomenologico come un'«essenza concreta», come una «singolarità ideale» risalga al 1905, quindi alla fase finale della stesura del manoscritto, e sia dunque coeva o di poco successiva alle lezioni sulla presentificazione intuitiva e sulla coscienza interna del tempo. Essa rappresenta una formulazione più adeguata di quel concetto di *einzelnes Erlebniswesen* che abbiamo visto comparire, non chiarito, nel 1902/03. Abbiamo visto infatti come Husserl parlasse all'interno del corso di *Erlebniswesen* senza tuttavia riuscire a sostanziare questo concetto in un correlativo superamento dell'assimilazione di *Wesen* e *Spezies*. Nella seconda parte del «manoscritto E» egli perviene invece a definire il *Dies-da* fenomenologico in termini di «*konkretes Wesen*», sulla base di una revisione del concetto di *percezione immanente* che rimanda a sua volta alle analisi sulla coscienza interna del tempo, come traspare da questo riferimento: «“*dies-da*” ist nicht ein *zeitlich einzelnes Dies-da*, sondern bedeutet schon eine Ideation, und zwar die niederste Stufe der Ideation» (HUA XXIV, 386). Nelle pagine conclusive del «manoscritto E» Husserl mostra infatti di essere in possesso della distinzione tra la temporalità empirica e la temporalità fenomenologica e precisamente sulla base del carattere irriducibile della seconda alla prima egli fonda anche la sua distinzione tra il *Dies-da* come «*haecceitas*» e l'individuo empirico:

Doch gehe ich hier zu weit. Wenn ich sehe dies Rot und dies Rot, beiderseits „dasselbe“, oder diese Wahrnehmung und jene Wahrnehmung, muß ich da nicht noch innerhalb der Phänomenologie von weiteren Vereinzelnungen sprechen, die immer noch nicht individuell-psychologisch bestimmt sind? Oder muß ich nicht sagen, als Rot mögen sie völlig gleich sein, aber in der *haecceitas* unterscheiden sie sich in der phänomenologischen “Zeit”, in der phänomenologischen Bewußtseinsstelle, was schließlich wieder Wesensunterschiede eigener Art sind und keine wahrhaften empirischen Individualitäten, keine Individualitäten im “realen” Sinn. Jedes Individuum hat sein Wesen, sein individuelles Wesen, das ist die niederste Differenzierung, das

absolute Konkretum, wie ich es genannt habe. Das ist noch kein Individuum, es ist noch zu vervielfältigen. Das Individualisierende ist keine Differenz, keine „Qualität“, kein Inhaltsmoment des „Gegenstands“. Es ist die *haecceitas* [...]. (HUA XXIV, 386-387)<sup>310</sup>

Il «manoscritto E» si distanzia dunque radicalmente dalle posizioni del corso del WS 1902/03, introducendo il «“tempo” fenomenologico». Come abbiamo visto, sebbene nel corso dell’anno precedente infatti vi fossero accenni alla necessità di non considerare il vissuto come inserito nel nesso temporale obiettivo, là non vi era ancora alcuna caratterizzazione positiva della temporalità immanente fenomenologica, e dunque nemmeno la possibilità di chiarire la natura di quell’enigmatico «vissuto-essenza». Il rivolgimento decisivo per quanto concerne lo statuto della datità fenomenologica deve dunque aver avuto luogo all’indomani del 1903, e con tutta probabilità nel corso dell’anno 1904. Il passaggio appena citato segnala d’altra parte l’intima connessione tra il problema della percezione immanente ed il problema della temporalità fenomenologica. Solamente una netta distinzione tra i due nessi temporali permette di strappare il vissuto colto in prospettiva fenomenologica dalla riduzione psicologista che lo intendeva in termini di *Realität*.

A supporto di questa connessione testimoniano due elementi storiografici che supportano anche in termini strettamente cronologici la nostra ipotesi. Del primo abbiamo già detto nella nostra Introduzione: si tratta del profondo impatto su Husserl che ebbe la lettura del saggio di Paul Stern *Das Problem der Gegebenheit*, che traspare dalle note di lettura riferite a questo testo<sup>311</sup>. Come abbiamo visto, la critica di Stern era diretta precisamente contro quei concetti di *Gegebenheit* e *Beschreibung* che sono centrali per il discorso fenomenologico. Senza ripeterci, ci limitiamo ad osservare, che pur assimilando in maniera sommaria la fenomenologia ad uno psicologismo di stampo empirista, la critica di Stern conteneva argomentazioni che Husserl era tutt’altro che disposto ad ignorare. Esse riguardavano in particolare la posizione ingenua degli psicologi descrittivi intorno alla temporalità intrinseca degli atti conoscitivi. La possibilità di parlare di *Tatsachen des Bewusstseins* derivava in altri termini da una sottovalutazione della

---

<sup>310</sup> «Di certo vado qui troppo oltre. Quando vedo questo e quest’altro rosso, “lo stesso” nei due casi, o questa percezione e quella percezione, non devo allora parlare qui di ulteriori individuazioni all’interno della fenomenologia, che nondimeno non sono determinate in termini di individui psicologici? O non devo dire che esse potrebbero essere esattamente come quel rosso, ma che, nella *haecceitas*, si distinguono, nel “tempo” fenomenologico, nelle posizioni di coscienza fenomenologiche, elementi che sono in ultima istanza ancora differenze essenziali di tipo peculiare e in nessun modo vere individualità empiriche, in nessun modo individualità in senso “reale”. Ogni individuo ha la sua essenza, la sua essenza individuale, che è la differenziazione ultima, l’assoluto concreto, come l’ho definito. Questa non è un individuo, né qualcosa che si possa replicare. Ciò che determina l’individuazione non è una differenza, non è una “qualità”, né un momento-contenuto dell’“oggetto”. È l’*haecceitas* [...].»

<sup>311</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Husserl-Chronik*, cit., p. 79. Husserl lesse il lavoro di Stern «in einem Zug» il 9 aprile 1904. Cfr. *supra*, Introduzione.

temporalità implicata nell'atto osservativo stesso e si ricollegava al pregiudizio della «istantaneità dell'intero di coscienza» che un omonimo Stern, William, aveva criticato in un articolo del 1897<sup>312</sup>, anch'esso letto da Husserl intorno al 1904. In altri termini, la critica di Paul Stern allo psicologismo e all'empirismo in generale verteva sul fatto che essi ignoravano la temporalità intrinseca dell'atto, descrivendo i contenuti ed i loro rapporti strutturali a partire da una surrettizia simultaneità tra dato e descrizione che misconosceva il carattere intrinsecamente temporale della stessa «percezione immanente» cui facevano appello. Basti allora il fatto che Husserl cessò, a partire dal 1904, di parlare della *cogitatio* come di una *Tatsache* per ravvisare quanto radicalmente le osservazioni critiche di Stern lo avessero colpito. D'altra parte però, Husserl non era nemmeno disposto a rinunciare ai concetti di *Gegebenheit* e di *Beschreibung*, che necessitavano allora di una profonda ristrutturazione capace di metterli al riparo dalle ingenuità della psicologia descrittiva. Alla luce delle precedenti esposizioni diviene allora più chiaro perché Husserl lesse «d'un sol fiato» il saggio di Stern: esso non soltanto incrociava precisamente i problemi che egli stesso si era posto all'indomani delle LU, ma segnalava anche che, se doveva essere possibile uscire dalla «psicologia descrittiva» e da una concezione in ultima istanza empiristica del vissuto, ciò doveva e poteva avvenire solamente a partire da una nuova e radicale problematizzazione della coscienza di tempo, o, meglio, della temporalità intrinseca della coscienza.

Questa intima continuità tra la problematica della percezione immanente e la questione della temporalità, decisiva per la determinazione dello statuto del vissuto fenomenologico, si trova testimoniata anche nella corrispondenza, sempre datata 1904, con il fenomenologo allievo di Lipps Johannes Daubert<sup>313</sup>. Nella sua lettera del febbraio 1904<sup>314</sup>, Daubert mette in dubbio la possibilità di cogliere effettivamente nella «percezione immanente» il vissuto “in carne ed ossa”. Egli solleva, seppur in maniera velata, il dubbio secondo il quale il vissuto sarebbe coglibile solo signitivamente<sup>315</sup>, dunque solo in maniera impropria e indiretta: nel momento stesso, infatti, in

---

<sup>312</sup> L.W. STERN, *Psychische Präsenzzeit*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XIII, 1897, pp. 325-349.

<sup>313</sup> Sul rapporto tra Husserl e Daubert e, più in generale, sul pensiero di Daubert e i suoi contributi critici alla fenomenologia cfr. K. SCHUHMAN, *Der Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*, *Phaenomenologica* 56, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; K. SCHUHMAN-B. SMITH, «Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's *Ideas I*», in K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005, pp. 35-59; ID., *Neo-Kantianism and Phenomenology. The Case of Emil Lask and Johannes Daubert*, in «Kant Studien», 82 (3), 1991, pp. 303-318; K. SCHUHMAN, «Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript», in W.S. Hamrick, *Phenomenology in Practice and Theory. Essays for Herbert Spiegelberg*, *Phaenomenologica* 92, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985, pp. 3-17; R.N. SMID, *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 2 (3), 1985, pp. 267-290.

<sup>314</sup> DOK. III.2, 35. Della lettera di Daubert si conserva solamente la bozza redatta dallo stesso, ma in contenuti della lettera effettivamente spedita non dovevano discostarsi di molto, dati i contenuti della risposta di Husserl.

<sup>315</sup> «Probleme, über die ich zunächst nicht hinwegkomme, erheben sich mir jedoch in mehreren anschließenden Fragen: vor allen in dieser, ob das intentionale Erlebnis in seinem Erlebnischarakter

cui il vissuto viene isolato a fini descrittivi, esso viene oggettivato e cessa di essere vissuto<sup>316</sup>. È possibile riscontrare in questo interrogativo gli effetti del testo di Stern. Daubert suggerisce anche che il problema possa coinvolgere la questione di una fenomenologia della memoria<sup>317</sup>. Il riferimento al già citato § 6 della V. LU appare evidente: si tratta di interrogare con maggiore radicalità il significato metodologico della percezione interna e il suo legame con la memoria come presupposto della formazione del *Bewusstseinsfluß*. Nella sua risposta (datata maggio 1904) Husserl asserisce che il fatto stesso di poter riconoscere qualcosa come l'oggettivazione del vissuto presuppone il coglimento "in carne ed ossa" dello stesso, e dunque un accesso diretto al vissuto. Egli concorda invece con il fatto che solo un'indagine della memoria, e in particolare del "ricordo fresco", secondo una terminologia brentiana, possono aiutare a chiarire questo problema<sup>318</sup>.

Lo scambio epistolare con Daubert risulta quindi rilevante nella nostra linea argomentativa perché permette di fornire un adeguato contesto ai contenuti del corso del WS 1904/05, e in particolare, alla terza e alla quarta sezione, quelle dedicate, rispettivamente, a fantasia e coscienza interna del tempo. I problemi presi in considerazione all'interno di questo corso (che non analizzeremo nella sua interezza) rispondono infatti ad una duplice esigenza: da un lato, sistematica, nella misura in cui portano avanti il lavoro di chiarificazione delle modalità fondamentali della coscienza intenzionale, senza il quale non è possibile considerare come esaurito il compito di una logica comprendente la stessa teoria della conoscenza come sua base; dall'altro lato, un'esigenza metodologico-riflessiva, nella misura in cui soltanto la descrizione della coscienza stessa, nella sua caratteristica intenzionale e nel suo funzionamento attuale, può

---

phänomenologisch gegeben, d.h. in adäquater Wahrnehmung erfaßbar sein kann oder nicht. Mir widerstrebt es, diesen Erlebnischarakter in seiner primitivsten Form, im allen Denkakten gemeinsamen Charakter der Bewußtheit als etwas nur signitiv Erfaßbares, als etwas, das erst durch Beziehung auf das empirische Objekt des reinen Ich seinen Sinn bekommt, zu bestimmen» (DOK. III.2, 35). [«Tuttavia, mi si parano davanti problemi che non posso in nessun modo tralasciare, sotto forma di molteplici questioni tra loro collegate: innanzitutto questa, se il vissuto intenzionale possa essere dato fenomenologicamente nel suo carattere di vissuto, se esso sia cioè coglibile o meno in percezione adeguata. Sono riluttante a determinare questo carattere di vissuto nella sua forma più primitiva, questo carattere di coscienzialità comune in tutti gli atti di pensiero, come qualcosa di coglibile in maniera solamente signitiva, come qualcosa che solamente tramite il riferimento all'oggetto empirico dell'io puro riceverebbe il suo senso»].

<sup>316</sup> «Andererseits ist aber der Erlebnischarakter nicht etwa wie das phänomenologisch gegebene Rotmoment in seiner Adäquation mit Evidenz zu erfassen, denn seiner Natur nach hört er auf, das zu sein, was er ist, wenn ich ihn gegenständlich denke. Indem der Erlebnischarakter im Vollzuge einer Intention da ist, ist er doch nicht phänomenologisch darin gegeben. Trotzdem wird man ein eigenartiges Zumutesein in jenen Akten (auch den objektivierenden) nicht leugnen können» (DOK. III.2, 35). [«D'altra parte, il carattere di vissuto non può essere colto con evidenza quasi fosse come il momento-rosso dato fenomenologicamente, perché, secondo la sua natura, esso cessa di essere ciò che è nel momento stesso in cui io lo penso oggettualmente. Malgrado questo, non si potrà negare a ciascun atto (ivi compreso quello oggettivante) un momento dell'essere-diretto»].

<sup>317</sup> «Weist dieses Problem auf eine phänomenologische Untersuchung des Gedächtnisses hin?» (DOK. III.2, 35).

<sup>318</sup> DOK. III.2, 35, 35-38.

eventualmente fornire quelle risposte intorno alla possibilità e all'effettività del metodo fenomenologico senza le quali esso rischia di rimanere infondato. In altri termini, mentre rende conto dell'articolazione dell'intenzionalità, Husserl ricerca al contempo, negli snodi di questa articolazione, le risorse che devono rendere possibile la fondazione e l'esplicitazione del metodo che egli sta impiegando. Nello specifico, due problemi hanno una decisiva ricaduta sulla chiarificazione dei fondamenti metodologici della descrizione fenomenologica: il problema dello *statuto dei contenuti sensibili propri della sfera immaginativa*, e, più in generale, della presentificazione (*Vergegenwärtigung*) (1) e il problema della «ritenzione», *nel contesto della coscienza di tempo immanente* (2). Come stiamo per vedere questi due problemi scuoteranno in maniera profonda qualsiasi residuo di una considerazione empiristica del dato fenomenologico, aprendo la via ad una nuova comprensione della datità fenomenologica e del suo carattere di immanenza intenzionale. Si tratterà quindi di prendere in analisi i punti decisivi di questa problematizzazione cominciando con la terza parte del corso del WS 1904/05.

### **2.3 Il problema della fantasia ed il «nuovo concetto di Erscheinung» (WS 1904/05)**

Il corso del 1904/05 intitolato *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* rientra nel progetto di una «systematische Phänomenologie der Intuition» capace di articolare in maniera esaustiva la relazione tra *Wahrnehmung*, *Phantasie* e *Zeit*, a partire dalla fondamentale differenza tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*<sup>319</sup>, che rimanda a sua volta, nelle conclusioni husserliane, ad una differenza tra nella forma della coscienza immanente di tempo<sup>320</sup>. Il filo rosso che riunisce le quattro sezioni del corso è dunque rappresentato dal concetto di «atto intuitivo», che abbraccia percezione, rappresentazione di fantasia, rappresentazione d'immagine, ricordo. La chiarificazione delle strutture intenzionali essenziali di questi atti costituisce a sua volta la necessaria premessa di qualsivoglia chiarificazione delle classi di atti di superiore e dunque innanzitutto della costruzione di una teoria del giudizio fenomenologicamente fondata. Per quanto riguarda invece la percezione immanente (*Perzeption*), è evidente come la chiarificazione di quest'ultima, in particolare a partire dalla sua distinzione con la percezione esterna (*Wahrnehmung*), presupponga innanzitutto una esaustiva chiarificazione della distinzione tra le forme intuitive dirette-presentative e le forme intuitive indirette-presentificanti.

---

<sup>319</sup> Sul termine *Vergegenwärtigung* si veda in particolare HUA XXIII, 212-213.

<sup>320</sup> Per una introduzione al contenuto generale del corso e al contesto storico cfr. E. MARBACH, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XXIII, XXV-LXXXII; TH. VONGEHR-R. GIULIANI, *Einleitung*, in HUA XXXVIII, XIII-LII; A. GIULIANI, «Nota introduttiva», in E. Husserl, *Percezione e attenzione*, a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Non sorprenderà dunque che il problema centrale della sezione del corso su *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*<sup>321</sup> sia costituito dal rapporto tra percezione (*Wahrnehmung*) e fantasia (*Phantasie*). Tale problema prende le mosse dalla già citata distinzione brentaniana tra rappresentazioni proprie ed improprie: Brentano classificava le rappresentazioni di fantasia fra le rappresentazioni improprie definendole come rappresentazioni concettuali dotate di un nucleo intuitivo. Questa distinzione si trova però a sua volta fondata in una distinzione riguardante l'intensità e la vivacità dei contenuti sensibili corrispondenti: per Brentano l'improprietà o inautenticità della rappresentazione di fantasia deriva dalla strana mescolanza tra intuizione e concetto che essa presenta e questa commistione sarebbe resa possibile precisamente dal fatto che la componente intuitiva non presenta la stessa intensità della intuizione percettiva<sup>322</sup>. Nel corso, Husserl comincia con il rifiutare nettamente questa posizione: diversamente da Brentano, Husserl intende la presentificazione di fantasia come una coscienza intuitiva e non come una rappresentazione concettuale dotata di un nucleo intuitivo. Ma soprattutto, come abbiamo anticipato leggendo la *Beilage* ai §§ 11 e 20 della V. LU, la differenza tra percezione e fantasia deve necessariamente dipendere da una *differenza nel carattere d'atto*. La mera componente contenutistica non è sufficiente a far cogliere un'immagine *in quanto* immagine. Il problema centrale sarà dunque rendere conto di questo *in quanto*, dell'*als*, del *differente senso apprensionale* che corrisponde ad una *differenza dei modi d'apprensione*<sup>323</sup>.

---

<sup>321</sup> La terza parte del corso è attualmente raccolta all'interno dell'omonimo volume dell'*Husserliana* come testo n.1 (HUA XXIII, 1-108). Per un inquadramento generale dei temi e dei problemi di questa sezione del corso, con particolare attenzione al concetto di fantasia anche in rapporto ai successivi sviluppi del pensiero husserliano, cfr. almeno A. DUFOURCQ, *La Dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, *Phänomenologica* 198, Springer, Dordrecht 2011; M.M. SARAIVA, *L'Imagination selon Husserl*, *Phaenomenologica* 34, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; R. BERNET-I. KERN-E. MARBACH, *Edmund Husserl*, cit., pp. 131-142; J. ENGLISH, «La Différenciation de l'intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif centrale de la phénoménologie transcendantale», cit., pp. 101-127; J. JANSEN, «Phantasy's Systematic Place in Husserl's Work. On the Condition of Possibility for a Phenomenology of Experience», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments*, Vol. III. *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, cit., pp. 221-243; P. CABESTAN, *Les images sont-elles toutes de la même famille? De l'unité de l'imagination*, in «Alter. Revue de Phénoménologie», N° 4: *Espace et imagination*, 1996, pp. 69-122; L. VAN DER EYNDE, *Husserl et le rôle de l'imagination dans la complexification du système de l'intentionnalité et du champ phénoménal*, in «Recherches Husserliennes», 11, 1999, pp. 93-123; P. VOLONTE, *Husserls Auffassung der konstitutiven Leistung der Phantasie*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 139-160; S. CARLSON, *Phantasia et imagination: perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre Richir)*, in «Eikasias. Rivista de filosofia», 66, 2015, pp. 17-58; M. RICHIR, *Phantasia, imagination et image chez Husserl*, in «Voir (barré)», 17, 1998, pp. 4-11; ID., *Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl*, in «Annales de Phénoménologie», 2003, pp. 99-141.

<sup>322</sup> Il punto di riferimento di Husserl è qui rappresentato dal corso di Brentano a Vienna del 1885/86, che Husserl ebbe modo di seguire di persona e che ebbero un'importanza decisiva nella sua decisione di dedicarsi alla filosofia. Un manoscritto di questo corso è conservato al Franz Brentano Archiv di Graz (Ms. Y 6, *Ausgewählte Fragen aus der Psychologie und Ästhetik*). Cfr. R.D. ROLLINGER, *Husserl and Brentano on Imagination*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 75 (2), 1993, pp. 195-210.

<sup>323</sup> Ciò, d'altra, parte, non esclude che vi sia una differenza tra i contenuti sensibili rispettivamente percettivo e immaginativo, ma rivela la necessità di intenderla in maniera diversa da una mera differenza



Husserl osserva innanzitutto che ad ogni *Wahrnehmungsvorstellung* corrisponde una *Phantasievorstellung* riferita allo stesso oggetto ed eventualmente anche nella medesima *Weise*. Tutte le distinzioni che possiamo fare a proposito della percezione (quella tra contenuto ed oggetto, tra carattere dell'apprensione e contenuto dell'apprensione e così via) le possiamo applicare anche al campo della fantasia. L'oggetto, inoltre, può apparire nella fantasia esattamente come appariva nella percezione, cioè dallo stesso versante, con le stesse caratteristiche, "visto" dallo stesso punto di vista, con la stessa colorazione, illuminazione, ombreggiatura. Solo in un caso è percepito, in un altro, appunto, immaginato: su che cosa si fonderà tale differenza (HUA XXIII, 15-16)?

La strategia di Husserl per rendere conto della distinzione tra il modo di apprensione percettivo e quello della fantasia passa dapprima per l'affinità tra fantasia e coscienza d'immagine. Nella percezione l'oggetto ci appare come presente (*gegenwärtig*), nella fantasia esso ci appare invece solo come presentificato (*vergegenwärtigt*): è «quasi» (*gleichsam*) come se ci fosse, ma solo «quasi» appunto, esso ci si manifesta *in immagine (im Bilde)*. Siamo di fronte ad un diverso carattere dell'*Auffassung*, ad un carattere di *Verbildlichung*<sup>324</sup>. Il rapporto tra *Wahrnehmungsvorstellung* e *Phantasievorstellung* sembra allora dapprima poter essere accostato a quello tra l'originale e l'immagine-copia (*Bild*). L'immagine in questo caso non va intesa solamente come rappresentazione immaginale interiore, spirituale, ma anche come rappresentazione immaginale nel senso più diffuso: immagini sono tutte quelle rappresentazioni nelle quali un oggetto percepito come presente è deputato a rendere tramite somiglianza un altro oggetto, proprio nel modo in cui l'immagine fisica *vorstellig macht* (HUA XXIII, 17). L'immagine rende la cosa presente (*vorstellig*), ma non è la cosa stessa. L'immagine appare in senso completamente diverso dal senso in cui la cosa appare, sicché dire che entrambe «appaiono» nell'immaginazione può condurre a confusione (HUA XXIII, 18).

L'immaginazione (*Imagination*) fisica costituisce dunque a questo punto del corso il modello della rappresentazione di fantasia. Per comprendere quest'ultima occorrerà allora penetrare il senso della distinzione tra l'immagine e la cosa (*Bild* e *Sache*). Il concetto di *Bild* è

---

di intensità. Resta dunque aperta la possibilità che la diversità dei modi di apprensione sia fondata nella differenza dei contenuti, ma questa differenza deve essere esibita come una differenza fenomenologica, basta su leggi d'essenza.

<sup>324</sup> «[...] die Bildlichkeit erst Sinn hat durch ein eigenes Bewusstsein, dass einen ähnlichen Inhalt haben nicht soviel heißt wie ein Bild auffassen, sondern dass Ähnliches für Ähnliches zum Bild erst wird durch das eigenartige und schlechthin primitive Bildlichkeitsbewusstsein, ein primitives und letztes so wie das Wahrnehmungs- oder Gegenwartsbewusstsein. Natürlich schließt dies beiderseits nicht Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Analyse aus, die verschiedene Seiten dieser eigenartigen Phänomene herauszuheben hat» (HUA XXIII, 17). [«L'immaginalità (*Bildlichkeit*) ha il suo senso innanzitutto per mezzo di una coscienza propria, avere un contenuto simile non equivale a cogliere un'immagine, piuttosto, il simile perviene ad immagine del simile per mezzo di una peculiare e certo primitiva coscienza d'immagine, primitiva ed ultima tanto quanto la coscienza percettiva o della presenza»].

duplice, infatti abbiamo, di contro alla *Sache*: 1) l'immagine come cosa fisica, come questo quadro o questa incisione ecc. 2) L'immagine come oggetto-immagine che appare così e così (*so und so erscheinend*). Con quest'ultimo Husserl intende, secondo uno schema evidentemente ripreso da Twardowski, non il soggetto-immagine, piuttosto l'esatto *analogon* dell'immagine di fantasia, cioè l'oggetto che appare, che è il rappresentante-sostituto (*Repräsentant*) del soggetto-immagine: «jenes Bild aber ist ein Erscheinendes, das nie existiert hat und nie existieren wird, das uns natürlich auch keinen Augenblick als Wirklichkeit gilt» (HUA XXIII, 19)<sup>325</sup>. La distinzione di *Bild* e *Sache* è più sottile di quanto possa apparire: *l'obiettivo di Husserl è precisamente quello di far emergere l'irriducibilità dell'immagine a qualsivoglia dimensione "cosale"*. Egli comincia infatti con il mettere fuori gioco l'«interpretazione ingenua», che dice semplicemente: «nello spirito c'è l'immagine, fuori, la cosa». L'«interpretazione ingenua» pensa quindi l'immagine come qualcosa «a portata di mano nello spirito» (*im Geiste vorhanden*), proprio come una cosa nella realtà (HUA XXIII, 21). Ma nello spirito, o meglio, nella coscienza, non vi è alcuna immagine-cosa. È errato pensare che l'immagine sia un oggetto immanente in senso *reell* alla coscienza. L'immagine, e con essa la *Phantasievorstellung*, deve piuttosto essere pensata come «ciò che appare», come «oggetto-che-rappresenta-in-maniera-analogica»: entrambi sono in verità un «nulla» (*Nichts*), e parlare di esse come di «cose» equivale a fraintenderle radicalmente. In verità l'oggetto-immagine non solo non esiste «fuori» della mia coscienza, ma anche «dentro» di essa; esso, semplicemente, non esiste in generale (HUA XXIII, 22).

L'oggetto-immagine non ha dunque nemmeno una esistenza psicologica: infatti, così come, nel caso della coscienza d'immagine, le sensazioni di colore e i contenuti visuali nella loro concreta complessione, *non sono ancora l'immagine-oggetto*, così, nel caso della *Phantasievorstellung*, la complessione dei *phantasmata* (i contenuti sensibili della sfera immaginativa) non è ancora l'immagine-di-fantasia. Il mero accumulo dei contenuti non è in grado da solo, di dare un oggetto, dà solo nuovi contenuti sensibili che però come tali non passano mai di per sé al livello dell'apprensione oggettuale. Ciò che deve intervenire è l'apprensione, l'oggettivazione che «interpreta (*deutet*)» il contenuto, conferendogli un riferimento oggettuale

---

<sup>325</sup> «Quell'immagine è un manifestantesi (*ein Erscheinendes*), che non è mai esistito e non esisterà mai, che non vale per noi nemmeno per un momento come realtà». Sull'evoluzione della concezione husserliana di *Bildbewusststein* e sulle importanti ricadute concernenti il concetto di intenzionalità fenomenologica in generale cfr. N. DE WARREN, «Tamino's Eyes. Pamina's Gaze: Husserl's Phenomenology of Image-Consciousness Refashioned», in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, cit., pp. 303-332; C. CALÌ, *Husserl e l'immagine*, Aesthetica Preprint. Supplementa, 10, 2002; C. LOTZ, *Direction and Plastic Perception. A Critique of Husserl's Theory of Picture Consciousness*, in «Continental Philosophy Review», 40, 2007, pp. 171-185; F. CAEYMAEX, *Questions sur la phénoménologie de l'image de Husserl*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 5-23; J. SALLIS, *Image and Phenomenon*, in «Research in Phenomenology», 5 (1), 1975, pp. 61-75; G. KÜNG, *Husserl on Pictures and Intentional Objects*, in «The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly», 26 (4), pp. 670-680.

(HUA XXIII, 22). Abbiamo dunque, nel caso del *Bildbewusstsein*, tre “oggetti”: 1) l’immagine fisica, di tela, di marmo, di carta ecc. 2) l’oggetto rappresentante o raffigurante e 3) l’oggetto rappresentato o raffigurato. Se ora confrontiamo questo caso con quello della rappresentazione di fantasia, ci accorgiamo che quest’ultimo differisce solamente perché manca un oggetto fisico percettivo (1), un *Bildding*. Anche in questo caso però l’oggetto-immagine non vale in sé, ma in quanto rappresenta un altro oggetto. Nel caso della *Phantasievorstellung* abbiamo dunque solamente due “oggetti”, *Bild* e *Sache*.

Dall’analisi della relazione tra l’immagine e la cosa, tra l’oggetto-immagine e il soggetto-immagine emerge dunque una doppia apprensione, ove però l’intenzione in senso proprio è rivolta al soggetto-immagine<sup>326</sup>. Troviamo quindi nel caso della rappresentazione di fantasia una certa *mediatezza del rappresentare che manca alla rappresentazione percettiva. Nella rappresentazione di fantasia appare un oggetto, ma questo apparente in senso primario e proprio non è il rappresentato*<sup>327</sup>. La posizione di partenza di Husserl nel corso del 1904/05 è dunque fondata sul mantenimento del carattere indiretto della rappresentazione di fantasia: essa è definita dalla mediatezza e pensata interamente sul modello della coscienza d’immagine. Il carattere decisivo della presentificazione di fantasia è dunque la *Bildlichkeit*, il carattere di *Abbild*, di immagine-copia, che rimanda a sua volta al carattere della rappresentazione impropria di ascendenza brentaniana. Ma appunto riflettendo sul concetto di immagine, che costituisce il baricentro di questa impostazione, Husserl inizia anche a metterla in discussione.

Come si sarà notato, Husserl sta qui impiegando lo schema della *Bildertheorie*, che aveva confutato per quanto concerneva la definizione complessiva della relazione intenzionale nella

---

<sup>326</sup> «Ich stelle das Berliner Schloss vor, d.h. ich mache mir es im Bild vorstellig, das Bild schwebt mir vor, ich meine aber nicht das Bild. Vielmehr ist in der Bildauffassung eine zweite Auffassung fundiert, die ihr einen neuen Charakter aufprägt und eine neue gegenständliche Beziehung gibt. Im Bild, das selbst nicht das Schloss ist, schaue ich doch das Schloss an, das Bild vergegenwärtigt, verähnlicht mir das Schloss, und das Meinen richtet sich nun nicht nur auf das Bildobjekt für sich, sondern auf das dadurch Repräsentierte, Analogisierte» (HUA XXIII, 24). [«Rappresento il castello di Berlino, cioè me lo rendo presente, l’immagine mi fluttua davanti, ma io non prendo-di-mira l’immagine. Piuttosto, nell’apprensione d’immagine è fondata una seconda apprensione, che le imprime un carattere nuovo e dà un nuovo riferimento oggettuale. Nell’immagine, che non è il castello, io intuisco però il castello, l’immagine mi presentifica, mi presenta come somigliante il castello e l’intendere si dirige ora non soltanto sull’oggetto-immagine per sé, piuttosto su ciò che tramite esso è rappresentato, analogizzato»].

<sup>327</sup> «Die Phantasie stellt einen Gegenstand dadurch vor, dass sie zunächst einen anderen, ihm ähnlichen Gegenstand zur Erscheinung bringt und ihn als Stellvertreter oder besser, das einzige Wort ist hier doch Bild, ihn als Bild für den eigentlich gemeinten nimmt. Sie blickt auf das Bild hin, schaut aber im Bild die Sache oder fasst die Sache durch das Bild auf. Das ist aber eine neue Auffassung, d.i. ein neuer Bewusstseinscharakter, ohne den kein neuer Gegenstand gemeint sein konnte» (HUA XXIII, 24-25). [«La fantasia rappresenta un oggetto in modo tale che essa dapprima porta a manifestazione un altro oggetto, ad esso simile e lo assume come sostituto (*Stellvertreter*) o meglio, qui l’unica parola adatta è appunto immagine, come immagine per quello propriamente inteso. Essa guarda all’immagine, ma vede nell’immagine la cosa o coglie l’immagine tramite la cosa. Questa è tuttavia una nuova apprensione, cioè un nuovo carattere di coscienza, senza il quale non potrebbe essere inteso alcun nuovo oggetto»].

*Beilage* ai §§ 11 e 20 della V. LU. Incontriamo la medesima insistenza sul concetto di senso apprensionale, volto a distinguere tale concetto da un mero ritorno riflessivo. La coscienza d'immagine non deve essere interpretata come il prodotto di una riflessione successiva: l'immagine vale per me immediatamente come immagine, non ho bisogno di operare una riflessione a posteriori. La coscienza d'immagine si spiega piuttosto sulla base di un conflitto tra il nesso (*Zusammenhang*) cui appartiene la cosa-immagine e il nesso cui appartiene l'oggetto-immagine<sup>328</sup>. *Sorge però, a questo punto, la questione se si dia effettivamente la stessa situazione per quanto riguarda la fantasia, dunque l'immagine priva del supporto fisico-cosale. È dubbio: in questo caso non vi è una compenetrazione conflittuale, una finestra aperta su un altrove, abbiamo invece una completa, paradossale incompatibilità. La rappresentazione di fantasia non occupa e non può mai occupare una parte del mio campo percettivo, piuttosto implica un campo completamente altro, un mondo completamente altro, che si dispiega come necessariamente alternativo rispetto a quello percettivo. E proprio alla luce di questo Husserl si domanda: se i due campi della fantasia e della percezione sono completamente separati, inconfrontabili, «warum scheiden wir beide unter den Titeln Wahrnehmung und Phantasie? Etwa wegen der Bildlichkeitsauffassung? Aber könnte es nicht sein, dass Phantasieauffassungen ohne alle Bildlichkeit fungierten, und waren sie dann nicht Wahrnehmungen? [...] Und könnte nicht einmal das Phantasiefeld sich in Wahrnehmungsfeld, das Wahrnehmungsfeld in Phantasiefeld verwandeln?» (HUA XXIII, 49-50)<sup>329</sup>. Al di fuori di un conflitto (che presuppone ancor sempre*

---

<sup>328</sup> «Die Erscheinung des Bildobjekts unterscheidet sich in einem Punkt von der normalen Wahrnehmungserscheinung, in einem wesentlichen Punkt, der es uns unmöglich macht, sie als normale Wahrnehmung anzusehen: Sie trägt in sich den Charakter der Unwirklichkeit, des Widerstreits mit der aktuellen Gegenwart. [...] So haben wir hier Erscheinung, sinnliche Anschauung und Vergegenständlichung, aber in Widerstreit mit einer erlebten Gegenwart; wir haben Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt. Im Jetzt, sofern das Bildobjekt inmitten der Wahrnehmungswirklichkeit erscheint und den Anspruch gleichsam erhebt, mitten dazwischen objektive Wirklichkeit zu haben. Im Jetzt auch insofern, als das Bildauffassen ein Zeitlich-Jetzt ist. Andererseits aber ein „Nicht-Jetzt“, sofern der Widerstreit das Bildobjekt zu einem Nichtigen macht, das zwar erscheint, aber nichts ist, und das nur dazu dienen mag, ein Seiendes darzustellen» (HUA XXIII, 47-48). [«La manifestazione (*Erscheinung*) dell'oggetto-immagine si distingue, rispetto alla normale manifestazione percettiva in punto essenziale, che la rende inassimilabile all'apparenza percettiva normale: reca in sé il carattere della *Unwirklichkeit, del conflitto con il presente attuale* [...]. Abbiamo così qui manifestazione, intuizione sensibile e presentificazione, ma in *conflitto* con il presente vissuto; abbiamo manifestazione di un *non-adesso nell'adesso*. “Nell'adesso”, nella misura in cui l'oggetto-immagine appare nel bel mezzo della realtà percettiva e solleva quasi la pretesa di avere realtà oggettiva. “*Nell'adesso*” anche nella misura in cui l'apprensione d'immagine è un adesso-temporale. D'altra parte, un “*non-adesso*”, nella misura in cui il conflitto fa dell'oggetto-immagine un *nulla*, che certo appare, ma è un nulla, è può solo servire ad esibire (*darstellen*) un essente»].

<sup>329</sup> «Perché distinguiamo tra fantasia e percezione? Forse a causa dell'apprensione immaginale? Ma non potrebbe darsi che le rappresentazioni di fantasia funzionino senza alcuna immaginalità (*Bildlichkeit*), e non sarebbero allora percezioni? [...] E non potrebbe il campo fantastico trasformarsi in campo percettivo e quello percettivo in fantastico?».

una compenetrazione) non sembra possibile parlare di *Bildlichkeit*. Emerge così una differenza decisiva tra fantasia e coscienza d'immagine:

Die echte imaginative Funktion in der Phantasie voraussetzt eine Phantasievorstellung, die nicht wieder imaginativ, wenigstens dies nicht in demselben Sinn ist. Wir werden also hingewiesen auf schlichte Phantasievorstellungen; wie die Wahrnehmungsbildlichkeit in Wahrnehmung fundiert ist, so ist die Phantasiebildlichkeit fundiert in Phantasie, die nicht selbstschon Bildlichkeit ist. [...] Die Phantasieerscheinung, die schlichte, mit keiner daraufgebauten Bildlichkeit beschwerte, bezieht sich ebenso einfältig auf den Gegenstand wie die Wahrnehmung. (HUA XXIII, 84-85)<sup>330</sup>

Il campo percettivo e il campo della fantasia non confliggono in un punto determinato, tramite una cornice che fungerebbe al contempo da passaggio, da finestra per una compenetrazione, ma contrastano nella loro totalità. La percezione non contestata, priva di conflitto, costituisce la manifestazione del presente attuale: ciò che non si inserisce in nessun modo nel suo nesso, ciò che è alternativo al suo nesso, è il non-presente e questo non soltanto dal punto di vista oggettivo, ma anche dal punto di vista fenomenologico: c'è una radicale incompatibilità rispetto al presente<sup>331</sup>. Ciò significa: l'oggetto primario della fantasia, al contrario dell'oggetto-immagine, che è inseparabile dal suo supporto di cosa-immagine, non è in nessun modo qualcosa di presente. È dunque del tutto fuorviante pensare la rappresentazione di fantasia in termini di *Repräsentation*, in termini di mediazione diretta ad un assente sulla base di un

---

<sup>330</sup> «La funzione immaginativa vera e propria nella fantasia presuppone una rappresentazione di fantasia, che non è a sua volta immaginativa, almeno non nello stesso senso. Siamo dunque rimandati a schiette rappresentazioni di fantasia; come la figuratività percettiva è fondata nella percezione, così la figuratività di fantasia è fondata nella fantasia, che non è a sua volta figurativa. [...] La manifestazione di fantasia *tout court*, non caricata di alcuna immaginalità costruita sopra di essa, si riferisce all'oggetto in maniera semplice (*einfältig*), come la percezione [...] *la presentificazione è una modalità ultima della rappresentazione (Vorstellung) intuitiva, esattamente come la rappresentazione (Vorstellung) percettiva, come la presentazione*».

<sup>331</sup> «Das erscheinende Phantasieobjekt erscheint im allgemeinen nicht so, dass wir, wie bei den physischen Bildobjekten, sagen konnten, es sei, von den differenten Aktcharakteren abgesehen, prinzipiell kein Unterschied gegenüber der Wahrnehmungserscheinung. Nicht nur, dass das Phantasieding nicht im Blickfeld der Wahrnehmung er scheint, sondern sozusagen in einer ganz anderen Welt, die von der Welt der aktuellen Gegenwart gänzlich getrennt ist; [...] Denken wir uns den Charakter der Nichtigkeit und Bildlichkeit beim Bildobjekt der physischen Bildlichkeit gestrichen, so haben wir ein Wahrnehmungsobjekt sogut wie irgendeines. Tun wir aber dasselbe mit dem Phantasieding, so haben wir das nicht. Genau so genommen, wie es in der Phantasie erscheint, findet es sich in keiner Wahrnehmung» (HUA XXIII, 57-58). [«L'oggetto di fantasia che appare, appare in generale non in modo tale che, come avviene per gli oggetti-immagine, si possa dire, a prescindere dai caratteri d'atto, che non vi sia in linea di principio alcuna differenza rispetto alla manifestazione percettiva. Non soltanto, la cosa di fantasia non appare nel campo visivo della percezione, piuttosto, per così dire, in un mondo completamente altro, che è completamente separato dal mondo del presente attuale; [...]. Se ipotizziamo di cancellare dall'oggetto-immagine il carattere di nullità e figuratività, abbiamo allora un oggetto della percezione come un altro. Se facciamo lo stesso con la cosa di fantasia, allora non l'abbiamo. Presa esattamente come appare nella fantasia, essa non si trova in nessuna percezione»].

presente. La rappresentazione di fantasia è intrinsecamente paradossale: è una coscienza intuitiva, una *presentificazione* appunto, che ha però il carattere *diretto* della percezione: *coscienza diretta di un non-presente*. Anche in questo caso, come già era accaduto nella *Beilage* ai §§ 11 e 20 della V. LU, ciò che Husserl mette in questione sulla base delle proprie analisi è la scansione gerarchica tra il proprio e l'improprio, o, in termini più precisi, la corrispondenza tra la *Eigentlichkeit* e la *Unmittelbarkeit* della rappresentazione: «bei der Phantasie haben wir kein „Gegenwärtiges“ und in diesem Sinn kein Bildobjekt. [...]. Die Beziehung auf die Gegenwart fehlt in der Erscheinung selbst ganz und gar. Unmittelbar findet ein Schauen des Gemeinten im Erscheinenden statt. [...] Aber das Bewusstsein eines Gegenwärtig fehlt ganz und gar, und somit auch die Vermittlung» (HUA XXIII, 79)<sup>332</sup>. Questa situazione paradossale, per la quale è colta intuitivamente un non-presenza, coinvolge gli stessi contenuti primari, e scuote dalle fondamenta lo schema, dominante nelle LU, basato sulla distinzione tra contenuti d'apprensione e forma d'apprensione<sup>333</sup>. Dapprima Husserl tenta di rimanere aggrappato ad esso: «die Evidenz der *cogitatio* lehrt mich doch, dass die Phantasien und demgemäss auch die Phantasmen wirkliche Erlebnisse sind. Die Phantasmen sind doch in Wahrheit ein Gegenwärtiges, gegenwärtige sinnliche Inhalte, und als Teile von Realitäten selbst real» (HUA XXIII, 78)<sup>334</sup>.

Si noti che questa riaffermazione della «realtà» dei vissuti poggia precisamente sulla «evidenza della *cogitatio*» e coinvolge dunque inevitabilmente il problema della fondazione del metodo fenomenologico *tout court*. Ma precisamente il problema del *phantasma* e della possibilità di distinguerlo dalla *Empfindung* sembra assumere una importanza capitale nella revisione di questa concezione, nella misura in cui mette Husserl di fronte alla *dissociazione tra*

---

<sup>332</sup> «Nel caso della fantasia non abbiamo alcunché di 'presente' e, in tal senso, alcun oggetto-immagine. [...] Nella manifestazione manca in tutto e per tutto il riferimento al presente. Ha luogo un vedere direttamente l'inteso in ciò che si manifesta. [...] Manca del tutto la coscienza di qualcosa di presente e con ciò anche la mediazione».

<sup>333</sup> Per una problematizzazione generale dello statuto della componente iletica (contenuti primari o "dati sensibili"), con particolare riferimento allo schema forma di apprensione/contenuto appreso cfr. K. WILLIFORD, *Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness*, in «Phenomenology and Cognitive Sciences», 12, 2013, pp. 501-519; D. MARCELLE, *The Phenomenological Problem of Sense Data in Perception: Aaron Gurwitsch and Edmund Husserl on the Doctrine of Hyletic Data*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 8, 2011, pp. 61-76; W. HOPP, *Husserl on Sensation, Perception and Interpretation*, in «Canadian Journal of Philosophy», 38, 2, 2008, pp. 219-245; M.K. SHIM, *The Duality of Non-Conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 4, 2005, pp. 209-229; S. GALLAGHER, *Hyletic Experience and the Lived-Body*, in «Husserl Studies», 3, 1986, pp. 131-166; E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2011, pp. 201-228.

<sup>334</sup> «L'evidenza della *cogitatio* mi insegna per certo che le fantasie e, di conseguenza, anche i fantasmi sono reali *Erlebnisse*. I fantasmi sono dunque qualcosa di presente, contenuti sensibili presenti, e, in quanto parte di realtà (*Realitäten*), essi stessi reali (real)». Questo passaggio sembra confermare la nostra scansione, testimoniando una persistente indecisione intorno al carattere della *cogitatio* ancora negli ultimi mesi del 1904. Come vedremo, nei primi mesi del 1905 Husserl avrà cessato definitivamente di definire la *cogitatio* in termini di *Realität*.

la manifestazione (*Erscheinung*) e la presenza (*Gegenwart*), che rimanda a quella tra il vissuto (*Erlebnis*) e la realtà temporale obiettiva (*Realität*). I *phantasmata* sono i contenuti iletici propri delle rappresentazioni di fantasia e sono quindi il corrispettivo nella sfera dell'immaginazione di ciò che è la sensazione nella sfera della percezione. Ma che cosa distinguerà il *phantasma* dalla sensazione? Con un esempio: che differenza c'è tra un rosso attuale e il rosso di un drago immaginato? Il *datum* iletico rosso è veramente presente nei due casi? Si impone la seguente alternativa: o intendere *phantasmata* e sensazioni come un'unica *hyle* omogenea, sottoposta a differenti prese apprensionali; ovvero, intendere i *phantasmata* come un tipo specifico di *hyle* cui, per essenza, può spettare soltanto una presa apprensionale. Comunque venga posta la questione, il paradosso suona sempre così: *nel caso dei phantasmata, essi conferiscono un riempimento intuitivo, ma questo riempimento può dare un oggetto solo come quasi-presente*. Lo statuto di questi contenuti è paradossale perché essi sono allo stesso tempo presenza (in quanto fondano un'intuizione) e non-presenza (in quanto non conferiscono una "carne" all'oggetto, non permettono che si dia qualcosa come un oggetto in carne ed ossa)<sup>335</sup>. La *Phantasievorstellung* non è infatti una mera presa di mira signitiva: l'oggetto vi appare. Si tratta dunque di pensare un riempimento che, pur essendo tale, lasci l'oggetto in una certa assenza e dunque una *hyle* che sia, in se stessa, non-presenza: «il *phantasma* si dà come non presente, esso resiste alla pretesa di essere preso per presente, porta con sé fin dall'inizio il carattere dell'irrealtà» (HUA XXIII, 113). Il *phantasma* è a tutti gli effetti vissuto e manifestazione, *Erlebnis* ed *Erscheinung*, ma non è in senso proprio *presente* e tantomeno *reale*.

Come abbiamo visto, Husserl è pervenuto, da un capo all'altro del testo, ad una radicale messa in questione della sua tesi di partenza: è passato dal concepire la fantasia sulla base della coscienza d'immagine al considerare i due tipi di coscienza come completamente distinti rifiutando il carattere rappresentativo-raffigurativo della fantasia, e ciò sulla base dell'insistenza sul carattere di non-presenza della *Phantasievorstellung* e della approfondita problematizzazione del carattere paradossale del *phantasma* di contro a quello della sensazione. Ma, in termini più generali, è lo stesso concetto di *Vergegenwärtigung* ad implicare una revisione dello statuto della

---

<sup>335</sup> Cfr. A. DUFOURCQ, *La dimension imaginaire du réel dans la phénoménologie de Husserl*, cit., pp. 47-50. La risposta di Husserl oscilla tra due soluzioni opposte senza prendere una posizione definitiva. Da una parte, numerosi testi sottolineano l'omogeneità tra sensazioni e *phantasmata* (HUA XXIII, 42): «le apparizioni della *phantasia*, eccezion fatta per la coscienza del carattere d'immagine non sono in linea di principio differenti da quelle della percezione». Naturalmente una completa identità tra sensazioni e *phantasmata* pone l'enorme problema di rendere conto della diversità del modo d'apprensione senza fare riferimento ad alcun fondamento se non l'apprensione stessa, in questo caso «il fatto che i vissuti attuali che fanno l'unità della nostra coscienza siano delle presenze e dunque delle realtà, non sarebbe che un caso» (HUA XXIII, 110). Dall'altra parte, Husserl esplora la posizione opposta, per la quale c'è una differenza essenziale, di "natura" tra i *phantasmata* e le sensazioni e solamente queste ultime possono avere il carattere di realtà attuale. Contro questa posizione resta però il fatto che, appunto, anche i *phantasmata* danno luogo ad un riempimento.

datità fenomenologica. Nella terza sezione del corso del 1904/05, la *Vergegenwärtigung* si emancipa dalla subordinazione alla *Gegenwärtigung*. Analogamente a quanto avveniva nella V. LU, anche qui l'emancipazione della modalità impropria verte sul concetto di *sensu*; solo che, in considerazione del tema strettamente riferito alla dimensione intuitiva dell'intenzionalità, il *sensu* in questione assumerà un nuovo aspetto, quello di trovarsi «fuso» con una peculiare componente intuitiva. Sorge così «un nuovo concetto di *Erscheinung*».

Nel § 44 Husserl prende le mosse ancora una volta dal confronto tra l'atto percettivo e l'atto dell'immaginare: quando fantastichiamo un oggetto e poi lo percepiamo (o viceversa), abbiamo, nei due casi, una *Erscheinung* identica. A livello dei vissuti queste due *Erscheinungen* sono un'identica cosa, e alla coscienza intenzionale, corrisponde un identico oggetto. Ora, «la relazione all'oggetto è questione di *sensu apprensionale*» ma il carattere identico dell'*Erscheinung* non è qui semplicemente una identità astratta del senso apprensionale, piuttosto «il senso apprensionale è un astratto che si specifica nella forma di una *Erscheinung*». L'*Erscheinung* è dunque unità di senso apprensionale e contenuti appresi secondo quel senso apprensionale: essa non è altro che il *sensu apprensionale nel modo del suo riempimento*. Ma «per uno stesso senso apprensionale, si danno molteplici possibilità»:

Die Sachen stellen sich hier so dar, dass eine Objektivierung vollzogen wird in den schlicht en intuitiven Akten, die zunächst von der Charakterisierung als gegenwärtig oder nicht gegenwärtig (phantasiert, vergangen, künftig u.dgl.) nichts enthält, vielmehr tritt diese Charakterisierung erst hinzu. Freilich ist diese erste Objektivierung nicht etwas, das für sich sein kann, denn evidentermassen, was erscheint, ist entweder phänomenal gegenwärtig oder nicht gegenwärtig. (HUA XXIII, 91)<sup>336</sup>

Cosicché «erst in der Identität, die hier zwischen Wahrnehmungsvorstellung und Phantasievorstellung hervortritt, sondert sich der neue Begriff von *Erscheinung* ab. *Erscheinung* ist nicht Wahrnehmungsvorstellung, d.i. die Wahrnehmung unter Abstraktion vom *belief-Moment*» (HUA XXIII, 90)<sup>337</sup>. Detto in altri termini, la sfera della manifestazione, cessa di essere caratterizzata come sfera del primato assoluto della presenza percettiva e si palesa la

---

<sup>336</sup> «Le cose stanno in modo tale che negli atti schiettamente intuitivi viene effettuata una oggettivazione, la quale dapprima non contiene nulla della caratterizzazione come presentante o presentificante, questa caratterizzazione, piuttosto, si aggiunge in seguito. Chiaramente questa oggettivazione non è qualcosa che possa stare per sé, perché, evidentemente, ciò che appare è fenomenalmente presente oppure no. [...] La soluzione delle difficoltà ora indicate dovrà costituire una parte centrale delle analisi sulla coscienza di tempo».

<sup>337</sup> «Solo nell'identità, che *qui* emerge, tra rappresentazione percettiva e rappresentazione di fantasia, si delimita un *nuovo concetto di Erscheinung*. L'*Erscheinung* non è rappresentazione percettiva, cioè percezione in astrazione dal momento del *belief*».



possibilità di una “neutralità” della manifestazione: questa sfera *neutrale* inizia ad essere scoperta qui, in rapporto al problema dell’immaginazione. Essa non è da considerarsi come il risultato di una astrazione applicata *a posteriori* su di un’apprensione percettiva, ma come una *originaria compresenza dell’astratto (senso apprensionale) e del vissuto concreto (contenuto primario) che precede in senso logico-teoretico la presa di posizione riguardo all’essere o al non-essere di ciò che si manifesta*. A dispetto della reciproca irriducibilità permane infatti un parallelismo ed una reversibilità tra *Wahrnehmungsvorstellung* e *Phantasievorstellung*, che spinge Husserl a pensare il concetto di *Erscheinung* come nucleo intuitivo di senso indifferente ai caratteri intenzionali e posizionali degli atti rispettivi. Questa *Erscheinung* non è altro che ciò che nel «manoscritto E.» si trova definito come «essenza concreta» (*konkretes Wesen*): la sua concretezza consiste nella compresenza tra una dimensione vissuta-intuitiva ed una dimensione ideale-astratta che configura questo *nucleo di senso* come dotato di una stessità che attraversa differenti modi della coscienza intuitiva ed è dunque irriducibile ad una posizione empirica determinata.

Questo nuovo risultato rimanda alla dissociazione tra il concetto di contenuto sensibile (*hyle*) e il concetto di presenza: esso implica che il vissuto, nelle sue stesse componenti primarie, sia qualcosa di distinto da una *Realität* inserita nel nesso della temporalità obiettiva. Per un più ampio esame di questa nuova comprensione del *datum* fenomenologico occorrerà allora fare riferimento alla quarta parte del corso, quella sulla coscienza interna del tempo; d’altra parte, questo è quanto dichiara Husserl stesso al termine del paragrafo sul «nuovo concetto di *Erscheinung*»: «die Auflösung der hier nur angezeigten Schwierigkeiten wird ein Hauptstück der Analyse des Zeitbewusstseins bilden müssen» (HUA XXIII, 92). È allora importante comprendere il legame tra le analisi sulla fantasia e quelle sulla coscienza interna del tempo<sup>338</sup>, e soprattutto l’impatto che queste hanno sullo sviluppo di una “de-realizzazione” e “de-ontologizzazione” della *Erscheinung* e della conseguente apertura della possibilità di una comprensione trascendentale della datità fenomenologica (sviluppata, come vedremo, nei due anni successivi). È possibile allora tracciare una linea di rottura della fenomenologia rispetto alla psicologia descrittiva che procede dalla critica della *Bildertheorie* nella V. LU (affrontata nel capitolo primo) alla problematizzazione dello statuto del *phantasma* nel corso del 1904/05. Questa linea di rottura segna una faglia teorica che conduce alla messa in crisi della comprensione empirico-scientifica del terreno della datità fenomenologica e all’emersione corrispondente di un concetto di *Erscheinung* come sfera di datità che precede, dal punto di vista logico-teoretico, la dimensione empirico-fattuale della *Realität*. Coerentemente con questa de-ontologizzazione e al contrario di

---

<sup>338</sup> «[E]ine Analyse des Wahrnehmungsbewusstseins, des Phantasie-, Erinnerungs-, Erwartungsbewusstseins, nicht vollendet ist, solange die Zeitlichkeit nicht mit in die Analyse hineingezogen ist» (HUA X, 394).

quanto Husserl dichiarava nel 1901, il vissuto, l'oggetto della descrizione fenomenologica, *non si inserisce nel circuito temporale delle datità empiriche della percezione ordinaria*. Ed è precisamente questa uscita dal circuito del tempo obbiettivo il tema principale della quarta parte del corso, quella tenuta nei primi mesi del 1905, successivamente confluita nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>339</sup>.

#### **2.4 La coscienza interna del tempo: costituzione immanente e riflessione fenomenologica (WS 1904/05)**

Il progresso decisivo delle lezioni dei primi mesi 1905 è costituito dalla “messa fuori circuito” (*Ausschaltung*) del tempo obbiettivo. L'importanza di tale sviluppo è stata da più parti ampiamente sottolineata<sup>340</sup>; nondimeno, occorrerà mettere in luce che non si tratta qui per Husserl soltanto di tentare un chiarimento fenomenologico della temporalità, ma anche, indissolubilmente, di introdurre un radicale slittamento nella comprensione di che cosa sia il dato fenomenologico. Non è un caso dunque che, nella prima sezione, Husserl cominci elencando, sotto il titolo di «dati fenomenologici»: le «apprensioni di tempo» (*Zeitauffassungen*), i vissuti nei quali appare ciò che è temporale in senso obbiettivo, e, con essi, i «momenti di vissuto» (*Erlebnismomente*), i «contenuti temporali» che fondano appunto l'apprensione temporale. Ma, scrive Husserl, «nulla di tutto ciò è tempo obbiettivo» (HUA X, 6; FCT, 44):

---

<sup>339</sup> Come è noto, il testo pubblicato nel 1928 è il prodotto di due successive rielaborazioni che raccolgono, oltre ai materiali delle lezioni originali del 1905, testi e manoscritti di ricerca successivamente integrati nel corpo delle lezioni stesse, oltre a numerosi frammenti finalizzati alla ricostruzione dello sviluppo della problematica. Dal momento che la nostra esposizione è orientata in questa sede innanzitutto alla ricostruzione storica dei passaggi salienti dell'evoluzione della fenomenologia in senso trascendentale, ci limiteremo di seguito ad isolare i passaggi sicuramente databili alle lezioni originali del 1905.

<sup>340</sup> All'interno della copiosissima letteratura secondaria dedicata alla dottrina husserliana della coscienza di tempo fenomenologica, orientano la nostra esposizione in particolare R. BOHEM, *Einleitung*, in HUA X, pp. XI-LXVII; N. DE WARREN, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 41-176; G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1955; A. SCHNELL, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Olms, Hildesheim 2004, pp. 71-142; D. LOHMAR-I. YAMAGUCHI (eds.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197, Springer, Dordrecht 2010; R. BERNET, *Husserl's Early Time-Analysis in Historical Context* (2009), in «Journal of the British Society for Phenomenology», 40 (2), 2014, pp. 117-154, ID., *Is the Present ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments*, Vol. III. *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, cit., pp. 273-298; T. KORTOOMS, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 21-104; I. RÖMER, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger and Ricoeur*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 17-66; C. HOERL, *Husserl, the Absolute Flow, and Temporal Experience*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LXXXVI (2), 2012, pp. 376-411; L. M. RODEMEYER, *How do we imagine the past? Reconsidering Retention and Recollection in Husserl's Phenomenology of Inner Time-Consciousness*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 40 (2), 2009, pp. 171-187.

Das „ursprüngliche Zeitfeld“ ist nicht etwa ein Stück objektiver Zeit, das erlebte Jetzt ist, in sich genommen, nicht ein Punkt der objektiven Zeit usw. Objektiver Raum, objektive Zeit und mit ihnen die objektive Welt der wirklichen Dinge und Vorgänge: das alles sind Transendenzen. Wohl gemerkt, transzendent ist nicht etwa der Raum und die Wirklichkeit in einem mystischen Sinne, als „Ding an sich“, sondern gerade der phänomenale Raum, die phänomenale raumzeitliche Wirklichkeit, die erscheinende Raumgestalt, die erscheinende Zeitgestalt. Das alles sind keine Erlebnisse. Und die Ordnungszusammenhänge, die in den Erlebnissen als echten Immanenzen zu finden sind, lassen sich nicht in der empirischen, objektiven Ordnung antreffen, fügen sich ihr nicht ein. (HUA X, 6)<sup>341</sup>

Husserl sottolinea subito dopo che

Die Erlebnisse werden von uns keiner Wirklichkeit eingeordnet. Mit der Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gedachte Wirklichkeit ist. Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die Zeiterlebnisse interessieren uns. Daß sie selbst objektiv zeitlich bestimmt sind, daß sie in die Welt der Dinge und psychischen Subjekte hineingehören und in dieser ihre Stelle, ihre Wirksamkeit, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts. (HUA X, 9-10)<sup>342</sup>

È precisamente sulla base di questa comprensione pre-obbiettiva della temporalità fenomenologica che Husserl può condurre la critica alla posizione brentaniana. Secondo la dottrina brentaniana della temporalità, la sensazione primitiva non permane invariata nella coscienza, piuttosto si modifica in maniera peculiare di momento in momento<sup>343</sup>. Questa

---

<sup>341</sup> «Il “campo temporale originario” non è qualcosa come una porzione di tempo obbiettivo, l’“ora” vissuto, in sé preso, non è un punto del tempo obbiettivo, e così via. Spazio obbiettivo, tempo obbiettivo e, con essi, il mondo obbiettivo delle cose e degli eventi reali – queste sono tutte trascendenze. Sia ben chiaro, trascendenti sono lo spazio e la realtà, non già in qualche senso mistico come “cose in sé”, ma proprio come spazio fenomenale e realtà spazio-temporale fenomenale: la figura spaziale che appare, la figura temporale che appare. Tutte cose che non sono dei vissuti. E i contesti ordinati che si possono trovare nei vissuti come autentiche immanenze, non si possono incontrare nell’ordine obbiettivo, empirico, non vi si inseriscono» (FCT, 45).

<sup>342</sup> «I vissuti, noi non li disponiamo in nessun quadro reale. Con la realtà noi abbiamo a che fare soltanto, in quanto essa è realtà intesa, intuita, pensata concettualmente. Rispetto al problema del tempo, ciò significa: ciò che ci interessa sono i *vissuti* temporali. Che, a loro volta, essi siano determinati secondo il tempo obbiettivo, che *facciano parte integrante del mondo delle cose e dei soggetti psichici* e, in questa loro posizione, abbiano la loro *efficacia*, il loro essere empirico e la loro genesi, è cosa che non ci riguarda e di cui non sappiamo nulla» (FCT, 48).

<sup>343</sup> Le lezioni husserliane del 1904/05, pur riportandone solo alcune parti non collegate tra di loro, restano una delle fonti principali per la ricostruzione della dottrina brentaniana del tempo. Per una esposizione approfondita della dottrina della temporalità di Brentano, ed una discussione sul problema delle fonti, cfr. N. DE WARREN, *Husserl and the Promise of Time*, cit., pp. 53-87. Sulla temporalità in Brentano cfr. S. RINOFER-KREIDL, *Zeitbewusstsein, innere Wahrnehmung und Reproduktion. Die phänomenologische Zeitlehre in der Auseinandersetzung Husserl-Brentano*, in «Brentano Studien», 6, 1995/96, pp. 193-228; A. CHRUDZIMSKI, *Die Theorie des Zeitbewusstseins Franz Brentanos im Licht der*

modificazione non è però essa stessa sensazione, non dipende dallo stimolo, ma dalla fantasia. È la rappresentazione-di-fantasia che produce l'effetto di una successione temporale. Brentano definisce «associazione originaria» (*Urassoziation*) questa costante connessione di una rappresentazione-di-fantasia modificata alla sensazione data. Le «specie temporali» (passato e futuro) ingenerate da questa «associazione originaria» alterano gli elementi della rappresentazione sensibile con i quali si collegano: così ad esempio un suono (c) passato *non è un suono (c)*, un rosso passato *non è un rosso*. L'«adesso» ha, secondo la teoria di Brentano, un privilegio decisivo rispetto alle altre due determinazioni temporali, anzi, a parlare propriamente, solo nel caso dell'«adesso» si può parlare di effettiva determinazione temporale del contenuto. In conseguenza di questo privilegio dell'«adesso», Brentano giunge a negare la percezione effettiva della successione e del mutamento, come spiega Husserl: «die modifizierenden Zeitprädikate sind nach Brentano irreale, real ist nur die Bestimmung des Jetzt. Dabei ist das Merkwürdige, daß die irrealen Zeitbestimmungen zu einer kontinuierlichen Reihe gehören können mit einer einzigen wirklich realen Bestimmtheit, an die sie sich in infinitesimalen Differenzen anschließen. Das reale Jetzt wird nun immer wieder irreale» (HUA X, 14)<sup>344</sup>. Ma la teoria di Brentano, sottolinea Husserl, non si muove nei limiti del metodo fenomenologico: essa chiama in causa il concetto psicologico-sperimentale di «stimolo» (*Reiz*) ed è chiaramente impegnata in un resoconto dell'origine psicologica delle «rappresentazioni di tempo». E nondimeno queste considerazioni contengono un nucleo fenomenologico. «Dauer, Sukzession, Veränderungen erscheinen. Was liegt in diesem Erscheinen? [...] die Einheit des Gegenwärtiges und Vergangenes intentional umspannenden Bewußtseins ist ein phänomenologisches Datum» (HUA X, 15-16).

Si tratta però di capire se, come sostiene Brentano, il passato appaia effettivamente in questa coscienza sotto forma di fantasia. Se infatti l'intuizione originaria di tempo è un prodotto della fantasia, che cosa distinguerà allora la coscienza di un «appena passato» che dunque è ancora connesso al nucleo della percezione attuale, dalla coscienza di qualcosa di pienamente passato, che dunque appartiene di principio al nucleo di una percezione che non è più attuale? Che cosa distinguerà la presentificazione rammemorativa o immaginativa di un non-presente dalla coscienza «fresca» del passato che è appena passato, e dunque ha «appena» cessato di essere presente? (HUA X, 16) È in rapporto a questa domanda che *il problema della coscienza di tempo*

---

*unpublizierten Manuskripte*, in «Brentano Studien», 8, 1998/99, pp. 149-162; L. ALBERTAZZI, *Brentano, Meinong and Husserl on Internal Time*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 89-109; W. HUEMER, *Die Entwicklung von Brentanos Theorie des Zeitbewusstseins*, in «Brentano Studien», 10, 2002/2003, pp. 193-220.

<sup>344</sup> «I predicati temporali modificanti, secondo Brentano, sono irreali, reale è solo la determinazione dell'«ora». Notevole è, al proposito, che le determinazioni temporali irreali possano appartenere ad una serie continua che include una sola determinatezza veramente reale, alla quale si associano per differenze infinitesimali. Il reale «ora» diventa così sempre di nuovo irreali» (FCT, 52).

si intreccia con il problema della presentificazione ed emergono i legami tra la terza e la quarta parte del corso del WS 1904/05<sup>345</sup>. Anche qui, come nella sezione dedicata alla fantasia, Husserl sottolinea come Brentano non distingua tra atto e contenuto, o meglio, tra atto, contenuto dell'apprensione e oggetto appreso. Data questa mancanza di distinzione nel concetto del rappresentare (*Vorstellen*), la dottrina di Brentano lascia aperta la possibilità che i contenuti primari della percezione si accompagnino a *phantasmata*, qualitativamente identici, ma distinti da diversi gradi di intensità. Ma questa posizione non permette di discernere tra la coscienza di un non-presente (rappresentazione di fantasia, rimemorazione) e la coscienza di un appena-passato<sup>346</sup>, essa dunque lascia sostanzialmente irrisolto il problema centrale di qualsiasi teoria della temporalità, che Husserl espone nei termini seguenti:

Der ganze Unterschied bestünde darin, daß die Assoziation auch schöpferisch sein soll und ein neues Moment, genannt „vergangen“, hinzusetzt. Dieses Moment stuft sich ab, ändert sich kontinuierlich, und je nachdem ist A mehr oder minder vergangen. Es müßte also die Vergangenheit, soweit sie in die Sphäre der originären Zeitanschauung fällt, zugleich Gegenwart sein. Das Zeitmoment „vergangen“ müßte in demselben Sinne ein gegenwärtiges Erlebnismoment sein wie das Moment Rote, das wir aktuell erleben was doch ein offener Widerspruch ist. [...] Was sind denn die jetzt erlebten Momente der ursprünglichen Assoziation? Sind sie etwa selbst Zeiten? Dann kommen wir auf den Widerspruch: all diese Momente sind jetzt da, sind im selben Gegenstandsbewußtsein beschlossen, sie sind also gleichzeitig. Und doch schließt das Nacheinander der Zeit das Zugleich aus. Sind sie etwa nicht die zeitlichen Momente selbst, sondern vielmehr Temporalzeichen? Aber damit haben wir zunächst nur ein neues Wort, das Bewußtsein der Zeit ist noch nicht analysiert, es ist noch nicht klar gemacht, wie Bewußtsein von einer Vergangenheit sich aufgrund solcher Zeichen konstituiert, in welchem Sinn, in welcher Art, durch welche Auffassungen diese erlebten Momente anders fungieren als die Qualitätsmomente,

---

<sup>345</sup> Cfr. HUA X, 101-103. Si tratta della *Beilage II* intitolata *Vergegenwärtigung und Phantasie. Impression und Imagination*. Il testo si ricollega proprio al concetto di *Erscheinung* isolato nel § 44 della terza sezione e domanda «*Was ist hier "Erscheinung"?*». In questo senso, uno stesso oggetto che “appare” in un ricordo, ad esempio, “appare” in un senso completamente diverso da quando “appare” in una percezione. In che senso le due “manifestazioni” faranno riferimento al medesimo oggetto? La risposta rimanda, da un lato, al concetto di *Sinn* come elemento “transmodale”, dall’altro, alla coscienza interna di tempo come sede di una costituzione immanente.

<sup>346</sup> «Bedeutet die Vergegenwärtigung einer gestern erlebten Sukzession eine Vergegenwärtigung des gestern originär erlebten Zeitfeldes und stellt sich dieses selbst schon als ein Kontinuum von ursprünglich assoziierten Phantasien dar, so hätten wir es jetzt mit Phantasien von Phantasien zu tun» (HUA X, 16). [«Se la presentificazione di una successione ieri vissuta originariamente significa una presentificazione del campo temporale vissuto originariamente ieri, e se quest’ultimo si presenta già come un continuo di fantasie originariamente associate, allora noi avremmo adesso a che fare con fantasie di fantasie» (FCT, 54)].

und so fungieren, daß eben Beziehung des Bewußtseins, das ein Jetzt sein soll, auf ein Nicht-Jetzt zustande kommt. (HUA X, 17-18)<sup>347</sup>

Al cuore della dottrina di Brentano c'è il pregiudizio per il quale tutte quelle rappresentazioni che implicano la comparazione di diversi elementi ed esprimono la relazione tra essi possono essere pensate solo come risultato di una *coscienza simultanea che li comprende tutti*. L'idea che l'intuizione di una striscia temporale possa avvenire solamente in un adesso, in un punto temporale, sembra a prima vista «evidente ed incontrovertibile». Husserl però si schiera contro questa posizione, ed è appunto in rapporto a questo problema che egli cita William Stern, definendo questa idea come «*Dogma von der Momentaneität eines Bewusstseinsganzen*» (HUA X, 20)<sup>348</sup>, e scrive:

[D]aß der Reiz dauert, ist noch nicht gesagt, daß die Empfindung als dauernd empfunden wird, sondern nur, daß auch die Empfindung dauert. Dauer der Empfindung und Empfindung der Dauer ist zweierlei. Und ebenso ist es bei der Sukzession. Sukzession von Empfindungen und Empfindung der Sukzession ist nicht dasselbe» (HUA X, 12)<sup>349</sup>. E, poco più avanti: «Es ist ja evident, daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, daß Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, daß die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat. (HUA X, 22)<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> «Tutta la differenza starebbe in questo: che l'associazione deve essere anche creativa e aggiungere un nuovo momento detto "passato". Questo momento digrada, si modifica continuamente e, corrispondentemente, A è più o meno passato. Il passato quindi, nella misura in cui cade nella sfera dell'intuizione di tempo originaria, dovrebbe contemporaneamente essere presente. Il momento temporale "passato", dovrebbe essere un momento presente vissuto, nello stesso senso del momento rossezza, che noi attualmente viviamo – il che dà un evidente controsenso. [...] Cosa sono dunque i momenti ora vissuti nell'associazione originaria? Sono forse tempi essi stessi? Allora arriviamo alla contraddizione: tutti questi momenti ci sono adesso, sono racchiusi nella stessa coscienza di oggetto, sono dunque simultanei. Eppure la successione temporale esclude la simultaneità. Forse che essi non siano momenti temporali stessi, ma piuttosto segni temporali? Ma, innanzitutto, con ciò abbiamo solo una parola in più, e la coscienza del tempo non è ancora analizzata: non è stato ancora chiarito come, in base a tali segni, si costituisca la coscienza di un passato; in che senso, in che maniera, attraverso quali apprensioni questi momenti di vissuto fungano altrimenti che i momenti qualitativi, e fungano in modo da mettere in relazione la coscienza che deve essere un "ora", con un "non-ora"» (FCT, 55-56). Cfr. N. DE WARREN, *Husserl and the Promise of Time*, cit., p. 104.

<sup>348</sup> L.W. STERN, *Psychische Präsenzzeit*, cit., pp. 325–349. Per l'espressione «*Dogma von der Momentaneität eines Bewusstseinsganzen*» cfr. pp. 330 e ess.; per una più approfondita analisi della profonda influenza che questo testo di Stern ebbe sulla dottrina husserliana della temporalità si veda N. DE WARREN, *The Significance of Stern's Präsenzzeit for Husserl's Phenomenology of Time Consciousness*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», V, 2005, pp. 81–122.

<sup>349</sup> «Per il fatto che lo stimolo dura, non è ancora detto che la sensazione venga sentita come dotata di durata, ma solo che anche la sensazione dura. Durata della sensazione e sensazione della durata sono due cose diverse. Lo stesso dicasi per la successione. Successione di sensazioni e sensazione della successione non sono la stessa cosa» (FCT, 50).

<sup>350</sup> «È ben evidente che la percezione di un oggetto temporale ha essa stessa una temporalità, che percezione della durata presuppone a sua volta durata della percezione, che la percezione di qualsivoglia forma temporale ha anch'essa la sua forma temporale» (FCT, 59; trad. modificata).

Ciò significa che vi è un tempo pre-obiettivo, puramente immanente, “interno”, senza il quale non è in alcun modo possibile pensare la paradossale contemporaneità del passato che costituisce il cuore di ogni strutturazione temporale. Stern definisce questo tempo, la striscia temporale immanente, come *Präsenzzeit*. Non è difficile vedere perché Husserl si discosti, pur condividendo la critica di William Stern, da questa definizione. Brentano vide quindi una relazione tra la rappresentazione di fantasia e la temporalità dell’ appena trascorso, ma andò troppo oltre, confondendo le due specie di coscienza. Ritenzione (o, nella terminologia di Brentano e anche del primo Husserl, il «ricordo fresco») e *Phantasievorstellung* non sono una stessa cosa, ma pongono il medesimo problema, o almeno un problema altamente affine: da una parte, la contemporaneità di un passato; dall’altro, la presenza di un non-presente. In entrambi i casi abbiamo a che vedere con la medesima vena problematica: la definizione di una *Gegebenheit* che non può essere assimilata ad una *cogitatio* attuale. La coscienza fenomenologica non si inserisce allora nel circuito della temporalità obbiettiva, del tempo della «presenza» (*Gegenwart*), ma lo precede e lo rende possibile: i contenuti di questa coscienza, i dati di una fenomenologia puramente immanente, non sono dotati di uno statuto di individuazione che li possa rendere “oggetti” allo stesso titolo degli oggetti spazio-temporalmente individuati: come abbiamo letto nel «manoscritto E» «dies-da ist nicht ein zeitlich einzelnes Dies-da».

La datità fenomenologica non è dunque il “dato”: come abbiamo visto, la critica al «dogma della istantaneità dell’intero di coscienza» costituisce per Husserl una confutazione di ogni concezione empiristica del vissuto che lo riduca ad una *Tatsache*. È facile intuire lo stretto legame tra l’impostazione brentaniana della dottrina della temporalità, con il suo primato dell’adesso attuale, e l’equivalenza di percezione immanente e percezione adeguata su cui la dottrina brentaniana dell’evidenza si regge. Risalta così anche la rottura che Husserl introduce rispetto a questa equivalenza in rapporto ai risultati delle sue analisi sul tempo: l’adesso, con il contenuto attuale della *cogitatio*, non è «einfach da», al contrario, esso stesso è costituito, rimanda ad un processo di costituzione immanente. Ciò significa una radicale messa in questione della evidenza immediata della *cogitatio* attuale che diverge profondamente non solo rispetto alle LU, ma anche rispetto alle posizioni del corso del 1902/03<sup>351</sup>.

---

<sup>351</sup> Sulla problematizzazione della percezione immanente e il nuovo concetto fenomenologico di riflessione a partire dall’idea di costituzione immanente cfr. G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit*, cit., pp. 61-74; R. SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*, cit., pp. 88-107; ID., *Immanent Constitution in Husserl’s Lectures on Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 24 (4), 1964, pp. 530-551; W. CAI, *From Adequacy to Apodicticity. Development of the Notion of Reflection in Husserl’s Phenomenology*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 13-27; B.C. HOPKINS, *Husserl’s Account of Phenomenological Reflection and Four Paradoxes of Reflexivity*, in «Research in Phenomenology», 19 (1), 1989, pp. 180-194; J.B. BROUGH, «Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness», in D. Lohmar-I. Yamaguchi (eds.), *On Time*, cit., pp. 21-50.

Il tema posto da Daubert nella sua lettera del 1904, riguardante l'oggettivazione cui i vissuti sono sottoposti nella descrizione fenomenologica riceve allora una nuova strutturazione: il problema dello statuto della datità fenomenologica e il problema della ritenzione si intrecciano, come mostra un significativo manoscritto coevo alle lezioni del 1905 e in seguito incluso come *Beilage IX*, cui i curatori hanno apposto il significativo titolo *Urbewusstsein und Möglichkeit der Reflexion*:

*Die Retention ist keine Modifikation, in der die impressionalen Daten reell erhalten blieben, nur eben in der abgewandelten Form: sondern sie ist eine Intentionalität, und zwar eine Intentionalität eigener Art. Indem ein Urdatum, eine neue Phase auftaucht, geht die vorangehende nicht verloren, sondern wird „im Griff behalten“ (d.i. eben „retiniert“), und dank dieser Retention ist ein Zurückblicken auf das Abgelaufene möglich: die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht: indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie dank der Retention „hinzu“ und bin gerichtet auf das Kommende (in einer Protention). (HUA X, 118; c.n.)<sup>352</sup>*

Ma poiché appunto ho sotto presa questa fase, continua Husserl, io posso dirigere lo sguardo su di essa in nuovo atto che chiamiamo *riflessione* (percezione immanente). L'atto di riflessione sta dunque in una relazione di riempimento con la ritenzione. La ritenzione non è in sé atto oggettivante, quanto piuttosto coscienza momentanea della fase trascorsa e, al contempo, base per la coscienza ritenzionale della prossima fase:

Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konstituieren sich die Dauereinheiten, die durch die Vertikalreihen des Zeitdiagramms wiedergegeben werden, und die die Objekte der rückschauenden Akte sind. In diesen Akten kommt mit der konstituierten Einheit (z.B. dem dauernd retentional erhaltenen unveränderten Ton) die Reihe der konstituierenden Phasen zur Gegebenheit. *Der Retention verdanken wir es also, daß das Bewußtsein zum Objekt gemacht werden kann.* (HUA X, 118-119; c.n.)<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> «La ritenzione non è una modificazione nella quale i dati impressionali vengano restino contenuti, sia pura in forma modificata, in senso reell: essa è invece un'intenzionalità, e un'intenzionalità sui generis. Mentre un dato originario, una nuova fase, emerge, la precedente non va perduta ma viene tenuta in pugno (cioè, appunto, viene "ritenuta"), e grazie a questa ritenzione è possibile una retrospezione su ciò che è defluito; la ritenzione stessa non è retrospezione che faccia oggetto la fase defluita: tenendo in pugno la fase trascorsa, io vivo attraverso la presente, ma la "aggiungo" (grazie alla ritenzione) e sto rivolto al futuro (in una protenzione)» (FCT, 143; c.n.; trad. mod.).

<sup>353</sup> «Ogni fase, in quanto ritenzionalmente cosciente della precedente, racchiude in sé, in una catena di intenzioni mediate, l'intera serie delle ritenzioni trascorse: è appunto così che si costituiscono quelle unità durative che sono raffigurate dalle serie verticali del diagramma di tempo, e che sono gli oggetti degli atti retrospettivi. In questi atti, con l'unità costituita (per esempio il suono immutato che viene conservato



In questi due passaggi troviamo la vera risposta di Husserl alla questione posta, con la sua breve ma pungente missiva, da Daubert. Questa risposta fa tutt'uno con uno slittamento rispetto alla comprensione del modo d'essere del vissuto che si consuma tra il 1904 e i primi mesi del 1905. *Mutatis mutandis*, la coscienza interna del tempo pone infatti i medesimi problemi posti dallo statuto del *phantasma*: la paradossale presenza di un non-presente, in questo caso di un "passato" come "appena stato", che costringe a rivedere il significato dell'aver-coscienza in generale, mettendo in crisi il carattere oggettivante implicato nel primato incontestato dell'apprensione percettiva<sup>354</sup>.

La stessa profondità della problematica costitutiva si svela precisamente in rapporto a questa nuova prospettiva: vi è una coscienza originaria pre-oggettivante<sup>355</sup>, anteriore alla distinzione tra la presenza e la non-presenza (o tra il presente ed il passato del tempo obbiettivo) e questa coscienza originaria non è soltanto la condizione di possibilità della costituzione delle oggettualità trascendenti, ma anche la condizione di possibilità della fenomenologia stessa, nella misura in cui costituisce un'intenzionalità pre-oggettivante, sulla base della quale può essere effettuata una riflessione che, tuttavia, non fa che ripercorrere una differenziazione più originaria collocata a livello, appunto, della coscienza interna di tempo. Daubert obiettava che, nel momento in cui viene colto riflessivamente, l'atto cessa di essere vissuto. Husserl risponde che la struttura stessa del vissuto è tale da contenere in se stesso una distanza da sé, un'opacità, sotto forma di intenzionalità ritenzionale, che costituisce il fondamento della possibilità della riflessione:

Ferner ist jeder Auffassungsakt selbst eine konstituierte immanente Dauereinheit. Indem er sich aufbaut, ist das, was er zum Objekt machen soll, längst vorüber und wäre, wenn wir nicht das ganze Spiel von Urbewußtsein und Retentionen schon voraussetzten für ihn gar nicht mehr erreichbar. Weil aber Urbewußtsein und Retentionen vorhanden sind, besteht die Möglichkeit, in der Reflexion auf das konstituierte Erlebnis und auf die konstituierenden Phasen hinzusehen und

---

nella durata ritenzionale), viene a datità la serie delle fasi costituenti. *Che la coscienza possa essere fatta oggetto, lo dobbiamo quindi alla ritenzione*» (FCT, 143-144; c.n.; trad. mod.).

<sup>354</sup> Cfr. N. DE WARREN, *Husserl and the Promise of Time*, cit., p. 116: «Husserl speaks of experienced content as intrinsically "conscious" (*bewußt*), not in the sense of an "object" of reflection or "secondary object" of inner consciousness, but in the form of an immanent non-appearance or "non-object." Immanent consciousness is itself given; there is no distance between its appearance and its givenness».

<sup>355</sup> «The intentional acts of consciousness, along with their immanent basis in sensible content, allow for the presentation of intentional objects, and are themselves present, or lived and experienced, by consciousness; the consciousness of an intentional object is also conscious of itself – self-conscious – in a non-objective manner. [...] Insofar as acts of consciousness and their sensible underpinning are "self-given", that is, experienced in a pre-reflexive and non-objective manner, they are also distributed, and so constituted, temporally, and thus, "time-objects" in some sense yet to be determined. Despite their nonintentional status, experienced content and intentional acts can under appropriate circumstances become "objects" in the sense that we can attend to them in reflection and provide for them a definite phenomenological description» (*ibid.*).

sogar der Unterschiede inne zu werden, die etwa zwischen dem ursprünglichen Fluß, wie er im Urbewußtsein bewußter war, und seiner retentionalen Modifikation bestehen. Alle Einwände; die gegen die Methode der Reflexion erhoben worden sind, erklären sich aus der Unkenntnis der wesensmäßigen Konstitution des Bewußtseins. (HUA X, 119-120)<sup>356</sup>

È dunque la «costituzione essenziale della coscienza» che ha ricevuto una nuova determinazione nel corso di queste descrizioni dedicate alla fantasia e alla coscienza interna di tempo. La rilevanza del corso del WS 1904/05, ed in particolare delle sezioni sulla fantasia e la coscienza di tempo immanente consiste dunque in questo: esse mostrano per la prima volta la dissociazione tra ciò che si manifesta e ciò che è coscienzialmente attuale, tra la manifestazione e la presenza. Ciò che è dato fenomenologicamente non coincide mai interamente con sé, ma contiene sempre uno scarto ed un'eccedenza. Il *Plus*, l'*Über-sich-Hinausweisen* dell'intenzionalità non vale solamente per il fenomeno dell'espressione linguistica ma è radicato nella struttura della stessa coscienza intuitiva e, più precisamente, in un processo costitutivo riferito agli stessi contenuti primari nella misura in cui essi sono sottoposti ad una temporalità immanente pre-empirica che caratterizza la coscienza *tout court*. Il contenuto primario stesso, nel suo primo affacciarsi, reca con sé un'ulteriorità che oltrepassa la sfera della presenza immediata-immanente ed è dunque irriducibile allo statuto di un dato empirico. Non a caso, proprio sviluppando i problemi posti in queste lezioni Husserl perverrà, negli anni seguenti, alla nota «dissoluzione dello schema contenuto d'apprensione/forma di apprensione», come testimoniano gli sviluppi ulteriori delle riflessioni sulla fantasia e sulla coscienza di tempo immanente. *I dati iletici non sono* «Sächelchen» (HUA III/1, 253), *non sono* «cose in miniatura», *già fatte, già pronte, già presenti in senso empirico-cosale sulla base delle quali si costituirebbe la vita di coscienza, essi sono già, piuttosto, oggetti di una costituzione: «Empfindung ist gar nichts anderes als ursprüngliche immanentes Zeitbewusstseins»* (HUA XXIII, 251). E nel 1909, proprio in relazione alla problematica della distinzione tra fantasia e percezione Husserl si esprime anche per una sostanziale revisione dello schema fondamentale della fenomenologia delle LU:

Was ist die Quelle der immer aufs neue wiederholten und immer wieder misslingenden Versuche zu einer Aufklärung des Verhältnisses von Wahrnehmung und Phantasie oder vielmehr die

---

<sup>356</sup> «Non solo: ogni atto di apprensione è esso stesso una unità di durata immanente costituita, e mentre si costruisce, ciò che esso deve fare oggetto se n'è andato da tempo e – se non presupponiamo già l'intero gioco della coscienza originaria e delle ritenzioni – non sarebbe per lui più raggiungibile affatto. Invece, essendoci la coscienza originaria e le ritenzioni, sussiste la possibilità, nella riflessione, di rivolgere lo sguardo *sia* sul vissuto costituito *che* sulle fasi costituenti e persino di accorgersi, per esempio, delle differenze esistenti tra il flusso originario, come se n'aveva coscienza nella coscienza originaria, e la sua modificazione ritenzionale. Tutte le obiezioni che sono state sollevate contro il metodo della riflessione, si spiegano con l'ignoranza circa la costituzione essenziale della coscienza» (FCT, 144-145).

Quelle des Misslingens dieser Versuche? Ich denke dies! Ich habe nicht gesehen (und man hat überhaupt nicht gesehen), dass z.B. bei der Phantasie einer Farbe nicht etwas Gegenwärtiges, nicht ein Erlebnis Farbe gegeben ist, das dann für die wirkliche Farbe repräsentiert. Wonach Empfindungsfarbe und Phantasmafarbe in sich ein und dasselbe wäre, nur mit verschiedener Funktion behaftet. Ich hatte das Schema Auffassungsinhalt und Auffassung, und gewiss hat das einen guten Sinn. Aber nicht haben wir, zunächst im Fall der Wahrnehmung, in ihr als dem konkreten Erlebnis, eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann den Charakter der Auffassung, der die Erscheinung macht. Und ebenso haben wir im Fall der Phantasie nicht wieder eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann eine geänderte Auffassung, diejenige, die die Phantasieerscheinung macht. Vielmehr: „Bewusstsein“ besteht durch und durch aus Bewusstsein, und schon Empfindung so wie Phantasma ist „Bewusstsein“. (HUA XXIII, 256-257)<sup>357</sup>

*Ciò che è in generale sfuggito in questo celebre passaggio (innanzitutto perché implica che si tenga presente la stretta connessione tra la terza e la quarta parte del corso del WS 1904/05) è la continuità tra il superamento dello schema contenuto/apprensione e il nuovo concetto di Erscheinung: la dissoluzione della rigida contrapposizione di contenuto e apprensione è proprio la controparte dell'introduzione di un concetto di senso apprensionale riempito, fuso con la componente intuitiva, come Erscheinung. L'isolamento di questo elemento transmodale renderà possibile ricostruire la continuità, la parentela, tra le diverse modalità della coscienza intuitiva e la relazione orizzontale tra i diversi tipi di oggettivazione e i connotati temporali della coscienza immanente. Lo stesso processo di «costituzione immanente», segnala precisamente la necessità di questo concetto, il Sinn dovrà essere il termine "oggettivo" e pre-obbiettivo sul quale verterà il processo della costituzione immanente. A questo livello tuttavia non possiamo ancora dire che il Sinn sia stato effettivamente incluso nel terreno della datità fenomenologica: è stata semplicemente rilevata la necessità di oltrepassare la limitazione alla *cogitatio* attuale e di isolare un elemento transmodale capace di attraversare differenti tipologie di atti intenzionali intuitivi. Ma Husserl non ha ancora integrato sistematicamente questa esigenza, ed essa comporterà una riformulazione complessiva dell'immanenza fenomenologica.*

---

<sup>357</sup> «Qual è la fonte del sempre rinnovato e sempre di nuovo fallito tentativo di chiarificare il rapporto tra *percezione e fantasia*, o, meglio, qual è la fonte di questo *fallimento*? Io penso questo. Non ho visto (ma in generale non si è visto) che, ad esempio, nel caso della fantasia di un colore non è dato qualcosa di presente, un vissuto di colore che fa da rappresentante per un colore reale. Se così fosse sensazioni di colore e fantasmi di colore sarebbe una sola cosa, solo investita di differenti funzioni. Io avevo lo schema contenuto d'apprensione/apprensione, e certo ha un suo valore. Ma, innanzitutto nel caso della percezione, noi non abbiamo in essa come vissuto concreto un colore come contenuto di apprensione e poi il carattere dell'apprensione, che costituisce la manifestazione. E, altrettanto, non abbiamo nel caso della fantasia un colore come contenuto di apprensione e poi una apprensione diversificata, quella cioè che costituisce la manifestazione di fantasia. Piuttosto: [la] "coscienza" è da parte a parte coscienza, e già la sensazione, così come il phantasma è "coscienza"».

Tuttavia, i presupposti per il decisivo sviluppo testimoniato da questo testo del 1909 si trovano già nelle analisi del WS 1904/05. Consistono nella caratterizzazione dell'*Erscheinung* come unità originaria di senso apprensionale e contenuto primario e nella delineazione di una intenzionalità ritenzionale pre-oggettivante. La coscienza, fin nei suoi contenuti primari, è già coscienza intenzionale, nel senso che include uno scarto ed un rimando, una componente «astratta» e nondimeno, seppure in una maniera ancora tutta da chiarire, «vissuta». Ora, è precisamente questo il passo decisivo per l'emancipazione dalla comprensione ingenua del vissuto, in termini di *Realität*. La sfera del fenomeno comincia qui a configurarsi non più come una sfera di dati empirici, ma come una sfera di «singolarità ideali», la cui datità non può essere afferrata né dal modello dell'individuo spazio-temporale, né dal carattere generale-universale della *Spezies*. Come abbiamo visto, a partire dal 1905 il singolo fenomeno è definito tramite la locuzione, certo paradossale, «*konkretes Wesen*». Questo fondamentale approdo che renderà possibile la revisione radicale dello statuto della datità fenomenologica ha dunque le sue radici non in un'arbitraria presa di posizione metafisica, ma nella problematizzazione dell'equivalenza brentiana tra percezione immanente e percezione adeguata condotta sulla base delle analisi descrittive riferite alla sfera delle presentificazioni intuitive e della coscienza di tempo immanente. Ed è appunto questa problematizzazione a rendere possibile l'apertura di uno spazio, di un "posto" per il senso, un *drittes Reich*, all'interno del terreno della datità fenomenologica e quindi della strutturazione fenomenologica della coscienza. Soltanto sulla base di questa rinnovata interpretazione della *Seinsweise* del dato fenomenologico, della sua irriducibilità tanto allo statuto dell'oggetto empirico quanto allo statuto del concetto generale, sarà anche possibile infatti comprendere il successivo passaggio alla fenomenologia trascendentale, incentrata su un nuovo concetto di immanenza, non più psicologico-effettivo ma intenzionale, e sulla inclusione, che ora ci apprestiamo ad affrontare, del *Sinn* nella sfera delle datità propriamente fenomenologiche. Non bisogna tutta via correre troppo: il corso del WS 1904/05 contiene certo i presupposti per questa trasformazione, e alcune formulazioni che superano decisamente le posizioni delle LU; e tuttavia, nel 1906, Husserl è ancora lontano dall'aver integrato in maniera coerente questi risultati descrittivi in una nuova e sistematica definizione della fenomenologia e del suo piano d'immanenza.

## CAPITOLO TERZO

### L'inclusione dell'«oggetto-in-quanto-tale» e la “svolta” trascendentale (1906-1909)

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato l'uscita di Husserl dalla prospettiva psicologico-descrittiva tramite la problematizzazione dello statuto della datità fenomenologica e la messa in questione del concetto di percezione immanente. Questi sviluppi si inseriscono nel più ampio contesto di una radicalizzazione della teoria fenomenologica della conoscenza. L'intensificarsi dell'indagine gnoseologica esigeva anche, d'altra parte, un'analisi delle modalità fondamentali della coscienza intuitiva condotto nel WS 1904/05: il «nuovo concetto di *Erscheinung*» emerso dall'indagine sulle presentificazioni e il concetto di «costituzione immanente» che compare per la prima volta nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo sono i risultati maggiormente rilevanti di questo approfondimento. Ma appunto le peculiarità di questi due risultati sembrano stridere con il metodo di riduzione «immanentista» del 1903: quel metodo, ancorato ad una mera contrapposizione tra percezione immanente e percezione trascendente, considerava infatti la *cogitatio* e i suoi contenuti primari in termini di *Tatsachen* e intendeva lo sguardo (*Schauen*) fenomenologico come una mera *Konstatierung* di «ciò che è semplicemente là nell'atto di coscienza». Alla luce delle analisi sulla presentificazione e sulla temporalità, questa caratterizzazione del vissuto fenomenologico è già apparsa come inadeguata: in primo luogo, il vissuto, colto dal punto di vista della *coscienza possibile* si caratterizza come una *singularità ideale*, la cui idealità non si confonde con l'idealità generale della *Spezies*; in secondo luogo, in virtù del carattere intrinsecamente temporale della coscienza, gli oggetti della descrizione fenomenologica appaiono a loro volta sottoposti ad un peculiare processo di «costituzione immanente», che rende il loro statuto ormai inassimilabile a quello di «dati di fatto». Questi due aspetti si trovano riassunti nella nuova definizione del «"Dies"-da» fenomenologico come «*konkretes Wesen*» che abbiamo visto comparire nel «manoscritto E».

Il compito del presente capitolo sarà prendere le mosse da queste importanti problematizzazioni mostrando come Husserl le integri progressivamente all'interno di una prospettiva sistematica nella quale l'*Erkenntnistheorie* assume l'aspetto di una *critica fenomenologica della ragione teoretica e pratico-valutante*. Questa critica si articolerà a sua volta su due versanti distinti ma non separati, quello di una *teoria della conoscenza e dell'esperienza* e

quello di una *dottrina del giudizio e del significato*. È importante sottolineare fin dall'inizio, e verrà ulteriormente dimostrato nel corso dell'esposizione, come questa suddivisione del campo d'indagine non sia estrinseca e puramente formale, ma faccia riferimento al contenuto stesso della descrizione fenomenologica: essa riflette l'ambivalenza del concetto stesso di *sense*. La peculiare idealità attribuita al vissuto fenomenologico andrà infatti precisandosi tramite un rinnovato concetto di *Sinn*, a sua volta riguardato sotto il duplice aspetto di «oggetto-in-quanto-tale» (teoria dell'esperienza) e di «significato ontico-fenomenologico» (teoria del significato). Appunto questa ambivalenza, il suo progressivo raffinamento tramite distinzioni sempre più precise, segnerà il passaggio progressivo di Husserl alla comprensione della fenomenologia come fenomenologia *trascendentale*. In altre parole si tratterà, nelle pagine che seguono, di ricostruire la “svolta” trascendentale della fenomenologia mostrandone l'intrinseco intreccio con lo sviluppo di un nuovo concetto di senso e di una idea d'immanenza radicalmente distinta da quella della psicologia descrittiva. Questo percorso complesso e ricco di esitazioni e ripensamenti potrà essere seguito fissando preventivamente alcuni dei suoi snodi principali.

Il primo snodo è quello costituito dalla inclusione dell'oggetto intenzionale all'interno del campo del fenomenologicamente descrivibile nel WS 1906/07 (§ 3.1). Tale innovazione, come stiamo per vedere, si conetterà, alla formulazione da parte di Husserl del metodo della riduzione fenomenologica, cioè dello strumento tramite il quale diviene per la prima volta possibile accedere alla «esperienza trascendentale» (*transzendente Erfahrung*); d'altra parte, l'inclusione dell'oggetto intenzionale e la correlativa definizione del metodo della riduzione implicheranno una ristrutturazione della sfera dell'immanenza fenomenologica espressa nella distinzione tra immanenza *reell* ed immanenza *intenzionale* (§ 3.2). Proprio l'esplorazione di questa seconda sfera d'immanenza diverrà sempre più rilevante nel percorso speculativo husserliano tra il 1907 ed il 1908 e comporterà una nuova problematizzazione del concetto «analitico» di *Sinn* e l'emergere di uno specifico *Sehen* riferito al senso, contrapposto al «vedere» dell'atteggiamento naturale (§ 3.3). A loro volta tali risultati saranno fissati, dal punto di vista della *teoria del significato*, all'interno della *Bedeutungslehre* del SS 1908, nella distinzione tra una sfera fanseologica (quella che, come nelle LU, indaga il versante *reell* dell'atto e intende dunque il significato come «specie d'atto») e una sfera propriamente fenomenologica della descrizione, vertente sul concetto di «significato ontico-fenomenologico», equivalente, sul piano dell'espressione, dell'«oggetto-in-quanto-tale» (§ 3.4). Tale distinzione costituirà anche il punto d'attacco per la delineazione del concetto di «correlazione intenzionale» alla luce del quale soltanto diverrà possibile comprendere la nuova definizione della fenomenologia come «idealismo trascendentale» che si va affermando nei manoscritti del 1908 (§ 3.5). Si tratterà allora di esibire la stretta relazione tra questo «idealismo trascendentale» e la coeva elaborazione,

all'interno del manoscritto *Noema und Sinn* VI., del problematico rapporto tra *Sinn* e *wirkliches Sein*, e del necessario rimando del secondo al primo, definito come «essenza intuitiva» (*intuitives Wesen*) e «“possibilità”» (“*Möglichkeit*”) trascendentale dell'oggetto (§ 3.6).

Naturalmente, questa sintetica introduzione la cui unica funzione è quella di orientare il lettore affinché non si smarrisca nelle difficili analisi che seguono, non deve in nessun modo ingannare riguardo al carattere non-lineare, discontinuo, o, per usare un'espressione di Husserl, «a zig-zag»<sup>358</sup> dello sviluppo intrecciato della fenomenologia trascendentale e del concetto fenomenologico di senso. La stessa espressione «zig-zag» è qualcosa di più che un semplice motto e non esprime una generica difficoltà; al contrario, essa rivela qualcosa di essenziale intorno alle strutture speculative qui prese in analisi. Il metodo dello zig-zag, come ogni metodo filosofico, sta in relazione essenziale con il suo oggetto, che in questo caso è la correlazione intenzionale stessa. Il metodo fenomenologico non è una delimitazione preventiva ed unilaterale delle operazioni che garantiscono l'accesso al fenomeno, ma si delinea in determinazione reciproca con il fenomeno stesso: essi sono soggetti ad una chiarificazione correlativa, sicché l'idea di fenomeno, in una certa misura, detta la determinazione del metodo che rende possibile l'accesso al fenomeno stesso.

Lo «zig-zag» esprime allora la necessità, per il fenomenologo, di far oscillare continuamente il suo sguardo su due assi differenti. Il primo asse riguarda l'andirivieni, tra la sfera del fanfico-fanseologico (noetico) e la sfera dell'ontico-fenomenologico (noematico) come due parallele della ricerca fenomenologica che vedremo emergere proprio in questi anni. Il secondo asse riguarda invece una polarità interna a quest'ultima sfera, la quale presenta una paradossale compresenza tra l'astratto ed il vissuto, tra il significato come «puro pensato» e una manifestazione (*Erscheinung*) pur sempre intuitiva, seppure in senso trascendentale. È il carattere «proteiforme» del senso ad imporre l'ingrato incedere a zig-zag. Possiamo qui anticipare, alla luce di questo, che il valore delle analisi husserliane ci sembra consistere appunto nella loro problematica non-linearità. Lo zig-zag deriva dal non voler togliere, dal non voler rimuovere in maniera surrettizia il paradosso di questa compresenza dell'astratto e del vissuto, mantenendosi al contrario costantemente installati, immersi, nell'enigma del senso: un enigma per il quale, come stiamo per vedere, «Selbstgegebenheit schließt Bedeutung ein».

---

<sup>358</sup> È particolarmente notevole che Husserl utilizzi tale espressione per definire il proprio metodo proprio nell'*Einleitungentwurf* alla IV Sezione di *Ideen I* (HUA III/2, 568-571), cioè, come vedremo, alla sezione che prende in esame in maniera più approfondita il concetto di *noema*. In seguito questa introduzione, la cui stesura risale al febbraio 1913, non fu utilizzata, ma essa segnala in maniera pregnante le enormi questioni metodologiche che discendono dalla distinzione tra un versante noetico ed un versante noematico dell'analisi fenomenologica. La genesi di questa distinzione che troverà la propria fissazione definitiva nel presente capitolo è l'oggetto del presente capitolo.

### **3.1 L'inclusione dell'oggetto intenzionale e il metodo della riduzione fenomenologica (WS 1906/07)**

Il punto di partenza per inquadrare l'*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* del 1906/07, e per comprendere la portata sistematica delle innovazioni in essa contenute, si trova in una nota del diario personale di Husserl del settembre 1906<sup>359</sup>, dove egli espone il progetto di una «critica della ragione» che sente pressantemente di dover portare a compimento. Difficile non rilevare l'ascendenza kantiana di questo «compito», soprattutto tenuto conto del fatto che nel WS 1905/06 Husserl aveva tenuto un corso dedicato a Kant e alla filosofia post-kantiana e un seminario di esercitazione filosofica sulla «teoria kantiana dell'esperienza»<sup>360</sup>. Dalla nota si evince anche come Husserl faccia rientrare a titolo di momenti di questo «compito», da una parte, il percorso svolto negli anni immediatamente precedenti, ed in particolare le indagini sulle diverse forme della coscienza intuitiva e sulla temporalità immanente (WS 1904/05), dall'altra, gli sviluppi successivi, ed in particolare una «trattazione sistematica di una fenomenologia dei significati» (SS 1908).

Questa ricapitolazione dei diversi momenti del progetto di una *Vernunftskritik* fornisce anche una feconda chiave di lettura per comprendere il problema sistematico di fondo che sta alla base dello sviluppo del pensiero husserliano in questi anni. Alla prima *teoria del significato* dispiegata nelle LU si va ad aggiungere una *teoria della conoscenza* in senso universale, e, in connessione diretta con essa, come sua realizzazione, una *teoria dell'esperienza* come articolazione descrittiva delle diverse modalità intenzionali intuitive. L'indagine fenomenologica nel suo complesso appare insomma segnata dalla tensione tra *teoria del significato* e *teoria della conoscenza* (innanzitutto come *teoria dell'esperienza*).

La necessità di articolare il rapporto tra questi due versanti dell'indagine fenomenologica si può desumere dalla struttura stessa del corso del 1906/07: la prima parte contiene l'esposizione dell'«idea della logica pura come teoria formale della scienza» (XXIV, 1-115); la seconda riguarda invece «noetica, teoria della conoscenza e fenomenologia» (XXIV, 116-241); mentre la terza concerne le «forme di oggettivazione» (XXIV, 242-355). Dal punto di vista dello sviluppo del pensiero di Husserl, il corso rappresenta il punto mediano tra LU e *Ideen*, sorto principalmente

---

<sup>359</sup> Riportiamo qui di seguito alcuni passaggi dell'importante annotazione del 25 settembre 1906: «An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lasen muß, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine Kritik der Vernunft. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt ... Andererseits: wir brauchen auch die Durchführung. Da stehen an erster Stelle die Probleme einer Phänomenologie der Wahrnehmung, der Phantasie, der Zeit, des Dinges. In Zusammenhang damit habe ich auch Versuche gemacht über Phänomenologie der Aufmerksamkeit [...] Weiter bedürfte es einer systematischen Ausführung einer Phänomenologie der Bedeutungen. Weiter eine Urteilstheorie» (K. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik*, cit., p. 99).

<sup>360</sup> Trattasi del corso *Kant und die nachkantische Philosophie* e del seminario *Philosophische Übungen über Kants Theorie der Erfahrung, nach der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena* (Ms. X IV 2 e X VIII 2). Cfr. K. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik*, cit., pp. 93-94.



per raggruppare e sistematizzare un insieme di risultati già acquisiti, dunque innanzitutto come tentativo (finalizzato ad una futura pubblicazione) di strutturare in maniera sistematica il versante della «critica fenomenologica della ragione teoretica» (logica, dottrina della scienza, fenomenologia della conoscenza) sulla base dei risultati accumulati nei cinque anni precedenti. Come nel corso del WS 1902/03, che costituisce il modello di partenza, il problema centrale è quello della *Erkenntnistheorie*. Essa si organizza intorno alla domanda sulla *Triftigkeit*<sup>361</sup>, sulla “pertinenza” degli atti di conoscenza: in che senso e in quale misura l’atto di conoscenza arriva a «incontrare» (*treffen*) le determinazioni effettive delle cose? Le condizioni di questa indagine sono, da una parte, la *Voraussetzungslosigkeit* che deve caratterizzare l’esplicitazione del conoscere, nel senso che essa non deve contenere, in nessuna sua parte, alcuna conoscenza preliminare indagata<sup>362</sup>; dall’altra, l’istanza che impone di procedere a partire dalle conoscenze di carattere esemplare, nelle quali cioè l’*adequatio* è senz’altro realizzata<sup>363</sup>.

Il carattere ricapitolativo del corso si palesa immediatamente in relazione a questi due fili conduttori critici dell’indagine: il primo implica infatti l’esclusione radicale dell’appercezione in senso empirico-psicologico, dunque la definitiva distinzione della fenomenologia dalla

---

<sup>361</sup> Husserl parla di «objektiver *Triftigkeitsanspruch*» come oggetto del compito di chiarificazione della teoria della conoscenza (HUA XXIV, 191, c.n.) e, in un testo del settembre 1907 che interroga «Die Sphinx der Erkenntnis», culminante nel tentativo di un chiarimento del rapporto tra teoria della conoscenza e metafisica, la *Triftigkeit* è esplicitata come questione di «wie der Mensch die Wahrheit treffen kann, natürlich durch seine Akte der Erkenntnis. Denn im Wesen dieser Akte gründet die Triftigkeit». È della massima importanza in relazione a questo testo il fatto che, appunto nel contesto del problema della *Triftigkeit* e di un chiarimento del *Triftigkeitsanspruch*, Husserl parli (ciò che non avviene in maniera esplicita nel corso delle lezioni) di una «Korrelation Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit» e del significato metafisico di essa (HUA XXIV, B. I, 397, 402).

<sup>362</sup> Il principio della *Voraussetzungslosigkeit*, che troviamo già operativo all’interno delle *Logische Untersuchungen* (HUA XIX, 24 ff.), conduce nel contesto delle lezioni del 1906/07 ad uno «scetticismo critico» che si distingue però da quello cartesiano: «Der kritische Skeptizismus, das ist derjenige, der von der Idee einer Erkenntniskritik untrennbar ist, unterscheidet sich vom dogmatischen Skeptizismus dadurch, daß er alles dogmatische Theoretisieren und Negieren hinsichtlich der Erkenntnis in dieser Situation der absoluten Verworrenheit und Verlegenheit fahren laßt. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus leugnet also keine Erkenntnis, leugnet keine der vorhandenen Wissenschaften, er bestreitet sie in keiner Richtung, weder hinsichtlich ihrer praktischen Triftigkeit noch hinsichtlich ihrer Rationalität. Aber er laßt alle Erkenntnis und Wissenschaft dahingestellt; alle Erkenntnis und Wissenschaft macht er zum Problem. Wir können auch sagen, er stellt "alle Wissenschaft in Frage", aber nicht in dem Sinn der dogmatischen Skepsis, als erklärte er Wissenschaft für unbegründet oder unbegründbar» (HUA XXIV, 185).

<sup>363</sup> Lo «scetticismo critico» di cui sopra, che considera da un punto di vista esclusivamente problematico tutte le conoscenze date, sembra in un primo momento sottrarre il terreno alla stessa teoria della conoscenza, che è appunto essa stessa conoscenza. Occorre dunque muovere da un punto archimedeo, da una sfera entro la quale il *Triftigkeitsanspruch* è senz’altro soddisfatto. Questa sfera è definita da Husserl come «il mondo dei fenomeni»: «Die Cartesianische Fundamentalbetrachtung gibt das zweifellose Gebiet: das der Phänomene, näher der Erkenntnisphänomene. Und nun gilt es, Fragen zu stellen, Analysen zu vollziehen und daraufhin zu klären. Darin figuriert alle Wissenschaft nicht als Gegebenheit schlechthin, sondern als Phänomen, nicht als Geltung, sondern als Geltungserscheinung, erscheinender Geltungsanspruch» (HUA XXIV, 199-200). Cfr. P.S. MACDONALD, *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, Albany 2000.

psicologia; il secondo si ricollega alla considerazione dei fenomeni indagati come «fenomeni puri», e, di conseguenza, tenta di applicare la riformulazione del concetto di *Phänomen* (o *Erscheinung*). Questa impostazione va certamente ricollegata ai risultati che Husserl aveva raccolto negli anni precedenti, riassunti in particolare nel «manoscritto E» composto tra il 1903 ed il 1905 (che non a caso Husserl accluderà come appendice al *Konvolut* di queste lezioni) e nel corso del 1904/05. A dispetto di questa continuità con i corsi degli anni precedenti, l'*Einleitung* del 1906/07 introduce tuttavia due innovazioni decisive che renderanno infine praticabile il passaggio alla fenomenologia trascendentale: il metodo della *riduzione fenomenologica* e l'*inclusione dell'oggetto intenzionale* all'interno del dominio della descrizione fenomenologica<sup>364</sup>.

Rispetto alle considerazioni da noi avanzate nel capitolo precedente compare allora, in questo corso, un passo avanti decisivo: Husserl si rende conto infatti che *la problematica della Triftigkeit, al cuore della chiarificazione fenomenologica della conoscenza in generale, può ottenere una via d'accesso e un filo guida per la sua soluzione solamente nella misura in cui l'oggetto intenzionale sia incluso all'interno della sfera dei dati fenomenologicamente evidenti. All'opposto, non è possibile porre e sviluppare in maniera conseguente il problema decisivo della teoria della conoscenza all'interno dell'impostazione fondamentale delle LU e della fenomenologia «immanentistica»*, che limita la sfera d'indagine fenomenologica alla dimensione *reell* del vissuto<sup>365</sup>. Per la prima volta quindi, nel § 38 di queste lezioni, Husserl afferma che il fenomenologo «blickt sowohl hin auf die Phänomene als auch auf die in den Phänomenen erscheinenden oder denkmäßig gemeinten Gegenständlichkeiten» (HUA XXIV, 230)<sup>366</sup>. La fenomenologia dunque, a partire dal 1906/07, non limita più la sua sfera d'indagine descrittiva agli atti e ai contenuti primari, ma si allarga a comprendere le «oggettualità intese o manifestantesi».

Questa inclusione resta completamente inattuabile, tuttavia, fintanto che l'oggetto non sia considerato come «fenomeno puro»: ciò significa che «statt über Sein und Nichtsein des jeweiligen Transzendenten zu urteilen, betrachten wir den Inhalt des Transzendenten so, wie er uns immanent im betreffenden Phänomen „intuitiv“ gegeben und gemeint ist» (HUA XXIV,

---

<sup>364</sup> Sull'importanza di questo corso, legata appunto a tali innovazioni, cfr. U. MELLE, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XXIV, pp. XIII-LI; J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 549-616; ID., *Du psychologisme logique à la phénoménologie pure. La critique noétique de la connaissance et la première formulation de la réduction transcendentale chez Husserl*, in «Recherches Husserliennes», 18, 2002, pp. 59-90; R. BERNET, «Husserls Begriff des Noema», in S. Ijsseling (Hg.), *Husserl-Forschung und HusserlAusgabe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, pp. 61-80.

<sup>365</sup> Cfr. R. BERNET, «Husserls Begriff des Noema», cit., pp. 61-80.

<sup>366</sup> «Il fenomenologo getta il suo sguardo tanto sui fenomeni quanto sulle oggettualità che appaiono o sono intese col pensiero nei fenomeni».

230)<sup>367</sup>. Il concetto di «fenomeno puro» costituisce una applicazione generale di quella riflessione sul «nuovo concetto di *Erscheinung*» che abbiamo visto delinearsi già nel corso del 1904/05: trattasi di un livello della manifestazione che è, come Husserl spesso si esprime, «indifferente» (*gleichgültig*) ad essere e non-essere. Nel corso del 1906/07 Husserl riprende dunque i risultati delle analisi sulla fantasia e sul tempo dell'anno precedente: *solo l'isolamento di una manifestazione che non sia intesa a partire dal vedere percettivo, ma come precedente e indifferente alla posizione d'essere che esso implica, permette di introdurre le «oggettualità» nel campo del fenomenologicamente descrivibile*. Una volta isolato il nuovo concetto di *Erscheinung*, come dimensione dell'apparire che precede e rende possibile l'apprensione oggettuale percettiva ordinaria, è anche possibile *vedere* l'oggetto intenzionale in termini di «puro fenomeno», al di fuori di qualsiasi riduzionismo psicologistico o raffigurativo-rappresentativo. L'oggetto è dato in maniera «intuitiva» ed inteso nei termini di un fenomeno immanente:

Also ist von vornherein zu beachten, daß nicht etwa bloß Wahrnehmung oder sonst ein objektivierender Akt in die Immanenzsphäre gehört, sondern auch in gewisser Weise jeder Gegenstand, trotz seiner Transzendenz. Allerdings das Sein des Gegenstands lassen wir dahingestellt; aber mag er sein oder nicht sein, und mögen wir zunächst über den Sinn dieses Seins noch so sehr in Zweifel sein, evident ist es zum Wesen der Wahrnehmung gehörig, daß sie etwas wahrnimmt, einen Gegenstand, und ich kann nun fragen, als was nimmt sie den Gegenstand für wahr. (HUA XXIV, 231)<sup>368</sup>

L'oggetto (in quanto fenomeno) appartiene dunque alla sfera d'immanenza «malgrado la sua trascendenza», a patto che noi lasciamo tra parentesi la questione della sua esistenza, del suo essere o non-essere. L'immanenza fenomenologica non comprende solamente atti (la «mera percezione, o meglio, atto oggettivante»), né soltanto contenuti primari, ma include altresì l'oggetto in quanto «puro fenomeno». La trascendenza che caratterizza l'oggetto della percezione è dunque essa stessa un titolo immanente: l'«essenza della trascendenza» è oggetto di una chiarificazione sulla base di una «intuizione generale» diretta al contenuto immanente. La possibilità di interrogare l'oggetto in quanto fenomeno puro, in immanenza, coincide con la

---

<sup>367</sup> «Invece di giudicare sull'essere e il non-essere dell'elemento trascendente attuale, trattiamo il contenuto del trascendente così come è inteso e ci è dato «intuitivamente» in senso immanente nel fenomeno corrispondente».

<sup>368</sup> «Occorre dunque prestare attenzione innanzitutto al fatto che non appartiene alla sfera dell'immanenza solamente la mera percezione, o meglio l'atto obiettivante, *piuttosto anche, in un certo modo, ogni oggetto, malgrado la sua trascendenza*. D'altra parte, lasciamo qui da parte l'essere dell'oggetto; ma, per quanto esso possa essere o non essere, e per quanto possiamo noi trovarci inizialmente in dubbio riguardo al senso di questo essere, nondimeno *appartiene* in maniera evidente *all'essenza della percezione, di essere percezione di qualcosa, di un oggetto, e posso anche domandare allora, in-quanto-che-cosa essa tiene l'oggetto per vero*».

possibilità della chiarificazione dell'atto conoscitivo, nella misura in cui apre la possibilità di indagare il senso (qui: «*als was*») dell'oggetto «tenuto-per-vero» percettivamente. Ogni oggetto è «tenuto-per-vero» (o meno) sulla base di un tracciato di senso immanente. Interrogare l'oggetto in pura immanenza, come fenomeno, significa allora risalire al di qua del giudizio esistenziale e ricavare le fonti di esso puntando lo sguardo sull'«in-quanto» (*als*). Per questa ragione, l'inclusione del senso è il filo conduttore della chiarificazione fenomenologica della teoria della conoscenza e dell'esperienza. Il *sensio che «inabita effettivamente»* nella percezione, nella fantasia, nel giudizio, cioè negli atti, costituisce la condizione di possibilità della chiarificazione della trascendenza degli oggetti che in questi atti sono presi di mira. Ma come dovrà essere inteso questo oggetto colto puramente nel suo «in-quanto», «intuito» senza perciò essere «preso per vero»? Un primo indizio per la risposta a questa domanda è affidato, in maniera non casuale, ma che, al contrario, testimonia ancora una volta la centralità del corso del 1904/05, al confronto tra le differenti modalità intenzionali intuitive:

Evidentermaßen können wir, dem „Sinn“ der Wahrnehmung oder Phantasie nachgehend, beschreiben, einen wie bestimmten Gegenstand sie in ihrer Weise vorstellig machen. Wir können beschreiben, was vom Gegenstand, welche Seite und welche Inhaltsmomente, wirklich selbst in die Intuition füllt, und was bloß mitgemeint ist in bloßer Andeutung, und was in letzter Hinsicht wirklich selbst intuitiv würde oder vergegenwärtigt sein würde in neuen Wahrnehmungen oder Verbildlichungen. (HUA XXIV, 231-232, c. n.)<sup>369</sup>

Il confronto con la fantasia è dunque decisivo per due ragioni tra loro collegate. In primo luogo, esso serve a chiarire che il senso costituisce il filo conduttore della chiarificazione intenzionale e ciò precisamente nella misura in cui, colto in purezza, esso trascende la differenza tra le diverse modalità intenzionali<sup>370</sup>. In secondo luogo, in senso più generale, l'oggetto di fantasia garantisce un'analogia per intendere la specifica astensione dal carattere d'essere o non-essere che la riduzione fenomenologica richiede per accedere alla dimensione del fenomeno puro. Quest'ultimo aspetto rimanda, ancora, alla distinzione tra immanenza e trascendenza.

---

<sup>369</sup> «Possiamo, in piena evidenza, seguendo il “sensio” della percezione o della fantasia, descrivere un oggetto secondo il modo come esse lo rendono presente nella loro propria modalità. Possiamo descrivere che cosa dell'oggetto, quali versanti e quali momenti di contenuto siano effettivamente riempiti nell'intuizione e che cosa sia invece meramente co-inteso in semplice anticipazione, e che cosa, in ultima istanza, diverrebbe in sé effettivamente intuitivo o sarebbe invece presentificato in nuove percezioni o riproduzioni immaginative [dello stesso oggetto]».

<sup>370</sup> Come abbiamo visto infatti, il nuovo concetto di *Erscheinung*, emerso dalle indagini sulle diverse modalità della coscienza intuitiva del 1904/05 consisteva precisamente nella delineazione di un nucleo della manifestazione transmodale rispetto alla distinzione tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*.

Come è stato mostrato, il metodo di riduzione impiegato da Husserl fino al 1902/03 ha il carattere di una limitazione al puro “dato di sensazione” e all’atto. Questa idea della riduzione contrapponeva ancora in maniera ingenua immanenza e trascendenza: immanenza coscienziale dei contenuti primari e degli atti *versus* trascendenza degli oggetti. L’inclusione dell’oggetto intenzionale all’interno del dominio di descrivibilità fenomenologica ingenera invece una destabilizzazione di questa rigida distinzione (che sembra afferire ancora ad una comprensione «empirico-scientifica» della fenomenologia). L’immanenza della *Einleitung* si trova già al di là della limitazione al versante *reell* del vissuto, proprio nella misura in cui la descrizione è fondata qui sulla possibilità di *seguire il “senso” della percezione (o della fantasia) in questione*. Che cosa è questo “tracciato di senso” che è possibile seguire in una descrizione fenomenologica adeguata? Il “tracciato di senso” rimanda alla caratteristica intenzionale della coscienza in generale. Il concetto di senso si rivela allora come il vero e proprio punto archimedeo dell’intenzionalità, come mostra questa definizione che sarà ripresa in maniera molto simile all’interno di *Ideen*, «intenzionalità» è

Was zum Wesen des Bewußtseins gehört, des Bewußtseins, sofern es Bewußtsein einer gewissen Objektivität ist, und was zum Wesen jeder Art von Bewußtsein, von Wahrnehmungsbewußtsein, Erinnerungsbewußtsein, Urteilsbewußtsein usw. gehört und zur korrelativen Gegenständlichkeit, soweit und sowie sie in diesem sogearteteten Bewußtsein bewußt ist [...]. (HUA XXIV, 232)<sup>371</sup>

«Intenzionalità» non rappresenta dunque un titolo esclusivo della coscienza significazionale, ma *di ogni coscienza in generale*. L’attitudine intenzionale è la caratteristica universale della coscienza in quanto coscienza. Ma non soltanto: «intenzionalità» è il titolo di un oggetto indagine che, d’ora in poi, si allarga a comprendere l’oggettualità stessa nella misura in cui essa è sempre «conscia» in un modo determinato e in una specifica modalità intenzionale. L’oggettualità è qui definita come «correlativa», essa sta in una correlazione che sarà poi, appunto, la «correlazione intenzionale». In altre parole, con questo § 38, sebbene non parli ancora di «trascendentale», Husserl ha nondimeno intrapreso la via che condurrà ad una comprensione *trascendentale* della fenomenologia:

wir müssen im rein schauenden Verfahren das Wesen der Erkenntnis studieren, wir müssen innerhalb der zweifellosen Immanenzsphäre die Wahrnehmung, die Phantasie, das

---

<sup>371</sup> «Ciò che appartiene all’essenza della coscienza, della coscienza nella misura in cui essa è *coscienza di una data oggettività*, e ciò che appartiene all’essenza di ogni tipo di coscienza, della coscienza percettiva, della coscienza rimemorativa, della coscienza giudicativa e così via e all’oggettualità correlativa, *nella misura in cui e secondo il modo come essa è coscienza in questa coscienza così strutturata*».

Urteil usw. direkt vor Augen haben und *den Sinn, der ihnen dabei wirklich einwohnt*, die Gegenständlichkeit so, wie sie in ihnen wirklich sich darstellt und wirklich gemeint ist [...]. (HUA XXIV, 233, c. n.)<sup>372</sup>

A partire dal 1906/07 il termine *Sinn* comincia dunque a designare «l'oggettualità così come essa si esibisce effettivamente ed è effettivamente intesa»: si tratta di un «inteso», ma un inteso che, al contempo, si esibisce «“intuitivamente”» in una sfera di immanenza. L'inclusione dell'oggetto intenzionale all'interno della sfera d'immanenza suggerisce già una metamorfosi di questa stessa sfera in direzione di un nuovo concetto di immanenza. La fenomenologia diviene a pieno titolo indagine e istanza di comprensione dell'intenzionalità solo nel momento in cui essa comincia ad affrontare il problema di questo *Einwohnen*, che null'altro esprime se non il carattere universale dell'intenzionalità: “essere-coscienza-di”. *Tutto il metodo della riduzione fenomenologica discende allora dalla necessità di fornire una metodologia esplicita e il più possibile ripetibile, capace di garantire un accesso a questa sfera d'immanenza che oltrepassa l'immanenza reell, per arrivare a cogliere l'«inabitare» del senso in ogni atto di coscienza*<sup>373</sup>.

Nondimeno, nel corso del 1906/07, questa inclusione rimane un inizio, un primo affacciarsi su di un terreno più vasto, che non sembra produrre sviluppi teorici conseguenti ed organici nel seguito dell'esposizione (la quale, come detto, costituisce, nelle intenzioni iniziali, una sistemazione delle ricerche degli anni precedenti). Detto altrimenti: nel corso del 1906/07 Husserl riconosce per la prima volta la necessità di includere l'oggetto intenzionale nel campo della descrizione fenomenologica, ed appronta, in relazione a questa necessità, il metodo riduttivo-fenomenologico propriamente detto. Ma questo riconoscimento, insieme con il metodo che ne scaturisce, restano in qualche misura ancora esteriori, non integrati con il significato

---

<sup>372</sup> «Noi dobbiamo studiare l'essenza della conoscenza procedendo nel puro vedere, tenere direttamente davanti agli occhi, entro la sfera indubitabile dell'immanenza, la percezione, la fantasia, il giudizio e così via, e il senso che in esse inabita effettivamente in questo contesto, l'oggettualità così come essa si esibisce effettivamente ed è effettivamente intesa».

<sup>373</sup> La letteratura secondaria sembra sottovalutare, in generale, la stretta connessione tra inclusione intenzionale e metodo della riduzione fenomenologica; su questo aspetto e sulla riduzione in generale cfr. ad es. R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, cit., pp. 53-73; F. FÖRSCHNER, *Die Metaphysik und die Transzendente Reduktion*, Duncker&Humblot, Berlin 20015; J.Y. ÁLVAREZ-VÁZQUEZ, *Der Ursprung der phänomenologische Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2014; I. KERN, «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», in R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments*, Vol. II. *Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, cit., pp. 56-94; S. LUFT, *Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 2012, pp. 5-29; ID., *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism*, in «Research in Phenomenology», 34, 2004, pp. 198-234; S. OVERGAARD, *How to do things with brackets: the epoché explained*, in «Continental Philosophy Review», 48, 2015, pp. 179-195.

complessivo della fenomenologia nella misura in cui non si rapportano sistematicamente e coerentemente con l'impianto del corso. In particolare, *l'introduzione dell'oggetto intenzionale come «fenomeno puro» non ingenera ancora una conseguente riconsiderazione dell'immanenza fenomenologica nel suo complesso*. Husserl include infatti l'oggetto intenzionale «malgrado la sua trascendenza», ma non fornisce una corrispondente rielaborazione del concetto fenomenologico di immanenza. L'impatto di questa innovazione è invece decisamente riscontrabile nel corso immediatamente successivo, il *Dingkolleg* del SS 1907, e, soprattutto, nelle lezioni introduttive ad esso: *Die Idee der Phänomenologie*, che passeremo ora a considerare.

### **3.2 Per un nuovo concetto di immanenza. La Selbstgegebenheit e l'Erscheinendes-als-solches (SS 1907)**

La strategia argomentativa delle lezioni introduttive *Die Idee der Phänomenologie* è già stata resa parzialmente familiare con la trattazione del corso del 1906/07. Il punto di partenza è infatti costituito, qui come nell'inverno precedente, dall'idea di *Erkenntnistheorie*: il compito della teoria della conoscenza si suddivide secondo Husserl in due momenti, uno critico (*Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik*) ed uno positivo. Il compito critico consiste nel «bollare a fuoco» («brandmarken») le assurdità nelle quali cade inevitabilmente la «riflessione naturale» intorno al rapporto tra *Erkenntnis*, *Erkenntnissinn* e *Erkenntnisgegenstand*, mettendo in luce il controsenso che caratterizza tutte le teorie esplicitamente o implicitamente scettiche intorno all'essenza del conoscere<sup>374</sup>. Il compito positivo consisterà invece nel portare a soluzione tramite l'indagine dell'essenza della conoscenza il problemi relativi alla correlazione tra conoscenza, senso della conoscenza e oggetto della conoscenza<sup>375</sup>. A proposito di questa distinzione è possibile riscontrare un'importante ristrutturazione, nella quale si riflette già l'importanza dell'introduzione dell'oggetto intenzionale, in particolare rispetto al modo di porre il problema dell'*Erkenntnistheorie* nel 1902/03.

Nel maggio 1907, infatti, non si tratta più semplicemente di chiarire l'«essenza del conoscere», ma di chiarire una *correlazione* tra tre elementi che rientrano *tutti* nel campo d'indagine della teoria della conoscenza: conoscenza, *sensio* della conoscenza, oggetto della conoscenza. E Husserl insiste nel segnalare questa nuova impostazione del problema gnoseologico menzionando nello specifico la necessità di stabilire il «senso essenziale (*Wesens-*

---

<sup>374</sup> «[...] brandmarken [...] die Verkehrtheiten, in welche die natürliche Reflexion über das Verhältnis von Erkenntnis, Erkenntnissinn und Erkenntnisobjekt fast unvermeidlich gerät [...] die offenen oder versteckten skeptischen Theorien über das Wesen der Erkenntnis durch Nachweisung ihres Widersinns zu widerlegen» (HUA II, 22; IF, 64).

<sup>375</sup> «[...] zu Lösung zu bringen [...] durch Erforschung des Wesens der Erkenntnis die zur Korrelation von Erkenntnis, Erkenntnissinn und Erkenntnisobjekt gehörigen Probleme» (HUA II, 22; IF 64).

sinn)» della «oggettualità conoscibile» o della «oggettualità in generale (*Gegenständlichkeit überhaupt*)», vale a dire il «senso (*Sinn*)» prescritto all'oggetto in generale sulla base della *correlazione* a priori tra conoscenza e oggetto della conoscenza<sup>376</sup>. Basti ricordare il fatto che negli anni precedenti, fino almeno al «manoscritto E», tutto il problema della *Erkenntnistheorie* era racchiuso nell'analisi dei *Denkakte* e delle forme di connessione tra *Denkakte*<sup>377</sup> per rimarcare l'innovazione legata all'introduzione dell'oggetto intenzionale.

La teoria della conoscenza, nel suo allargamento, coinvolge la fenomenologia come realizzazione di essa, e la fissazione dei compiti gnoseologici primari organizza la scansione del lavoro fenomenologico nel suo complesso<sup>378</sup>. In conseguenza dell'inclusione dell'oggetto intenzionale, la fenomenologia stessa subisce dunque, per contraccolpo, un corrispettivo allargamento della sua portata filosofica. Nella misura in cui coincide con la realizzazione dei compiti fondamentali della teoria della conoscenza, la fenomenologia è infatti allo stesso tempo «die spezifisch philosophische Denkhaltung, die spezifisch philosophische Methode» (HUA II, 23). Si afferma qui una *circolarità e un reciproco rimando tra teoria della conoscenza, fenomenologia e filosofia* che permarrà costante lungo tutto il successivo sviluppo del pensiero husserliano: la teoria e la critica della conoscenza è il momento inaugurale della filosofia, nella misura in cui quest'ultima è definita dal trovarsi in una dimensione completamente nuova rispetto ad ogni conoscenza naturale<sup>379</sup>; ma poiché la fenomenologia è appunto la realizzazione della teoria critica della conoscenza essa è anche il metodo proprio della filosofia, un metodo «nuovo, radicalmente nuovo» che, a sua volta, «si contrappone a quello naturale» (IF, 68)<sup>380</sup>.

In linea con quanto contenuto nelle lezioni dell'inverno precedente, l'obiettivo antiscettico della fenomenologia è mettere alla prova la «objektive Triftigkeit der Erkenntnis überhaupt», mettere in questione la possibilità, per la conoscenza in generale di incontrare una oggettività «che è ciò che è in sé»<sup>381</sup>. Nelle lezioni introduttive del 1907, tale domanda è posta esplicitamente in relazione al «senso dell'oggettualità»:

die Leistung der Erkenntnis, der Sinn ihres Geltungs- oder Rechtsanspruches, der Sinn der Unterscheidung zwischen giltiger und bloß präntendierter Erkenntnis in Frage ist; ebenso

---

<sup>376</sup> «[...] ihr [der *Gegenständlichkeit überhaupt*] vermöge der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit apriori (das ist dem Wesen nach) vorgeschrieben ist» (HUA II, 21; IF 64).

<sup>377</sup> Cfr. *supra*, Capitolo Secondo, 2.1.

<sup>378</sup> «Sehen wir von den metaphysischen Abzweckungen der Erkenntniskritik ab, halten wir uns rein an ihre Aufgabe, das Wesen der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären, so ist sie Phänomenologie der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit und bildet das erste und Grundstück der Phänomenologie überhaupt» (HUA II, 23).

<sup>379</sup> «[I]n einer gegenüber aller natürlichen Erkenntnis neuen Dimension» (HUA II, 25).

<sup>380</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Die Dialektik der Phänomenologie II*, cit., pp. 6-26.

<sup>381</sup> «Die Möglichkeit, wie sie [die Erkenntnis überhaupt] eine Objektivität, die doch in sich ist, was sie ist, treffen kann» (HUA II, 24-25).



andererseits der Sinn einer Gegenständlichkeit, die ist und ist, was sie ist, ob sie erkannt wird oder nicht und die doch als Gegenständlichkeit Gegenständlichkeit möglicher Erkenntnis ist, prinzipiell erkennbar, auch wenn sie faktisch nie erkannt worden ist und erkennbar sein wird, prinzipiell wahrnehmbar, vorstellbar, durch Prädikate in einem möglichen urteilenden Denken bestimmbar usw. (HUA II, 25)<sup>382</sup>

Questa impostazione del problema della *Triftigkeit*, vertente in maniera precipua sulla questione del senso di una oggettualità «che è, ed è quello che è, sia che venga conosciuta, sia che no» viene poi ripreso e riformulato nella seconda lezione nei termini del «problema del *come* sia possibile la conoscenza trascendente»: l'*Erkenntnistheorie* fenomenologica vuole innanzitutto arrivare a gettare uno sguardo sulla possibilità della oggettualità *trascendente*, nella consapevolezza che tale compito non può essere risolto a partire dal sapere già dato intorno al trascendente<sup>383</sup>. Non è difficile cogliere le ragioni di questa rigorosa limitazione, essa rimanda alla immediata difficoltà intrinseca in qualsiasi indagine gnoseologica, che Husserl esplicita nei termini seguenti:

Wenn wir kein Sein als vorgegeben hinnehmen dürfen, weil die erkenntniskritische Unklarheit es mit sich bringt, daß wir nicht verstehen, welchen Sinn ein Sein haben kann, das ans ich und doch in der Erkenntnis Erkannt sei, so muß sich doch ein Sein aufweisen lassen, das wir als absolut gegeben und zweifellos anerkennen müssen, sofern es eben in einer Weise gegeben ist, daß bei ihm völlige Klarheit besteht, aus der jede Frage ihre unmittelbare Antwort findet und finden muß. (HUA II, 29-30)<sup>384</sup>

Appunto rispetto a tale esigenza di «piena chiarezza», sulla strada verso un «assolutamente dato e indubitabile», Husserl recupera criticamente il percorso cartesiano, giungendo, tramite il

---

<sup>382</sup> «[...] è in questione l'operazione della conoscenza, senso della distinzione tra conoscenza valida e mera pretesa della conoscenza; e, altrettanto, d'altra parte, il senso di una oggettualità che è, ed è quello che è, sia che venga conosciuta sia che no, e che tuttavia, in quanto oggettualità è oggettualità di una conoscenza possibile, in linea di principio conoscibile anche se di fatto non è stat mai conosciuta e mai diverrà conoscibile, in linea di principio percepibile, rappresentabile, determinabile con predicati in un possibile pensiero giudicante ecc.» (IF, 67; tr. mod.).

<sup>383</sup> «[...] niemals auf dem Grunde von vorgegebenem Wissen über Transzendentes, von vorgegebenen Sätzen darüber, entnommen woher immer und sei es aus exakten Wissenschaften, gelöst werden kann» (HUA II, 38). [«... non può mai essere risolto sulla base di un sapere già dato intorno al trascendente, da porposizioni già date su di esso, da qualunque parte prese, sia pure dalle scienze esatte»] (IF, 84).

<sup>384</sup> «Se non dobbiamo accettare alcun essere come pre-dato, perché esso porta con sé una mancanza di chiarezza gnoseologica dal momento che non comprendiamo quale senso possa avere un essere che sia in sé e nondimeno conosciuto nella conoscenza, allora deve pure lasciarsi esibire un essere che possiamo riconoscere come assolutamente dato ed indubitabile, nella misura in cui esso è dato appunto in maniera tale che in esso sussiste piena chiarezza, a partire dalla quale ogni interrogativo trova e deve trovare immediata risposta» (tr. mod.).

dubbio metodico, ad asserire che le strutture di pensiero che effettivamente attualmente mi sono date nella misura in cui rifletto su di esse, le pongo e le colgo nel puro “vedere” fenomenologico<sup>385</sup>. Da questo *rein Schauen* muove il concetto di *cogitatio come datità assoluta*:

Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit. Es ist gegeben als ein Seiendes, als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gibt. (HUA II, 31)<sup>386</sup>

Una volta effettuato l’accesso alla sfera delle *cogitationes*, «ich bewege mich dabei fortgesetzt auf absolutem Grund», poiché le «strutture di pensiero» che effettivamente a questo livello sono «etwas, an dem ich messen kann als an einem letzten Maß, was Sein und Gegebenheit besagen kann und hier besagen muß» (HUA II, 31). Siamo nella sfera del *Dies-da* fenomenologico, secondo quella definizione della singola datità che era emersa già nel «manoscritto E» del 1905. Husserl però non si spinge qui ancora a precisarne la “natura”. Egli passa invece al tentativo di chiarire il significato dell’indubitabilità e della absolutezza della datità della *cogitatio* a partire dalla distinzione tra immanenza e trascendenza. Per quale ragione, si potrebbe domandare infatti, tale conoscenza dovrebbe poter fungere come inizio? Per quale motivo essa è tale da «escludere in modo assolutamente chiaro ed indubitabile ogni dubbio sulla sua possibilità»?

La sfera della *cogitatio*, risponde Husserl, è libera da quella enigmaticità che è la sorgente di tutti gli «imbarazzi» scettici nella misura in cui è *immanente* – occorrerà allora, nel seguito di queste lezioni introduttive, mostrare che l’immanenza è il carattere assolutamente necessario di ogni conoscenza gnoseologica<sup>387</sup>. Ma tale immanenza non può più assomigliare all’immanenza dischiusa nelle LU, della riduzione ai contenuti primari, e nemmeno a quella immanenza «massimalista» cui Husserl faceva riferimento nel corso del WS 1902/03. Al contrario, lo sforzo complessivo di queste lezioni è quello di riassegnare la descrizione fenomenologica ad un tipo completamente diverso di immanenza, la cui nuova determinazione rimanda a sua volta dall’inclusione dell’oggettualità conoscitiva all’interno del campo fenomenologico. Questa nuova determinazione dell’immanenza (e, correlativamente, della trascendenza) non è tuttavia priva di

---

<sup>385</sup> «Die Denkgestaltungen, die ich wirklich vollziehe, sind mir gegeben, wofern ich auf sie reflektiere, sie rein schauend aufnehme und setze» (HUA II, 30; IF, 73, tr. mod.).

<sup>386</sup> «Ogni vissuto dell’intelletto e ogni vissuto in generale, in quanto sia attuato, può essere ridotto all’oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce una datità assoluta. Esso è dato come un essente, come un questo-qui, dubitare del cui essere non ha proprio alcun senso» (IF, 74).

<sup>387</sup> «Die Immanenz überhaupt der notwendige Charakter aller erkenntnistheoretischen Erkenntnis ist» (HUA II, 33).

confusioni e ripensamenti, come mostra il fatto che Husserl cominci innanzitutto con il mettere in luce l'ambivalenza dei concetti in gioco: immanenza e trascendenza sono «*doppelsinnig*»<sup>388</sup>.

Nel suo primo senso, “trascendente” indica soltanto il «*nicht-reell-Enthaltensein*» dell'oggetto di conoscenza nell'atto di conoscenza, e si contrappone ad “immanente” inteso a sua volta nel ristretto significato di «*reell-Enthaltensein*». L'immanenza consisterebbe allora nell'«essere-contenuto» effettivo, “materiale” (in senso iletico) del dato nella coscienza. Ma questo modo ristretto di intendere la distinzione, che pare proprio essere quello sotteso alla fenomenologia delle LU del 1901 (sebbene Husserl non ne parli), pone immediatamente una questione decisiva ed istruttiva per il significato stesso del metodo fenomenologico:

die *cogitatio* hat reelle Momente, sie reell konstituierende, das Ding aber, das sie meint und das sie angeblich wahrnimmt, dessen sie sich erinnert usw., ist in der *cogitatio* selbst, als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden. Die Frage ist also: wie kann das Erlebnis sozusagen über sich hinaus? Immanent heißt hier also im Erkenntnis erlebnis reell immanent. (HUA II, 35)<sup>389</sup>

Prima di tentare una risposta a questo importante interrogativo, Husserl introduce il secondo senso dell'immanenza e della trascendenza. Come vedremo, solamente dal raffronto tra il primo ed il secondo senso della distinzione emergerà anche lo scarto intervenuto nell'idea di fenomenologia tra il 1901 ed il 1907. Si noti innanzitutto che *il secondo senso della distinzione immanenza/trascendenza non procede più negativamente a partire da quest'ultima, ma direttamente da una definizione affermativa dell'immanenza* e, specificamente, dalla definizione dell'immanenza come «absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn». Alla radice di questo secondo senso della distinzione non vi è più quindi l'idea dell'*Enthaltensein*,

---

<sup>388</sup> Su questa ambivalenza dei concetti di immanenza e trascendenza cfr. in particolare R. BOEHM, *Les ambiguïtés des concepts husserliens d' "immanence" et de "transcendance"*, in «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», 149, 1959, pp. 481-586. Per una contestualizzazione più generale, che coinvolge anche la centralità di *Die Idee der Phänomenologie* nello sviluppo del pensiero di Husserl cfr. R. BOEHM, *Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, 1959, pp. 214-424; G. HEFFERNAN, «Vom Wesen der Evidenz zur Evidenz vom Wesen. Eine kritische Analyse der methodologische Reduktion der Evidenz auf adäquate Selbstgegebenheit in Husserls *Die Idee der Phänomenologie*», in S. Centrone (Hg.), *Versuche über Husserl*, cit., pp. 219-254; S. LEICHTLE, *The Idea of Phenomenology: Husserl's Program*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, II, 2002, pp. 375-395; J.Y. ALVAREZ-VAZQUEZ, *Der Ursprung der phänomenologische Reduktion*, cit., pp. 210-225; TH. DE BOER, *The Development of Husserl's Thought*, cit., pp. 305-325; J. HIMANKA, *Reductio in concreto. Two Readings of the Idea of Phenomenology*, in «Recherches Husserliennes», 11, 1999, pp. 51-78.

<sup>389</sup> «La *cogitatio* ha momenti effettivi, che la costituiscono effettivamente, ma la cosa, che essa intende e che essa percepisce presuntivamente, di cui essa ricorda, e così via, non può trovarsi nella *cogitatio* stessa come vissuto, come componente effettiva, come realmente essente in essa. La domanda è dunque: come può il vissuto, per così dire, andare oltre se stesso? Immanente significa qui dunque effettivamente immanente alla conoscenza» (tr. mod.).

che implica la contrapposizione tra una dimensione “interna” ed una dimensione “esterna” dell’esperienza: ad essere definitorio è piuttosto il concetto stesso di *Selbstgegebenheit*, o, più precisamene, di «direkte Selbstgegebenheit», in uno «schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständlichkeit», di contro ad ogni conoscenza trascendente definita come «non-evidente» nella misura in cui intende o pone qualcosa di oggettuale senza però guardarlo e coglierlo direttamente. A questo secondo senso della opposizione, più allargato ma certo ancora enigmatico, corrisponderà a sua volta una seconda domanda, una seconda questione capitale per la fenomenologia: «wie kann Erkenntnis etwas als seiend setzen, das in ihr nicht direkt und wahrhaft gegeben ist?» (HUA II, 35).

Introducendo questa differenza tra due sensi della trascendenza e dell’immanenza – ovvero tra due modi di distinguerle – Husserl sta di fatto riassumendo gli interrogativi che hanno segnato lo sviluppo della fenomenologia dalle posizioni del 1901 al 1907. L’alternativa rimanda infatti all’evoluzione della comprensione del modo d’essere del dato fenomenologico e di quel terreno assoluto di datità che deve costituire il suo necessario punto di partenza: si tratta di stabilire se l’immanenza nella quale si muove lo sguardo del fenomenologo sia limitazione al *reell-Enthaltensein* ovvero se essa, all’opposto, comprenda anche un «cogliere l’oggettualità stessa che si intende». Vi è uno scarto radicale tra le due posizioni e tale scarto riguarda il modo d’intendere l’oggettualità della conoscenza: tale oggettualità «intesa» «non è dato trovarla materialmente come porzione» della *cogitatio*, «come qualcosa che sia realmente in essa».

Come abbiamo visto, nelle lezioni dell’inverno precedente Husserl aveva incluso l’oggetto-in-quanto-tale nella sfera della descrizione fenomenologica. Là tuttavia mancava del tutto una corrispondente riflessione su come il concetto dell’immanenza fenomenologica uscisse radicalmente trasformato da questa inclusione. Quindi Husserl ha già preso posizione rispetto a quale sia il senso corretto da attribuire alla distinzione immanenza/trascendenza prima ancora di arrivare ad esplicitare l’alternativa. Questa presa di posizione emerge poco dopo: chi suppone tacitamente che «die einzig wirklich verständliche, fraglose, absolut evidente Gegebenheit sei die des im Erkenntnisakte reell enthaltenen Momentes», scrive Husserl, commette «ein verhängnisvoller Irrtum» (HUA II, 35-36). Ma questo «errore fatale» sembra precisamente essere la situazione nella quale si trova tutta la fenomenologia del 1901, con il suo metodo di riduzione ai contenuti *reell* e anche la fenomenologia del 1903, con il suo metodo di riduzione puramente immanentista, per quanto non più riferito ad una coscienza empirica. Husserl sembra dunque aver preso definitivamente posizione, approdando ad un concetto di immanenza determinato in maniera affermativa a partire dal concetto di *Selbstgegebenheit*. Eppure gli enigmi, come stiamo per vedere, sono lunghi dall’essere risolti: essi possono essere tutti quanti riassunti nell’ovvia

domanda concernente il significato ed i limiti di questa *Selbstgegebenheit*. Il seguito delle lezioni sarà un tentativo, solo parzialmente riuscito, di determinare questo concetto<sup>390</sup>.

Il punto di partenza per articolare questa problematica si trova d'altra parte già nelle domande, tra loro intrecciate, che abbiamo visto sorgere in precedenza: in primo luogo, *come può il vissuto andare oltre se stesso?* In secondo luogo, *come può la conoscenza porre come esistente qualcosa che non è in essa direttamente e veramente dato?* Queste due domande rimandano l'una all'altra, e per ragioni essenziali. Entrambe sono, in ultima istanza, domande su che cosa sia l'intenzionalità, e corrispondono alle sue due declinazioni fondamentali: il rapporto tra il versante *reell* ed il versante *intenzionale* della coscienza ed il rapporto tra questa stessa coscienza e l'oggetto<sup>391</sup>. Esse testimoniano e riassumono la complessificazione del concetto di intenzionalità risultante dall'approfondimento del problema della teoria della conoscenza. Come vedremo, negli anni seguenti ed in particolare in *Ideen I*, saranno queste due domande ad articolare l'indagine fenomenologica nel suo complesso sotto i titoli, rispettivamente di *parallelismo noetico-noematico* e di *correlazione intenzionale*. Non soltanto: la risposta alla prima domanda (*come può il vissuto andare oltre se stesso?*) è anche la condizione per poter comprendere il significato del secondo senso della distinzione tra immanenza e trascendenza, per comprendere cioè che cosa significhi quell'«immediato e semplice guardare» che coglie «in assoluta e chiara datità l'oggettualità stessa che si intende». Cogliere tale oggettualità nell'immanenza della *Selbstgegebenheit* non significa infatti altro che mostrare come il vissuto possa andare oltre se stesso, nella misura in cui, è bene ripeterlo, l'oggettualità in questione non si trova in alcun modo nella *cogitatio* come una sua «porzione». Il seguito delle lezioni del 1907 lotterà con questo «enigma»: «denn alle mittelbare Begründung geht auf unmittelbare zurück und das Unmittelbare enthält schon das Rätsel» (HUA II, 36)<sup>392</sup>.

In altre parole, veniamo qui in chiaro della stretta relazione che lega insieme il problema del modo d'essere del dato fenomenologico, il compito generale della teoria della conoscenza e il problema specifico dell'inclusione dell'oggetto-in-quanto-tale: solamente l'inclusione di quest'ultimo può garantire la possibilità di una *Erkenntnistheorie* che oltrepassi il mero verificazionismo; ma, a sua volta, solamente una radicale ristrutturazione del modo d'intendere la datità fenomenologica e il ripensamento e allargamento del concetto di immanenza può rendere

---

<sup>390</sup> Su questa dimensione problematica e, in ultima istanza, irrisolta delle lezioni introduttive del 1907, cfr. J. HIMANKA, *Reductio in concreto. Two Readings of the Idea of Phenomenology*, in «Recherches Husserliennes», 11, 1999, pp. 51-78.

<sup>391</sup> Come si può notare, queste due domande costituiscono anche una riformulazione dei due interrogativi principali della teoria della conoscenza a partire dal corso del WS 1902/03: da una parte, quello riguardante il rapporto tra la conoscenza e i vissuti in cui essa si concretizza; dall'altra, quello concernente il rapporto della conoscenza con l'oggetto trascendente.

<sup>392</sup> «Poiché ogni fondazione mediata riporta all'immediato, e l'immediato contiene già l'enigma» (IF 82).

ammissibile l'oggetto-in-quanto-tale nei termini di «direkte Selbstgegebenheit». Come operare questo ripensamento ed allargamento dell'immanenza fenomenologica, *come* concepire la diretta autodatità del senso, che non è una componente “materiale” della *cogitatio*, Husserl ancora non lo sa. Egli, nel corso delle lezioni, manifesta in vari passaggi la sua indecisione in proposito; tuttavia, se l'enigma risiede già nell'immediato, nondimeno «das Wie ist rätselhaft, während daß absolut sicher ist» (HUA II, 36)<sup>393</sup>. Husserl non mette dunque in dubbio la necessità di includere nell'analisi l'oggetto intenzionale, ma si sta ancora interrogando su una strutturazione coerente dell'immanenza fenomenologica e su un concetto di *Selbstgegebenheit* che oltrepassi in maniera soddisfacente la limitazione al *reell-Enthaltensein*.

Chiarire l'essenza della *Selbstgegebenheit* implicherà innanzitutto di evitare la confusione tra il fenomeno puro ed il fenomeno psicologico, che costituisce l'oggetto della scienza naturale dell'anima, della psicologia<sup>394</sup>. Appunto questa rigorosa distinzione occupa la lezione terza, riprendendo temi e argomentazioni che abbiamo già analizzato nel capitolo precedente sulla scorta del «manoscritto E» e che non sarà necessario qui ripercorrere. Solamente una volta purificata dalla *Verwechslung* con la psicologia, una volta cioè adeguatamente neutralizzato il riferimento all'io empirico, ad una psiche i cui eventi sono inseriti in un nesso spazio-temporale ordinario, la *cogitatio* diviene fenomenologicamente istruttiva in vista di una *Erkenntnistheorie*. Come accennato in precedenza, il concetto di «puro fenomeno» ed il metodo della riduzione fenomenologica sorgono correlativamente in rapporto al compito di una teoria della conoscenza fenomenologica. Ed è soltanto una volta guadagnato tale «Festland von Gegebenheiten», nel «reines Bewusstsein» che possiamo anche tornare a porre le due domande fondamentali dell'intenzionalità, tra di loro strettamente intrecciate: *come può il vissuto andare oltre se stesso?* E, poi, *come può la conoscenza porre come esistente qualcosa che non è in essa direttamente dato?*

È sul terreno neutralizzato del «puro fenomeno» che si trova il primo indizio per abbozzare una risposta: le «datità assolute» possono riferirsi a realtà obbiettive, e questo «riferirsi» è un certo carattere che “inabita” in esse<sup>395</sup>: è la loro componente di *senso*, aggiungiamo, responsabile del riferimento del vissuto ad una oggettualità. Precisamente a questo livello le due domande sono

---

<sup>393</sup> E già in precedenza, quando si era trattato di introdurre il concetto di *cogitatio*, Husserl aveva precisato, a proposito di questo peculiare «essente» dato nella «datità assoluta»: «Ich kann zwar überlegen, was das für ein Sein ist und wie diese Seinsweise sich zu anderen verhält, ich kann ferner überlegen, was hier Gegebenheit besagt, und kann, weiter Reflexion ühend, mir das Schauen selbst zum Schauen bringen, in dem sich diese Gegebenheit, bzw. Diese Seinsweise konstituiert. Aber ich bewege mich dabei fortgesetzt auf absolutem Grund, nämlich: diese Wahrnehmung ist und bleibt solange sie dauert ein Absolutes, ein Dies-da [...]» (HUA II, 31).

<sup>394</sup> «Zwischen dem reinen Phänomen im Sinne der Phänomenologie und dem psychologischen Phänomen, dem Objekt der naturwissenschaftlichen Psychologie» (HUA II, 44).

<sup>395</sup> «[...] sich auf objektive Wirklichkeit beziehen [...] das Sich-Beziehen irgendein Charakter in ihnen [...] ist» (HUA II, 45).

intrecciate: si tratta di chiarire, nella seconda domanda, una «oggettualità» il cui «essere [...] non mi è dato, ed è appunto in questione come tale oggettualità possa nonostante ciò esser posta e quale senso abbia o debba avere, perché una tale posizione sia possibile» (IF, 95)<sup>396</sup>. Ma il filo conduttore per la soluzione della seconda domanda potrà trovarsi solamente nella «pura coscienza», dal momento che il riferimento all'elemento trascendente, seppure viene messo in questione l'essere di quest'ultimo, è nondimeno qualcosa che può essere colto guardando al puro fenomeno. Sembra dunque che ciò che conta sia proprio una «scienza assoluta delle *cogitationes*», perché il «riferirsi-ad-un-elemento-trascendente» è un *carattere intrinseco del fenomeno*<sup>397</sup>.

Ciò significa: *non soltanto le due domande fondamentali dell'intenzionalità concernono il senso come elemento responsabile del riferimento oggettuale, ma la soluzione di esse deve dipendere dalla comprensione della maniera come il riferimento oggettuale è incluso nella Selbstgegebenheit*. In altre parole, solamente chiarendo come il vissuto possa andare oltre se stesso, e cioè come esso possa contenere qualcosa come un riferimento oggettuale (che tuttavia non sia una porzione effettiva di esso), soltanto così io posso anche iniziare a chiarire come la conoscenza possa porre una oggettualità trascendente:

Wo sonst könnte ich, da ich die Vorgegebenheit des gemeinten Transzendenten streichen muß, nicht nur den Sinn dieses über sich hinaus Meinens, sondern mit dem Sinn auch seine mögliche Geltung, oder den Sinn von Geltung studieren, als eben da, wo dieser Sinn absolut gegeben ist und wo im reinen Phänomen der Beziehung, Bestätigung, Rechtfertigung der Sinn der Geltung seinerseits zur absoluten Gegebenheit kommt? (HUA II, 46-47)<sup>398</sup>

Il compito primario della fenomenologia, della scienza delle *cogitationes* assolute o dei fenomeni puri è dunque quello di rendere conto del «fenomeno puro del riferimento»: solo infatti a partire dalla comprensione del riferimento e della sua validità sarà possibile anche rispondere alla domanda intorno alla *Triftigkeit* della conoscenza. Con queste considerazioni non siamo tuttavia ancora giunti ad un chiarimento dirimente intorno allo statuto della *Selbstgegebenheit*, e

---

<sup>396</sup> «Ich muß sie immanent und rein schauend im reinen Phänomen, im "reinen Bewußtsein" studieren: ihre Transzendenz ist ja fraglich; das Sein der Gegenständlichkeit, auf die sie sich, wofern sie transzendent ist, bezieht, ist mir nicht gegeben und in Frage ist gerade, wie sie trotzdem gesetzt werden kann und welchen Sinn sie, wenn solche Setzung möglich sein soll, hat und haben darf» (HUA II, 46).

<sup>397</sup> «Hat diese Beziehung auf Transzendenten, wenn ich dessen Sein auch ihrer Triftigkeit nach in Frage stelle, doch etwas im reinen Phänomen Faßbares [...] fast scheint es, als käme es nur auf eine Wissenschaft von den absoluten *cogitationes* an [...] das Sich-auf-Transzendenten-beziehen, es in dieser oder jener Weise meinen, ist doch ein innerer Charakter des Phänomens» (HUA II, 46).

<sup>398</sup> «Una volta cancellata la pre-datità del trascendente intenzionato, dove altrimenti potrei studiare non solo il senso di questo intenzionare oltre sé, ma, col senso, anche la sua possibile validità, ovvero il senso della validità, se non là dove questo senso è dato assolutamente, e dove, nel fenomeno puro del riferimento, della conferma e della giustificazione, il senso della validità perviene da parte sua ad assoluta datità?» (IF, 99).

dunque nemmeno riguardo al modo come il vissuto vada oltre se stesso. In altri termini, non è ancora chiaro come debba essere intesa questa «datità dell'intenzionare» che rappresenta il filo conduttore dei problemi gnoseologici. Possiamo certo supporre che essa implichi il superamento dell'immanenza effettiva, andando al di là delle componenti *reell* del vissuto: ma *in che modo intendere questo «andare-al-di-là» in termini di datità assoluta, come un aspetto evidente del fenomeno puro?* È d'altra parte proprio la struttura del fenomeno puro ciò che, a dispetto dell'introduzione del metodo fenomenologico-riduttivo, resta ancora fundamentalmente non chiarito. Certo, la riduzione permette di distinguere rigorosamente tale fenomeno puro dal fenomeno psichico che costituisce l'oggetto della scienza naturale della psiche, ma come caratterizzare positivamente il versante propriamente *intenzionale* della coscienza così purificata?

È particolarmente notevole come questi interrogativi si ripresentino costantemente nel corso delle lezioni ed esplodano in particolare nella Quinta, dalla quale ci si aspetterebbe un ruolo risolutore, e che appare invece quella dal contenuto più problematico. Ciò non è d'altra parte casuale se si considera il fatto che solamente la quinta lezione affronta e tenta di integrare coerentemente, nel concetto di *Selbstgegebenheit*, gli sviluppi della fenomenologia della coscienza interna del tempo e della fenomenologia delle presentificazioni intuitive del 1904/05, che noi abbiamo presentato nel capitolo precedente. Tali sviluppi si trovano intrecciati con il problema della costituzione della «essenza singolare», vale a dire del *Dies-da* come «essenza concreta» del quale Husserl parlava già nel «manoscritto E». *Soltanto tramite quest'ultimo concetto diviene anche possibile comprendere la struttura del fenomeno puro.*

L'analisi della temporalità fenomenologica diviene indispensabile per comprendere il modo del darsi del contenuto oggettuale e rivela al contempo l'irriducibilità di tale contenuto ad una porzione "materiale" del vissuto, infatti «das Erlebnis, das wir jetzt erleben, wird uns in der unmittelbaren Reflexion gegenständlich, und es stellt sich in ihm immerfort dasselbe Gegenständliche dar». Impiegando il celebre esempio del *Ton*, Husserl arriva quindi ad indicare l'irriducibilità del vissuto alla mera *cogitatio* attuale-puntuale: poiché «der Ton nicht aufhört, sondern dauert und während seiner Dauer sich inhaltlich als derselbe oder inhaltlich als *sich* verändernd darstellt» è possibile «mit Evidenz zu fassen» che «das Schauen über den reinen Jetztpunkt hinausreicht» sicché «das Gegenständliche ist kein reelles Stück des Phänomens, in seiner Zeitlichkeit hat es etwas, was sich im Phänomen gar nicht finden und darin auflösen läßt, und doch konstituiert es sich im Phänomen», anzi «es stellt sich darin dar und ist darin als „seiend“ evident gegeben» (HUA II, 67-68)<sup>399</sup>. La ritenzione è dunque, come abbiamo già visto nel capitolo

---

<sup>399</sup> «Il vissuto, che ora viviamo, ci diviene immediatamente oggettuale nella riflessione ed espone in sé lo stesso elemento oggettuale in maniera continuativa [...]. Il suo non cessa, piuttosto dura, e nel corso della sua durata si esibisce come lo stesso o come contenutisticamente variantesi [...]. Il vedere si estende al di là del mero punto-adesso [...]. L'elemento oggettuale non è una porzione effettiva del fenomeno, nella



precedente, condizione di possibilità, al contempo, di una «riflessione immediata» e di una «costituzione immanente» dell'oggettualità, del «contenuto oggettuale», la cui stessità attraversa i singoli adombramenti prospettici pur restando irriducibile a ciascuno di essi. Si chiariscono così le condizioni di possibilità dell'inclusione dell'oggetto-in-quanto-tale all'interno della sfera del fenomenologicamente descrivibile. Questo «contenuto oggettuale» è qui appunto quell'«oggetto-in-quanto-tale» che Husserl introduce nelle sue descrizioni a partire dall'inverno precedente.

Comprendere lo statuto di questo oggetto-in-quanto-tale, e in particolare in che senso Husserl possa definirlo come un «“essente”» implicherà però il riferimento alla problematica delle presentificazioni intuitive. La peculiare idealità che caratterizza questo contenuto oggettuale in quanto «essenza concreta» o «singolare», implica infatti il raffronto tra la percezione e le modalità intuitive di ripresentificazione, con particolare attenzione alla fantasia: «das Wesen [...] ist selbst gegeben, ebensowohl dann, wenn die ideierende Abstraktion sich auf Grund einer Wahrnehmung vollzieht oder auf Grund einer Phantasievergegenwärtigung, und die wirkliche und modifizierte Existenzsetzung ist beiderseits irrelevant» (HUA II, 68)<sup>400</sup>. È evidente il riferimento a quel «nuovo concetto di *Erscheinung*» che Husserl aveva isolato nel § 85 delle lezioni sulla fantasia e la coscienza di immagine: abbiamo qui a che vedere con una «manifestazione» rispetto alla quale la credenza relativa all'essere o al non-essere è *irrelevante*. E appunto approfondendo questo concetto Husserl esplicita quanto ci è già divenuto familiare nel capitolo precedente:

Eine phantasierte Farbe ist keine Gegebenheit im Sinne einer Empfindungsfarbe. Wir unterscheiden die phantasierte Farbe von einem Erlebnis des Phantasierens dieser Farbe. Das Mirvorschweben der Farbe (um es roh auszudrücken) ist ein Jetzt, ist eine jetzt seiende *cogitatio*, die Farbe aber selbst ist keine jetzt seiende Farbe, sie ist nicht empfunden. Andererseits in gewisser Weise gegeben ist sie doch, sie steht mir ja vor Augen. [...] Ein reeller Teil des Phantasieerlebnisses ist sie aber trotzdem nicht, sie ist nicht gegenwärtige sondern vergegenwärtigte Farbe, sie steht gleichsam vor Augen aber nicht als reelle Gegenwart. Aber bei alledem ist sie erschaut und als erschaut ist sie in gewissem Sinne gegeben. Ich setze sie damit nicht als physische oder psychische Existenz, ich setze sie auch nicht als Existenz im Sinne einer echten *cogitatio*; denn diese ist ein reelles Jetzt, eine Gegebenheit, die mit Evidenz als Jetztgegebenheit charakterisiert

---

sua temporalità esso ha qualcosa che non si trova nel fenomeno e nondimeno è passibile di essere risolto in esso e certo *si costituisce in esso* [...] si esibisce in esso ed è in esso dato in maniera evidente come “essente”» (IF, 123; tr. mod.; c.n.).

<sup>400</sup> «L'essenza [...] è data in se stessa allora, tanto quando l'astrazione è operata sulla base della percezione, quanto quando è operata sulla base di una *presentificazione di fantasia*, e la *posizione di esistenza* reale oppure modificata è, nei due casi, *irrelevante*» (IF, 125).

ist. Daß die Phantasiefarbe in dem einen und anderen Sinn nicht gegeben ist, besagt doch nicht, daß sie es in keinem Sinne ist. Sie erscheint und erscheint selbst [...]. (HUA II, 69-70)<sup>401</sup>

Sulla base di questo apparire è possibile formulare giudizi, giudizi propriamente fenomenologici, nei quali si giudica sull'essenza individuale e non sull'esistenza, e appunto *in ragione di questo*, anche il giudizio generale d'essenza è indipendente dalla differenza tra percezione e fantasia<sup>402</sup>. L'immaginazione dunque nella considerazione d'essenza, non solo funge come la percezione, ma sembra anche contenere in se stessa datità singolari, e precisamente come datità evidenti. Con questa fondamentale considerazione siamo dunque pervenuti al concetto di «essenza singolare» ricercato: nell'immaginazione, e anche nella percezione, si costituisce il contenuto intuitivo nel senso di un'«essenza individuale». Tale concetto si precisa anche, nei termini di un'«essenza intuitiva o concreta», nel senso che essa attraversa, come elemento comune, differenti modalità intuitive, ovvero che il suo nucleo intuitivo è irriducibile ad una modalità determinata dell'intuire: «Wahrnehmung setzt Existenz, hat aber auch eine Essenz, der als existierend gesetzte Inhalt kann derselbe sein in der Vergegenwärtigung» (HUA II, 69).

Ecco dunque il terreno sul qual rispondere alla prima domanda fondamentale dell'intenzionalità: esempi fenomenologicamente descrivibili, nei quali *il vissuto va oltre se stesso*, esibisce cioè un radicale oltrepassamento delle sue componenti meramente effettive (*reell*), dando luogo a *manifestazioni che hanno il carattere dell'irreell*:

---

<sup>401</sup> «Un colore immaginato non è una datità nel senso di un colore nella sensazione. Noi distinguiamo il colore immaginato dal vissuto di immaginazione di questo colore. L'aleggiarmi davanti del colore [...] è un adesso, è una *cogitatio* esistente adesso, ma il colore stesso non è colore che esiste adesso, non è sensazione. D'altra parte, dato in certo modo esso lo è pure, è pur vero che mi sta dinanzi agli occhi. [...] Eppure esso non è una parte materiale del vissuto di immaginazione, non è un colore presente ma solo presentificato, sta per così dire davanti agli occhi, ma non come una presenza materiale. Ma con tutto ciò esso è oggetto di sguardo e come tale è in certo senso dato. Io non lo pongo quindi come esistenza fisica o psichica, non lo pongo neppure come esistenza nel senso di una schietta? *Cogitatio*; questa è infatti un adesso materiale, una datità che è caratterizzata in tutta evidenza come una datità-adesso. Che il colore immaginato non sia dato nell'uno o nell'altro di questi sensi non significa tuttavia che non sia dato in nessun senso. Esso appare, e appare direttamente [...]» (IF, 126-127).

<sup>402</sup> «Über die individuelle Essenz [...] und nicht über die Existenz [...] von dem Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasie unabhängig» (HUA II, 69). Ciò apre prospettive illuminanti sul concetto di *Wesen* e sul metodo del *Wesensschau*. Husserl sta di fatto asserendo che il concetto di essenza individuale, singolarità ideale o essenza concreta è la condizione e non il risultato della generalizzazione che rende possibile il coglimento dell'essenza generale. In altre parole, il concetto di senso, che come vedremo è innanzitutto appunto l'idea di un'essenza concreta, di una singolarità ideale, o «essenza «intuitiva»», precede e fonda la possibilità di cogliere essenze generali. Per questa ragione, ma questa è una consapevolezza che emergerà solo relativamente tardi, l'analisi delle modalità della coscienza intuitiva e in particolare la problematica distinzione tra presentificazione e presentazione, deve necessariamente precedere, almeno dal punto di vista della scansione teoretica rigorosa, qualsiasi distinzione tra le scienze di fatto e le scienze d'essenza, che altrimenti appare calata dall'alto ed in ultima istanza difficilmente giustificabile. Questa d'altra parte è la critica che, a sedici anni di distanza, Husserl stesso rivolgerà all'ordine d'esposizione delle sue *Ideen I*.

Aber nun zeigt es sich, daß pure Sein der *cogitatio* in genauer Betrachtung sich gar nicht als so einfache Sache darstellt, es zeigte sich, daß sich schon in der cartesianischen Sphäre verschiedene Gegenständlichkeiten “konstituieren” und das Konstituieren sagt, daß immanente Gegebenheiten nicht, wie es zuerst scheint, im Bewußtsein so wie in einer Schachtel einfach sind, sondern daß sie sich jeweils in so etwas wie “Erscheinungen” darstellen, in Erscheinungen, die nicht selbst die Gegenstände sind und die Gegenstände reell enthalten, Erscheinungen, die in ihrem wechselnden und sehr merkwürdigen Bau die Gegenstände für das Ich gewissermaßen schaffen, sofern gerade Erscheinungen solcher Artung und Bildung dazu gehören, damit das vorliegt, was da “Gegebenheit” heißt. (HUA II, 71)<sup>403</sup>

*In questi tormentati passaggi Husserl sta dunque veramente aprendo, tramite radicale revisione del concetto di datità, uno spazio per il senso, per l’oggetto-in-quanto-tale o oggetto intenzionale, all’interno del campo del fenomenologicamente descrivibile. Tutto ciò non avviene certo pacificamente, ma attraverso ripensamenti e sempre nuove esitazioni «sembrava sulle prime di avere», nella cogitatio, «un solido terreno, puro essere e nient’altro. Qui non ci sarebbe che da prendere e guardare», ora invece «sembriamo precipitare in un bel maelstrom» (IF, 128; HUA II, 70-71). Si domanderà infatti «ma non sono tutti questi puri miracoli?» e «dove comincia questo costituire-oggettualità e dove finisce? Si danno realmente dei limiti?». Ma la sempre rinnovata interrogazione finisce per riconoscere la paradossale datità di un «senso della manifestazione (Sinn der Erscheinung)»<sup>404</sup>.*

---

<sup>403</sup> «[...] si rivela che il puro essere della *cogitatio* non si presenta affatto, a una più precisa considerazione, come una cosa tanto semplice, si rivela che già nella sfera cartesiana si “costituiscono” oggettualità diverse; e il costituire significa che le datità immanenti non sono, come sembra a prima vista, semplicemente nella coscienza come in una scatola, ma che si presentano di volta in volta in qualcosa come delle “apparenze”, in apparenze che non sono esse stesse gli oggetti e non li contengono materialmente, in apparenze che nella loro mutevole e molto sorprendente costruzione in certa misura fanno gli oggetti per l’io, per quel tanto appunto che si richiedono apparenze di tal natura e conformazione perché si abbia ciò che in questo contesto si chiama “datità”». (IF, 128)

<sup>404</sup> Si prenda ad esempio questa tormentata pagina, notando innanzitutto che essa si fonda ancora una volta su un confronto tra la presentazione e la presentificazione intuitiva: «In der Wahrnehmung eines äußeren Dinges heißt eben das Ding, sagen wir ein vor Augen stehendes Haus, wahrgenommen. Dieses Haus ist eine Transzendenz und verfällt der Existenz nach der phänomenologischen Reduktion. Wirklich evident gegeben ist das Hauserscheinen, diese *cogitatio*, im Flusse des Bewußtseins auftauchend und verfließend. In diesem Hausphänomen finden wir ein Rotphänomen, ein Ausdehnungsphänomen usw. Das sind evidente Gegebenheiten. Ist es aber nicht auch evident, daß in dem Hausphänomen eben ein Haus erscheint, um dessentwillen es eben eine Haus-wahrnehmung heißt; und ein Haus nicht nur überhaupt, sondern gerade dieses Haus, so und so bestimmt und in solcher Bestimmtheit erscheinend. Kann ich nicht evident urteilend sagen: erscheinungsmäßig oder im Sinn dieser Wahrnehmung ist das Haus so und so, ein Ziegelbau. mit Schieferdach usw.? Und wenn ich eine Fiktion in der Phantasie vollziehe, derart daß mir etwa ein Ritter St. Georg vorschwebt ein Drachenungetier tötend, ist es nicht evident, daß das Phantasiephänomen eben St. Georg, und zwar diesen da, „der“ so und so zu beschreiben „ist“, vorstellt; und zwar jetzt diese „Transzendenz“. Kann ich nicht mit Evidenz hier urteilen, nicht über den reellen Inhalt der Phantasieerscheinung, sondern über den erscheinenden Dinggegenstand? Freilich nur eine Seite des Gegenstandes und bald diese und jene Seite, fällt in den Rahmen der eigentlichen Vergegenwärtigung, aber wie immer, evident ist es doch, daß dieser Gegenstand Ritter St. Georg usw. im Sinne der Erscheinung liegt

La risoluzione definitiva sembra presa giusto all'indomani della stesura di queste lezioni, e precisamente il 2 maggio 1907, allorché Husserl scrive il *Gedankengang* delle lezioni stesse, da accludere per una eventuale futura pubblicazione. Come spesso avviene, il compito riassuntivo diviene invece occasione per riformulazioni che aggiungono qualcosa di decisivo al testo principale. La limitazione all'immanenza *reell* è qui definitivamente bollata come un «pregiudizio», del quale ci si libera notando che «auch nach phänomenologischer Reduktion, sich Erscheinung und Erscheinendes gegenübersetzen und sich gegenübersetzen in mitten der reinen Gegebenheit, also der echten Immanenz» (HUA II, 11)<sup>405</sup>. Questa distinzione tra l'*Erscheinen* e *das Erscheidende* non appare qui minimamente dubitabile, ed è anzi definitoria per l'idea stessa di immanenza fenomenologica

Das Phänomen der Tonwahrnehmung, und zwar der evidenten und reduzierten, fordert innerhalb der Immanenz eine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Erscheinendem. Also zwei absolute Gegebenheiten haben wir, die Gegebenheit des Erscheinens und die Gegebenheit des Gegenstandes, und der Gegenstand ist innerhalb dieser Immanenz nicht in dem reellen Sinne immanent, er ist nicht Stück der Erscheinung: nämlich die vergangeneu Phasen der Tondauer sind jetzt noch gegenständlich und doch nicht reell im Jetztpunkt der Erscheinung enthalten. (HUA II, 11)<sup>406</sup>

---

und sich in ihr erscheinungsmäßig „als Gegebenheit“ bekundet» (HUA II, 72). [«Nella percezione d'una cosa del mondo esterno, la cosa, diciamo una casa che ci sta davanti agli occhi, si dice appunto percepita. Questa casa è una trascendenza e in rapporto alla sua esistenza è soggetta a riduzione fenomenologica. In modo realmente evidente è dato l'apparire-della-casa, questa *cogitatio*, che emerge e scompare nel flusso della coscienza. In questo fenomeno di casa troviamo un fenomeno di rosso, un fenomeno di estensione, e così via. Queste sono datità evidenti. Ma non è anche evidente che nel fenomeno della casa appare appunto una casa, e che per questo esso si chiama appunto percezione-di-casa? E – e di una casa non solo in generale, ma appunto di questa casa, così e così determinata, e in tale determinatezza mostrantesi. Non posso dire, giudicando con evidenza: “Conformemente all'apparenza, o nel senso di questa percezione, la casa è così e così, una costruzione di mattoni, con il tetto di ardesia, e così via”? E se fingo qualcosa nell'immaginazione, così da avere dinanzi agli occhi – poniamo – un San Giorgio a cavallo che uccide un mostro dalla forma di drago, non è evidente che il fenomeno d'immaginazione rappresenta appunto San Giorgio, e proprio questo qui, che si descrive così e così – anzi, in questo caso, questa “trascendenza”? Non posso giudicare con evidenza, non semplicemente sul contenuto materiale dell'apparenza immaginativa, ma sull'oggetto cosale che appare? Certamente solo un lato dell'oggetto, ora questo ora quello, cade nel quadro della presentificazione vera e propria, ma comunque sia, è pur evidente che questo oggetto “San Giorgio a cavallo ecc.” sta nel senso dell'apparenza, e in questa si rivela “come datità” conformemente all'apparenza» (IF, 132)].

<sup>405</sup> «Anche in seguito a riduzione fenomenologica, si contrappongono l'apparenza e ciò che appare, e si contrappongono nel bel mezzo della pura datità, e quindi dell'autentica immanenza» (IF, 50).

<sup>406</sup> «Il fenomeno della percezione di suono evidente e ridotta, richiede all'interno dell'immanenza una distinzione tra l'apparire e ciò che appare. Abbiamo dunque due datità assolute, la datità dell'apparire e la datità dell'oggetto, e l'oggetto, all'interno di questa immanenza, non è immanente nel senso materiale, non è una porzione [*Stück*] dell'apparire: le fasi passate della durata di suono sono infatti ancora adesso oggettuali, e tuttavia non materialmente contenute nell'adesso dell'apparire» (IF, 50).

Al di fuori di questa differenza *implicata* nell'immanenza fenomenologica tra l'apparire e ciò che appare è impossibile comprendere lo stesso concetto di *Selbstgegebenheit*:

Und nun wie anders erweist sich das Schauen der Sachen bei näherer Analyse. Mag man unter dem Titel Aufmerksamkeit das an sich unbeschreibliche und unterschiedslose Schauen noch festhalten, so zeigt es sich doch, daß es eigentlich gar keinen Sinn hat von Sachen zu sprechen, die einfach da sind und eben nur geschaut werden brauchen, sondern dieses "einfach dasein" das sind gewisse Erlebnisse von spezifischer und wechselnder Struktur, als da ist Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung, Prädikation u.s.w., und in ihnen sind nicht die Sachen etwa wie in einer Hülse oder einem Gefäß, sondern in ihnen konstituieren sich die Sachen, die reell in ihnen gar nicht zu finden sind. "Gegebensein der Sachen", das ist sich so und so in solchen Phänomenen darstellen [...]. (HUA II, 12)<sup>407</sup>

Detto in altri termini, il carattere decisivo e realmente definitorio della *Selbstgegebenheit* fenomenologica (tenendo presente che dalla definizione di quest'ultima deve altresì discendere la comprensione dell'immanenza "autentica") è la distinzione, intrinseca alla datità stessa, tra l'apparire e ciò che in essa appare, tra la componente meramente effettiva e la componente *irreell*, intenzionale del vissuto stesso trattato come fenomeno puro. Queste due componenti sono "componenti" in senso completamente diverso l'una dall'altra. Ma, ciò che è più importante, questa distinzione è una *distinzione unilaterale*: si tratta di una *distinzione che, mentre distingue, rivela l'inseparabilità di ciò che distingue*. Come Husserl scrive subito dopo, infatti: «sind nicht etwa die Sachen dann noch einmal für sich selbst da und "schicken in das Bewußtsein ihre Repräsentanten hinein"», al contrario, «die Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben; sie sind oder gelten von der Erscheinung zwar als individuell abtrennbar, sofern es nicht auf diese einzelne Erscheinung (Gegebenheitsbewußtsein) ankommt, aber essentiell, dem Wesen nach, unabtrennbar» (HUA II, 12)<sup>408</sup>.

*Le cose sono, essenzialmente, secondo essenza, inseparabili dalla manifestazione*. Soltanto questa precisazione chiarisce in maniera dirimente il significato dell'inclusione dell'oggetto-in-

---

<sup>407</sup> «Quanto diverso risulta, a un'analisi più precisa, il guardare le cose! Si mantenga pure, sotto il nome di attenzione, l'indescrivibile guardare privo di differenziazioni: si rivela comunque che non ha propriamente nessun senso parlare di cose che siano semplicemente lì, e richiedano solo di essere osservate; si rivela al contrario che questo "semplice esser lì" è certi vissuti di struttura specificata e variabile, quali percezioni, fantasia, ricordo, predicazione, e così via; e che in essi le cose non sono – diciamo – come in un guscio o in un vaso, ma vi si costituiscono, e non è affatto dato ritrovarvele materialmente. L'esser-dato delle cose vuol dire il loro presentarsi [*sich-darstellen*] così e così in quei fenomeni [...].» (IF, 51).

<sup>408</sup> «Non è che le cose siano per se stesse e poi "spediscono i loro rappresentanti all'interno della coscienza" [...] le cose sono, e sono date direttamente, e lo sono nell'apparenza e in virtù dell'apparenza; esse sono o valgono sì come separabili individualmente dall'apparenza, per quel tanto che questa o quella singola apparenza (coscienza di datità) non è rilevante, ma essenzialmente, secondo l'essenza, ne sono inseparabili» (IF, 51).

quanto-tale nella sfera dell'immanenza fenomenologica, poiché essa ci riporta alla legge fondamentale del senso, quella che già nelle LU determinava da parte a parte la peculiarità della sfera del significato linguistico: *l'inseparabilità tra il riferimento oggettuale e il modo determinato del riferimento oggettuale*. Essa viene qui calata, alla luce dei risultati del corso del 1904/05, nel cuore della dimensione intuitiva stessa, e diviene il filo conduttore per la soluzione del problema fondamentale della teoria della conoscenza. Essa si ritraduce nell'inseparabilità tra l'*Erscheinen* e l'*Erscheinendes-als-solches*. Possiamo anzi dire che soltanto a questo punto, nel maggio 1907, Husserl ha realmente incluso il *senso* all'interno della sfera della descrizione fenomenologica, poiché con queste affermazioni contenute nel *Gedankengang* egli trae anche le necessarie conclusioni rispetto alla radicale ristrutturazione del significato del compito fenomenologico ingenerate da questa inclusione:

Das sind also die Probleme der Gegebenheit, die Probleme der Konstitution von Gegenständlichkeiten jeder Art in der Erkenntnis. Die Phänomenologie der Erkenntnis ist Wissenschaft von den Erkenntnisphänomenen in dem doppelten Sinn, von den Erkenntnissen als Erscheinungen, Darstellungen, Bewußtseinsakten, in denen sich diese und jene Gegenständlichkeiten darstellen, bewußt werden, passiv oder aktiv, und andererseits von diesen Gegenständlichkeiten selbst als sich so darstellenden. Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. *Fainòmenon* heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist). (HUA II, 14)<sup>409</sup>

Le conclusioni del *Gedankengang* costituiscono dunque, ben più che un punto d'approdo, un punto di partenza nuovo e radicale. Si tratterà ora per Husserl di indagare la datità, pur sempre ancora enigmatica e paradossale, del senso come «essenza singolare» e «intuitiva», cioè dell'oggetto-in-quanto-tale, del manifestantesi-in-quanto-tale, di articolare le diverse modalità che permettono di accedere a questo peculiare oggetto intenzionale, di indagare le ricadute che la sua inclusione ingenera nella sfera della fenomenologia del significato e del giudizio. Ma soprattutto, di legare insieme queste indagini disparate nel compito complessivo di una

---

<sup>409</sup> «Questi sono dunque i problemi della datità, i problemi della costituzione di oggettualità di ogni specie nella conoscenza. La fenomenologia della conoscenza è scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli (attivamente o passivamente); e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto tali forme si presentano. La parola fenomeno ha un doppio senso per via della essenziale correlazione fra l'apparire e ciò che appare. *Fainòmenon* vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno soggettivo (se è permessa questa espressione che si presta ad essere fraintesa in modo grossolanamente psicologico)» (IF, 53).

*Vernunftkritik*, il che implica anche una riflessione radicale sul senso della fenomenologia stessa, sul significato teoretico da attribuire a questo nuovo concetto di *sensu*: appunto da questa comprensione, come vedremo in seguito, dovrà anche scaturire un nuovo idealismo trascendentale.

### **3.3 La «difficile ricerca analitica» del 1907/08: variazione posizionale, espressioni equivalenti, variazione modale. Il senso come oggetto di uno specifico *Sehen***

Il corso del 1906/07, insieme con gli sviluppi portati avanti nelle lezioni su «cosa e spazio» del SS 1907 dovevano essere oggetto di una monumentale pubblicazione nella quale la fenomenologia avrebbe dovuto rivelarsi come disciplina fondamentale di una nuova *Vernunftkritik*, condotta nello spirito di Kant, ma realizzata con i nuovi strumenti garantiti dalla riduzione e dalla inclusione nell'analisi dell'oggetto intenzionale, che doveva rendere la fenomenologia capace di affrontare il problema dell'oggetto fisico-spaziale: l'«enigma della trascendenza»<sup>410</sup>. Il lavoro di rielaborazione delle lezioni per la pubblicazione fu però bruscamente interrotto da Husserl nell'estate del 1907, per dedicarsi ad una «difficile ricerca analitica», cosicché all'inizio del semestre invernale successivo egli si trova impegnato con il «problema del significato e del giudizio analitico»<sup>411</sup>. Comprendere in maniera adeguata in che cosa consista questa «ricerca analitica» è della massima importanza, perché essa è immediatamente connessa, da un lato, con l'inclusione dell'oggetto intenzionale nella descrizione fenomenologica dell'anno precedente, dall'altro, con lo sviluppo del nuovo concetto «ontico-fenomenologico» di *Bedeutung* nel corso del SS 1908, con il quale, come vedremo, si può dire che Husserl abbia finalmente realizzato il proposito, espresso quattro anni prima, di «uscire dall'ordine di idee delle *Logische Untersuchungen*»<sup>412</sup>. Prima dunque di addentrarci nell'analisi del nuovo concetto di *Bedeutung* sarà necessario comprendere il percorso della «ricerca analitica» che lo ha preceduto, la cui portata si estende dalla fine dell'estate del 1907 alla prima parte del 1908.

In questa estensione di tempo risultano particolarmente significativi due frammenti inseriti originariamente da Husserl nel *Konvolut* “*Über Urteilstheorie*”, che in seguito venne scorporato<sup>413</sup>. Questi manoscritti di ricerca, inclusi dalla curatrice come *Beilage* al volume XXVI dell'*Husserliana*, esibiscono la continuità tra le lezioni introduttive del 1907 ed il corso del 1908

---

<sup>410</sup> Cfr. V. COSTA, «Introduzione», in CS, cit., pp. XV-XLV.

<sup>411</sup> Cfr. U. MELLE, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XXIV, pp. XIV-XVI; U. PANZER, *Einleitung der Herausgeberin*, in HUA XXVI, p. XII. Testimonianze di questo brusco spostamento di interessi si ritrovano nella lettera a Conrad del 15 ottobre 1907 e nella annotazione privata dello stesso periodo pubblicata in HUA XXIV come *Beilage B IX*, p. 447.

<sup>412</sup> Lettera a Daubert 17 novembre 1904 (DOK. III/2, 41).

<sup>413</sup> Cfr. HUA XXVI, pp. 223-225.

e sono un'ulteriore conferma del continuo oscillare dell'indagine di Husserl tra la prospettiva intuitiva e la prospettiva logica, nonché del tentativo sempre rinnovato di pensare nel concetto di *Sinn* l'elemento di snodo e di passaggio tra queste due prospettive. *La portata di questi testi, generalmente ignorati, è invece decisiva per comprendere lo sviluppo del pensiero di Husserl, nella misura in cui espongono in maniera sintetica i diversi metodi di variazione che Husserl impiega per isolare l'elemento del senso e articolano il rapporto tra il concetto di Sinn desunto dalla teoria dell'esperienza ed il concetto di Sinn proprio della teoria del significato.*

Il primo frammento (HUA XXVI, 155-160) risale certamente all'ottobre 1907 ed è preceduto da alcune «riflessioni introduttive» che recano a margine l'annotazione «analytische Urteile» integrata da Edith Stein con «als Auseinanderlegung verworrener Bedeutungen» (HUA XXVI, 251). Queste riflessioni introduttive sono solo apparentemente poco attinenti al contenuto del testo che segue; al contrario, paiono contenere la chiave per comprendere che cosa Husserl cercasse nella sua «ricerca analitica»: si tratta per Husserl di «immergersi» nel problema del senso. Il testo comincia dicendo «ich vertiefe mich in den “Sinn” von Gold ist gelb». L'oggetto delle «difficili ricerche analitiche» è dunque il concetto di *Sinn* ed il punto di partenza è costituito da un esempio desunto dalla recensione di Frege<sup>414</sup> che risale a tredici anni prima: la medesima curva può essere rappresentata in maniere diverse, eventualmente confuse, tramite rappresentazioni generali, ma l'identità dell'oggetto matematico inteso resta ferma a dispetto delle diverse modalità della definizione. Il carattere confuso della rappresentazione è irrilevante in rapporto alla validità del pensiero analitico. Il rappresentare e il giudicare analitici sono indifferenti rispetto al grado di chiarezza delle espressioni corrispondenti. Come nel caso di un'espressione aritmetica, l'eventuale esplicazione e chiarificazione è una possibilità che resta aperta, ma non è indispensabile alla comprensione analitica in senso proprio.

Questi esempi vengono poi accostati al problema del «“quadrato rotondo”». Un tale “oggetto” “non è” affatto “rotondo” e, nella sua esplicitazione analitica, implica altri simili controsensi (*Unsinne*). Nondimeno, esso può essere preso in analisi, e può appunto essere esplicitato seguendo ed enucleando tali controsensi: «Ich kann analytisch urteilen, urteilen, was darin liegt, und kann dabei sehen, daß es darin liegt. Aber das heißt nichts anderes und ist nichts anderes als zu urteilen im analytischen „Voraussetzen“» (HUA XXVI, 251). Appare qui evidente la ripresa di argomentazioni già impiegate da Bolzano e da Twardowski, volte a distinguere rigorosamente il senso (o il contenuto) dall'oggetto. Ad essere “dato” non è lo stato di cose in

---

<sup>414</sup> «Eine Kurve 2. Ordnung: verworrene Vorstellung von einer Kurve (ein Zug auf dem Papier schwebt mir als irreelle Strecke vor), die irgend in bekannter Weise definiert ist (Ellipsen, Kreise gehören dazu) und eine Kurve 2. Klasse, so etwas mit Tangenten, anders definiert. Die beiden sind „dieselben“. Die Vorstellungen von C und C' sind verworren, es sind allgemeine Vorstellungen, aber ich meine mit ihnen Identisches, die C sind dieselben Kurven wie die C'» (HUA XXVI, 251).



quanto creduto; eppure «qualcosa è dato», nella misura in cui è appunto possibile esplicitare il contenuto corrispondente dal punto di vista della «pura forma» cioè nella «identità della materia» (termine quest'ultimo che va inteso con riferimento alla «materia d'atto» delle LU e al concetto bolzaniano di *Urteilsstoff*). Il «pensiero analitico» diventa così uno dei punti d'accesso alla sfera del senso:

Zu beachten ist dabei: ich kann sehr wohl Setzungen der Materie vollziehen, ich kann auch den ganzen Sachverhalt für bestehend halten. Darauf kommt es aber für das „darin liegt“ nicht an. Was ich da sehen und feststellen will, ist nicht das wirkliche Bestehen des Gesetzten, ich will meinen Glauben, mein Urteilen nicht in dieser Richtung bestätigen, verifizieren: das liegt in einer anderen Linie. Sondern ich will sehen, was in dem „so und so Gedachten“ als solchen liegt, was darin beschlossen ist. Es gibt ein rein analytisches Denken, das keine Setzung impliziert, oder so verfährt, daß es Setzung, die vorhanden war, ausschaltet, suspendiert; es gibt aber auch analytisches Denken, das die mitvollzogenen Setzungen ungeschoren läßt, und doch analytisches Denken ist, das dann eben verwoben ist mit anderem. (HUA XXVI, 251-252)<sup>415</sup>

L'obiettivo di queste descrizioni è innanzitutto rendere conto del tipo di oggettualità che sono tipiche del pensiero «“logico”»: l'evidenza logica si riferisce sempre ad oggettualità analitiche del tipo sopra descritto, vale a dire al «pensato così e così». Solo attenendosi al livello di questa “indifferenza posizionale” sembra possibile fornire un chiarimento soddisfacente intorno al pensiero logico in generale, alle sue condizioni di possibilità. Gli esempi tratti dal «pensiero analitico» mostrano non soltanto che è possibile giudicare rispetto alla materia senza assumere una posizione di credenza determinata rispetto ad essa o sospendendo questa modalità, ma anche che questa veduta, qui definita «analitica», è ugualmente presente (sebbene in maniera implicita) anche nel caso in cui le prese di posizione siano lasciate valere intatte. L'utilizzo di verbi quali «*ausschalten*» e «*suspendieren*» segnalano ancora una volta l'immediata prossimità della tematica riduttiva con la tematica del senso, e confermano quanto detto a proposito del corso del 1906/07 e delle lezioni del 1907: solamente l'intuizione teorica legata ad un nuovo concetto di senso può giustificare e rendere comprensibile il passaggio da una veduta «immanentista» ad una «fenomenologico-trascendentale» della riduzione. Tramite la riduzione fenomenologica, ci si

---

<sup>415</sup> «Qui occorre fare attenzione a questo: io posso certamente effettuare posizioni riferite alla materia, posso anche ritenere consistente l'intero stato-di-cose. Ma ciò non concerne l'“implica”. Ciò che io voglio qui vedere e fissare non è il reale consistere di ciò che è posto, non voglio esercitare il mio credere, il mio giudicare in questa direzione: ciò si trova su tutt'altra linea. Io voglio piuttosto vedere che cosa si trova nel “pensato così e così”, che cosa è racchiuso in esso. Vi è un pensiero analitico che non comporta alcuna posizione, o procede in modo tale da mettere fuori circuito, sospendere la posizione che era a portata di mano; vi è anche, però, pensiero analitico che lascia intatte le posizioni co-effettuate ed è pur sempre pensiero analitico, solo che, allora, è intrecciato con qualcos'altro».

colloca infatti in una peculiare indifferenza rispetto alla *Setzung*, ma questa “indifferenza” è appunto l’indifferenza propria del senso.

Sulla base di queste riflessioni introduttive è dunque possibile cogliere la continuità tra la «ricerca analitica» nella quale naufragò il progetto di pubblicazione del 1907 e lo sviluppo in senso ontico-fenomenologico del concetto di significato che, come vedremo, emergerà pienamente nel SS 1908. Le pagine del vero e proprio testo di ricerca che seguono a questa riflessione introduttiva si aprono infatti con la domanda «che cosa mi è dato nella evidenza analitica?». Si tratta certamente di una «oggettualità», ma che cosa significa qui «oggettualità»? Che tipo di «oggettualità» è quella indifferente tanto alle prese di posizione quanto al grado di chiarezza dell’espressione corrispondente? Come abbiamo visto, nelle «riflessioni introduttive» Husserl aveva accostato l’attitudine analitica ad un “presupporre”. In queste pagine, egli inizia proprio da questa strategia, riprendendo l’esempio del “quadrato rotondo”, ma finisce per mostrare come in questo caso non si tratti affatto di “assumere” o “presupporre” alcunché: nel caso del “quadrato rotondo” la possibilità di esplicitarne i predicati non è intaccata dall’impossibilità di assumerlo (anche solo in maniera fittizia) come esistente<sup>416</sup>. Esattamente come nel caso di una espressione matematica, qui si tratta non di assumere o presupporre l’esistenza dell’oggetto, ma piuttosto di attenersi all’«inteso in quanto inteso». Così Husserl riassume i risultati dell’analisi:

Hier mache ich keine Voraussetzung. Ich sehe mir nur an dieses Gemeinte als solches. Aber dieses Gemeinte als solches kann auch ein „rundes Viereck“ sein und dgl. D.h. es kann sich handeln um das Gemeinte „rundes Viereck“ oder um den „Gedanken“ rundes Viereck (Gedanke ist nicht Denken, auch nicht Denken *in specie*). Der Gedanke „rundes Viereck“ ist nicht ein rundes Viereck. Ich sehe nicht ein rundes Viereck, sondern den „Gedanken“, den „Sinn“ „rundes Viereck“. Ich sehe das „intentionale Objekt als solches“, d.h. „die Meinung rundes Viereck“, welches aber nicht das Meinen ist. Offenbar ist die „Meinung“, der „Gedanke“ in diesem Sinn dasselbe wie das, was Bolzano im Auge hat unter dem Titel Vorstellung an sich und Satz an sich. (HUA XXVI, 156)<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> Husserl dunque prende le mosse da posizioni simili a quelle del Meinong di *Über Annahme* (cit.), testo che egli aveva attentamente studiato nei mesi immediatamente precedenti e che pure ha un significato decisivo per la sua comprensione del problema, ma se ne discosta quasi immediatamente, per ragioni che diverranno più chiare nel seguito dell’esposizione.

<sup>417</sup> «Non faccio qui alcuna presupposizione. Guardo solamente a questo inteso in quanto tale. Ma questo inteso in quanto tale può essere anche un “quadrato rotondo” e simili. Si può trattare cioè del pensiero “quadrato rotondo” o del “pensiero” quadrato rotondo (pensiero non è pensare, e nemmeno pensare *in specie*). Il pensiero “quadrato rotondo” non è un quadrato rotondo. Io non vedo un quadrato rotondo, piuttosto il “pensiero”, il “senso” “quadrato rotondo”. Io vedo “l’oggetto intenzionale in quanto tale”, cioè “l’intenzione quadrato rotondo”, che non è tuttavia l’intendere. Chiaramente l’“intenzione”, il “pensiero” in questo senso è lo stesso che Bolzano aveva in mente sotto il titolo di rappresentazione-in-sé e proposizione-in-sé».

L'inteso-in-quanto-tale non costituisce un momento colto *in specie* dell'atto: la *Meinung* non è il *Meinen*, il pensiero (*Gedanke*) non è il pensare nel senso di un atto (*Denken*). Inoltre, l'inteso in quanto tale non è coglibile in una modalità intuitiva *determinata*: il «pensiero» non è un oggetto percepito immaginato o ricordato ed è nondimeno oggetto di uno specifico vedere (*Sehen*). Se non bastasse ciò, il riferimento a Bolzano riannoda insieme i fili dell'intricata problematica rimandandoci alla questione sorgiva già affrontata nel primo capitolo. Nel seguito del testo, essa si riarticola in maniera nuova seguendo *quattro linee problematiche*.

La *prima* rappresenta una messa in questione della posizione, risalente alle LU, che vedeva nei significati dei momenti *in specie* degli atti corrispondenti: Husserl si chiede in base a quali presupposti egli fosse giunto a questa posizione e in che modo sia ora arrivato a ribaltarla (1). La *seconda* linea problematica è anch'essa volta a ricostruire un collegamento con gli sviluppi degli anni precedenti ed in particolare con le lezioni del 1904/05. L'indagine sulle diverse modalità della coscienza intuitiva (percepire, fantasticare, ricordare, raffigurarsi) aveva infatti messo in luce la possibilità essenziale della identificazione o re-identificazione dell'oggetto in contesti intuitivi distinti. Se ora domandiamo su che cosa di fondi questa possibilità, si tratterà ancora una volta di isolare un nucleo, un elemento comune che attraversa la differenza tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*. Rappresentazioni diverse quanto alla loro modalità di intuizione possono entrare in una sintesi di coincidenza nella misura in cui hanno un "senso" in comune. Husserl asserisce che quel "Sinn", l'elemento transmodale, è precisamente ciò che, all'interno di questi manoscritti, è definito «pensiero» (*Gedanke*)<sup>418</sup>. In quest'ultimo contesto, tuttavia, la funzione del senso si trova ulteriormente ampliata, dato che Husserl sottolinea la necessità di distinguere tra «essenza intuitiva» (il senso in quanto elemento comune di intuizioni diverse) ed «essenza logica», o «puro senso» che definisce invece il senso come elemento comune a «rappresentazioni intuitive e vuote»<sup>419</sup>. Ciò significa che *il senso come «elemento comune» non è appunto «comune» solamente a diverse modalità della coscienza intuitiva, ma fonda anche la possibilità di una sintesi di coincidenza tra intenzione intuitiva e intenzione vuota* (2). La *terza* linea problematica riguarda invece il rapporto tra la *Meinung* (altro sinonimo del pensiero, dell'inteso in quanto tale) e l'oggetto *tout court*. Essa può essere a sua volta suddivisa nei seguenti interrogativi: a) in che senso il «pensiero» può essere considerato a sua volta come una oggettualità e quali proprietà gli

---

<sup>418</sup> Già solo questa indicazione, che fa tesoro delle indagini sulle differenti modalità intuitive affrontate nel capitolo secondo del presente lavoro, rivela il carattere in qualche misura ingannevole del tentativo husserliano di rifarsi a Bolzano. Certamente vi è una continuità tra il tema delle rappresentazioni senza oggetto, il concetto di *Vorstellung an sich* e il concetto fenomenologico di senso, ma la ricchezza di quest'ultimo è costituita precisamente dalla tensione tra la componente logico-semantiche e la componente intuitiva che qui si palesa.

<sup>419</sup> Husserl aggiunge tra parentesi: «Nota: Es ist zu scheiden das intuitive Wesen, das den Intuitionen (Impressionen und Modifikationen) gemeinsam ist, und das logische Wesen, der bloße Sinn, der das Gemeinsame ist in intuitiven und leeren Vorstellungen» (HUA XXVI, 156).

devono spettare? b) qual è il rapporto tra il «pensiero» e le altre oggettualità? c) qual è innanzitutto il rapporto, all'interno della teoria del giudizio, tra “S” ed S e tra “p” e p, cioè tra il soggetto in quanto inteso e il soggetto *tout court*, tra il predicato in quanto inteso ed il predicato *tout court*? (3) La *quarta* linea di problematizzazione riguarda invece la relazione tra la *Meinung* e la *Voraussetzung* e, più in generale, la domanda altrettanto centrale per gli sviluppi successivi, che riguarda la relazione tra gli atti posizionali («il giudicare, il presumere, il mero rappresentare» e così via) e il senso cui essi si riferiscono (4). Quest'ultima domanda costituisce anche il punto di partenza per rispondere alle precedenti: il problema del rapporto tra il senso e i modi della credenza contiene infatti, se affrontato tramite una specifica *variazione posizionale*, un metodo per far emergere il *Sinn* nel suo statuto fenomenologicamente descrivibile.

4) Riprendendo quanto detto poco fa, infatti, sarebbe errato ritenere che il *Sinn* sia l'oggetto di una «assunzione» (*Annahme*) o di una «presupposizione» (*Voraussetzung*): esso non ha bisogno di essere assunto o presupposto semplicemente perché esso “c'è” già, esso è, seppure in un certo modo ancora tutto da comprendere, «dato». Ciò che viene enucleato in un'analisi logica del senso è piuttosto la catena consequenziale che scaturisce da una presupposizione nella quale il senso stesso «inabita» (*einwohnen*) senza perciò essere esso stesso l'oggetto di una presupposizione. Detto in altri termini, *il senso non è il portato di un atto del presupporre o dell'assumere, ma è piuttosto ciò in ragione del quale il presupporre e l'assumere sono in generale possibili*: nella misura in cui il senso inhabita in essa *esattamente* come inhabita in atti di carattere diverso, la presupposizione può dare luogo alla catena consequenziale che discende dal senso. Ciò induce a ripetere la domanda: «Wie steht Sinn zu bloßer Vorstellung, zu Voraussetzung (Akt), zu Urteil? Wie wohnt er ein? Bolzano spricht vom „Stoff“». La risposta di Husserl è fondata su una variazione che confronta differenti atti posizionali con l'obiettivo di isolare l'identità di senso che li attraversa tutti: «Überall ein Gemeinsames, überall ein Dasselbe, derselbe „Sinn“ „S ist P“, aber in verschiedener Charakterisierung: vorgestellter, beurteilter, vorausgesetzter, gefolgerter, erfragter, erwünschter ... Man wird hier überall sagen wollen “Sachverhalt”» (HUA XXVI, 157)<sup>420</sup>.

Il primo metodo che conduce all'emergere del senso è dunque quello della *variazione posizionale*. Con questo metodo, che come vedremo verrà spesso riproposto negli anni successivi, Husserl intende mettere in luce l'identità del senso a fronte della diversità degli atti posizionali corrispondenti e dunque a far emergere una forma di specifica autonomia del senso nei confronti dell'atto in cui esso «inabita». Questa strategia rimanda chiaramente a quella già adottata nelle LU per distinguere la materia dalla qualità d'atto; *tuttavia, in questo contesto Husserl compie un*

---

<sup>420</sup> Particolare attenzione merita il fatto che, in nota, Husserl sottolinei l'importanza delle virgolette apposte al termine *Sachverhalt*.

*passo più, che consiste appunto in una definizione affermativa di questa “materia ideale”.* Il modo di questo «inabitare (*einwohnen*)» è infatti definito da Husserl come uno «stare-lì» (*dastehen*) che corrisponde alla modalità specifica dell’«oggetto inteso»: «Genauso, wie es da ausgesprochen ist, so steht es da» (HUA XXVI, 157). Ciò significa in altri termini che, sebbene la variazione posizionale esibisca l’identità del senso nei differenti contesti posizionali, nondimeno il senso *non* può essere considerato “identico” allo stesso titolo di un oggetto della percezione ordinaria, al contrario, esso «è lì esattamente nel modo come è espresso», *inseparabilmente da questo modo*. In che cosa consista questo “essere-lì-esattamente-nel-modo-come-è-espresso” può essere spiegato riportando l’esempio di Husserl, che introduce proprio all’importante distinzione tra senso ed oggetto.

3) L’esempio procede come segue: qualora, scrive Husserl, io desideri che “l’attuale imperatore tedesco venga a farci visita” (a) e, un’altra volta, che “l’imperatore Guglielmo II venga a farci visita” (b), l’oggetto cui si riferisce il desiderio, un oggetto «“reale”», è certamente lo stesso. Ma, nel desiderio, esso non è lo stesso: il “senso” del desiderio (a) ed il “senso” del desiderio (b) sono distinti. Ciò che “sta-lì-esattamente-nel-modo-come-è-espresso” è, nei due casi, qualcosa di differente. E ciò, naturalmente, non vale solo nel caso del desiderio, ma in ogni modalità in generale: il rappresentato della rappresentazione è, in un caso e nell’altro, qualcosa di radicalmente distinto malgrado l’identità dell’oggetto corrispondente. Naturalmente i due sensi possono entrare eventualmente in una sintesi di coincidenza, e dunque essere riconosciuti come riferiti al medesimo oggetto, ma ciò non toglie che essi siano differenti tra loro. E per tentare di specificare ulteriormente questo punto Husserl introduce una nuova espressione, quando scrive: «Der Sinn, der objektive Sinn ist ein verschiedener, der *da vor Augen steht*» e, in nota, si domanda immediatamente «*Vor Augen steht. Steht der Sinn im Urteil, in der Vorstellung vor Augen?*» (HUA XXVI, 158, c.n.). Questa formula, per quanto immediatamente riconosciuta come a sua volta controversa, viene impiegata nel seguito per specificare ulteriormente l’«inabitare» del senso, permettendo ad Husserl di procedere nella sua analisi:

Der Sieger von Jena derselbe wie der Besiegte von Waterloo. Aber ist das, was ich vor Augen habe, dasselbe? Der Sieger von Jena: das „sehe“ ich, nämlich das meine ich. Und dieses Gemeinte ist etwas anderes als der Besiegte von Waterloo. Aber ich kann ein evidenten Urteil haben mit der Meinung, der Sieger von - ist derselbe wie der Besiegte von Waterloo. Da wäre also nicht das Gemeinte als solches dasselbe, sondern der dem Gemeinten „entsprechende“ Gegenstand. Da haben wir also die Schwierigkeit: Vollziehe ich die Vorstellung, das Urteil etc., lebe ich darin, so „habe ich vor Augen“ „der Sieger von Jena“, dazu gehört „der Sieger“ „von“ „Jena“. Und nun sage ich, er ist derselbe wie der Besiegte von Waterloo. „Der Sinn ist verschieden, aber der

Gegenstand derselbe“. Das sage ich: Aber das sehe ich nicht in dem Sehen, in dem mir gegenständlich der Sinn vor Augen steht. (HUA XXVI, 158)<sup>421</sup>

Dunque, il secondo metodo che permette di isolare il senso è il *confronto tra espressioni tautologiche* (anch'esso già presente nelle LU e, prima ancora, in Frege)<sup>422</sup>. L'analisi logica del senso rivela in queste occasioni una diversità del senso di contro all'identità dell'oggetto, e fa emergere dunque un secondo aspetto dell'autonomia del senso, stavolta non rispetto ai caratteri posizionali, ma appunto rispetto all'oggetto cui esso si riferisce. *Il senso non è l'oggetto, ma può divenire "oggettuale" in quanto preso di mira da uno specifico Sehen che non coincide con il Sehen rivolto all'oggetto*. In quel *Sehen* non "si vede" propriamente l'oggetto, ma solo l'oggetto-in-quanto-inteso, e precisamente in quanto inteso così e così. Alla luce di ciò emergono due

---

<sup>421</sup> «Il vincitore di Jena [è] lo stesso che il vinto di Waterloo. Ma ciò che ho davanti agli occhi è lo stesso? Il vincitore di Jena: questo io "vedo", cioè, questo io prendo-di-mira. E questo inteso è qualcosa di diverso dal vinto di Waterloo. Ma io posso avere un giudizio evidente con l'intenzione: il vincitore di Jena è lo stesso che il vinto di Waterloo. Questo non sarebbe dunque lo stesso inteso in quanto tale, piuttosto l'oggetto "corrispondente" all'inteso. Qui dunque abbiamo la difficoltà: se io effettuo la rappresentazione, il giudizio ecc., io vivo in esso, allora "ho davanti agli occhi" "il vincitore di Jena", appartiene ad esso "il vincitore", "di", "Jena". E ora io dico: è lo stesso che il vinto di Waterloo. "Il senso è diverso, ma l'oggetto è lo stesso". Io dico questo: ma non lo vedo nel Vedere, nel quale è il senso ciò che mi sta dinanzi agli occhi come oggettuale».

<sup>422</sup> Russell rifiuta la distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung* precisamente sulla base di una diversa interpretazione di questo tipo di espressioni. Egli sottolinea come la distinzione fregeana dipenda in ultima istanza dal presupposto modello nominale della proposizione (condiviso, sebbene con importanti differenze, anche da Husserl). Secondo Russell la distinzione *Sinn/Bedeutung* dà luogo ad un «inextricable tangle», come emerge in particolare in rapporto al problema delle espressioni indirette, quelle cioè che denotano il proprio senso invece del loro referente abituale. Ciò dovrebbe, secondo Russell, spingere a rinunciare al principio per il quale le espressioni denotanti corrisponderebbero ad un termine effettivamente *interno* alle proposizioni nelle quali esse occorrono. In altre parole, l'espressione «l'autore di Waverley» non avrebbe lo stesso referente di «Scott». Espressioni di questo tipo sono piuttosto «simboli incompleti», nel senso che è falso che esse abbiano un corrispettivo puntuale. Russell fa dunque economia della distinzione *Sinn/Bedeutung* nel più generale contesto di una presa di distanza dal modello nominale della proposizione secondo il quale, all'opposto, le espressioni denotanti rappresenterebbero necessariamente elementi effettivamente contenuti nella proposizione all'interno della quale esse figurano (B. RUSSELL, *On Denoting*, in «Mind. New Series», XIV (56), 1905, pp. 479-493). Si noti tuttavia che l'«inextricable tangle» di Russell dipende da una determinata interpretazione della distinzione *Sinn/Bedeutung*, quella, attribuita da Russell a Frege, per la quale *il senso denota la denotazione*. Ma questa interpretazione è precisamente ciò che Husserl intende scongiurare. Husserl rifiuta di considerare la distinzione come equivalente ad uno sdoppiamento referenziale, ad una «denotazione della denotazione». Piuttosto, senso e referente sono, dal punto di vista fenomenologico, *correlato unico di un atto intenzionale semplice*. In altri termini, senso ed oggettualità non sono due entità logiche equiparabili, per così dire, sullo stesso piano: «... le sens est le "medium" de la relation de dénotation [...]. De sorte que celui-ci ne semble être que le terme intermédiaire d'une relation unique qui va du symbole à l'objectité, et non pas le terme initial d'une seconde relation de dénotation comme chez Russell. C'est n'est pas l'expression qui dénote le sens qui à son tour dénote le référent, mais l'expression qui dénote le référent au moyen du sens» (J.-M. ROY, *Comment peut-on parler du sens? Russell critique de Husserl*, in «Les Études Philosophiques», 1, 1995, pp. 65-90). Naturalmente, per comprendere questa «mediazione» che non dà luogo ad uno sdoppiamento del riferimento oggettuale occorrerà esplorare la relazione tra senso e intenzionalità, ed in particolare il concetto fenomenologico di *Einstellungswechsel* e di *Reflexion*. Pensare il concetto fenomenologico di senso implicherà, in altri termini, l'apertura di una dimensione ulteriore, di un dislivello tra il piano logico-ontologico della denotazione ed il piano intenzionale-trascendentale del senso.

modalità fondamentali della direzionatezza: io posso essere diretto, nel giudicare, all'oggetto al quale il senso si «“riferisce”», e, in questa direzionatezza, dire che il vincitore di Jena ed il vinto di Waterloo sono uno e lo stesso; ma io posso anche essere diretto, nel giudicare, al senso “il vincitore di Jena”, e in questa modalità esso non *mostra* alcun elemento in comune con il senso il “vinto di Waterloo”. Le virgolette assumeranno, a partire da questo testo, sempre maggiore importanza: esse segnalano precisamente questa modificazione, rivelano che l'oggetto è qui soltanto *in quanto inteso* e precisamente *così come è inteso*, cioè in quanto «senso oggettuale». Quest'ultima modalità è radicalmente diversa dalla prima, che è quella ordinaria del giudicare e del rappresentare in generale.

Il *Sinn* è dunque «“contenuto”» nella rappresentazione ordinaria, ma non è esso stesso rappresentato: la rappresentazione rappresenta l'oggetto. Da un lato, la rappresentazione rappresenta (S è p) (lo stato di cose come l'oggetto rappresentato); dall'altro, la rappresentazione è di senso o ha il senso (“S è p”) (lo stato di cose tra virgolette, come senso che inabita in essa): si tratta di due modalità distinte, di due direzioni giudicative distinte e in definitiva di «due distinte serie di verità» (HUA XXVI, 159). Quando io effettuo una sintesi d'identità tra due rappresentazioni dirette in senso ordinario-oggettuale, e riconosco che esse rappresentano il medesimo oggetto, non è tuttavia, ovviamente, l'oggetto ad entrare in una sintesi di coincidenza, non è esso a sdoppiarsi e riunirsi poi con sé, ma è il senso che inabita implicitamente nella rappresentazione che giunge a coincidenza, e posso così riconoscere l'identità dell'oggetto. Il senso compare come parte dell'una e dell'altra rappresentazione e giunge a coincidenza rendendo così possibile la sintesi d'identificazione. Emerge così una differenza radicale: nel primo caso io giudico *nel* senso, nel secondo caso, io giudico *sul* senso. Nella prima modalità, il senso resta implicito e rende possibile una sintesi di coincidenza, nella seconda modalità, io vivo in un *Sehen* nel quale i due sensi sono distinti, e l'identità dell'oggetto non è d'altra parte propriamente vista in questo *Sehen*. *La prima modalità è designata da Husserl anche, significativamente, come «naturale»* (HUA XXVI, 159)<sup>423</sup>.

2) Il passaggio dal *Sehen* naturale al *Sehen* che coglie il senso è definito in questo contesto da Husserl come una «Ideation» che è al contempo uno «Schauen der Bedeutung». Questa operazione di passaggio dalla modalità naturale alla modalità che coglie il senso è possibile precisamente nella misura in cui il senso inabita già, in maniera inavvertita, nella stessa modalità «naturale», nella misura in cui cioè «in jedem “vorstellenden” Akte steckt ein Meinen»:

---

<sup>423</sup> È difficile qui non pensare alla distinzione tra *naturale Einstellung* e *transzendentale Einstellung*, che tanto peso avrà poi nella definizione della fenomenologia come idealismo trascendentale e nella chiarificazione del metodo riduttivo in *Ideen I*.

Ich phantasiere ein Haus, ich nehme ein Haus wahr, ich denke symbolisch ein Haus, ich beziehe mich darauf in einer leeren Intention. Es kann ein und dasselbe Haus sein, und ich kann dann urteilen, dieses Haus sei in Göttingen, habe die und die Eigenschaft etc. überall „meine“ ich das Haus. Etwas Abtrennbares natürlich wird man da nicht gemeinsam finden. All diese Akte aber zeigen ein Gemeinsames, sie fundieren eine Identifikation: „dasselbe“, das Gemeinte ist dasselbe, sie „haben“ alle denselben „Sinn“. Sie haben reell alle etwas Gemeinsames, eben darin, daß sie ihrem Wesen nach fähig sind, in eine deckende Identifikation einzutreten, haben sie etwas „gemein“. Andererseits ist der Sinn, den sie gemein haben, nicht das Immanente der Akte (ein reelles Moment derselben). In der Identifikation lebend sehe ich ein Identisches, und dieses Identische ist der Sinn. (HUA XXVI, 159-160)<sup>424</sup>

Così otteniamo anche un chiarimento riguardante la funzione del senso all'interno delle diverse modalità della coscienza intuitiva, ricollegata esplicitamente alle lezioni del 1904/05. Le differenti specie di coscienza intuitiva possono essere portate a coincidenza precisamente perché in esse inabita l'«elemento comune» del senso. La possibilità di rendere conto, eventualmente, dell'identità del percepito e del ricordato, dell'immaginato e del simbolizzato, dipendono proprio da questa «comunanza» di senso che attraversa differenti sfere della coscienza intenzionale. Questo «stesso» che «hanno» tutte le differenti modalità intuitive qui prese in considerazione è definito da Husserl in una nota risalente ai mesi successivi «significato ontico-fenomenologico» (HUA XXVI, 159-160, n. 1).

Abbiamo così anche un terzo metodo che conduce al senso, e ne mette in luce un ulteriore aspetto: il metodo della *variazione transmodale*, cioè dell'attraversamento e del confronto tra diverse modalità intenzionali al fine di isolarne l'elemento comune. Questo *Gemeinsame* non dovrà però essere confuso con il «nuovo concetto di *Erscheinung*» del 1904/05, perché abbraccia anche le modalità intenzionali non-intuitive. *Il senso è autonomo ed indifferente rispetto alle tipologie di coscienza, non solamente all'interno della sfera intuitiva, ma anche per quanto concerne la distinzione tra l'intuitivo ed il vuoto.* Ciò significa che, variando le diverse modalità di coscienza è possibile rilevare il senso come «elemento comune» che inabita intenzioni di carattere essenzialmente distinto. Si noti però che il modo di inabitare di questo «elemento comune», per quanto esso sia coglibile, come abbiamo visto, in uno specifico *Sehen* distinto da

---

<sup>424</sup> «Io fantastico una casa, io percepisco una casa, io penso una casa in maniera simbolica, io mi riferisco ad essa in una intenzione vuota. Può essere una e la stessa casa, e io posso giudicare che questa casa si trovi a Göttingen, che abbia tale e tale proprietà ecc., soprattutto io intendo la casa. Non si troverà certamente qui nulla di comune che sia separabile. Eppure tutti questi atti fanno cenno ad un che di comune, essi fondano una identificazione: “lo stesso”, l'inteso è lo stesso, essi hanno tutti lo stesso “senso”. Essi hanno realmente qualcosa di comune, appunto nel fatto che sono in grado, per essenza, di innestarsi in una sintesi di identificazione, essi hanno qualcosa di “comune”. D'altra parte, il senso, che essi hanno in comune, non è ciò che è immanente all'atto (un momento reale dello stesso). Vivendo nell'identificazione io vedo un identico, e questo identico è il senso».



quello ordinario-naturale, continua a fare problema, perché il senso non è nulla di «separabile» dalla coscienza specifica cui inerisce e, nondimeno, non è un componente *reell* dell'atto: a questa irriducibilità si riferisce appunto il discorso dell'immanenza intenzionale a partire da *Die Idee der Phänomenologie*.

1) Con ciò veniamo anche alla fine del nostro percorso a ritroso e ritorniamo alla prima delle linee problematiche introdotte sopra: come si arrivi a stabilire che il senso non è un elemento *reell* del vissuto di coscienza. In altri termini, questo *Sehen* (e, correlativamente, questo *Vor-Augen-Dastehen* proprio del senso) non deve essere confuso né con il vedere percettivo ordinario-naturale diretto agli oggetti (*Wahrnehmung*) né con un vedere nella percezione immanente rivolto ai contenuti *reell*. Come è stato mostrato, è possibile isolare il senso e tracciarne la differenza dall'oggetto tramite il confronto tra differenti atti: il senso, l'oggetto-in-quanto-inteso è qualcosa di completamente diverso dall'oggetto *tout court*. Non solo infatti è possibile intendere e prendere in analisi nel «pensiero analitico» un oggetto non-esistente, o addirittura “impossibile”, ma è possibile anche effettuare sintesi d'identificazione riferite a questo<sup>425</sup>. Allo stesso modo, il senso costituisce l'«elemento comune» di una sintesi d'identificazione tra atti diversi per essenza, la cui composizione intuitiva differisce in maniera essenziale (come, ad esempio, nel caso del percepire e del fantasticare): sorge allora spontanea la domanda se sia possibile cogliere il senso, accedere al *Sehen* corrispondente, solo tramite il riferimento ad una sintesi d'identificazione e dunque riferendo sempre in ultima istanza il senso all'identità dell'oggetto:

Muß ich aber identifizieren, um dieses Gemeinte zu sehen? Bin ich da und wie bin ich an die Akte gebunden? Es ist nichts ihnen reell Immanentes. Sie können ja wechseln. Zur Spezies des Aktes gehört sein Gemeintes, zwei gleiche Akte (dieselben Spezies) zeigen auch die Identifikation: dasselbe. Und auch spezifisch verschiedene (Anschauung, symbolisches Vorstellen) können dasselbe Gemeinte haben. Wir können aber, ohne verschiedene Akte und Aktspezies gegenüberzustellen, dieses selbe Identische oder Gegenständliche meinen, den Sinn. Wir tun das, wenn wir, irgendeinen hierher gehörigen Akt vollziehend, bloß auf seinen „Inhalt“ achten, während uns die Charakterisierung des Vorgestellten als Fiktion, als Wirklichkeit, als Bildsujet etc. gleichgültig ist. Wir achten auf den Sinn. Damit vollziehen wir aber eine Ideation. Denn dieses Gegenständliche, das wir herauschauen, ist nicht ein Ding, ein wirkliches, ein individuelles, sondern ein „Wesen“. (HUA XXVI, 160)<sup>426</sup>

---

<sup>425</sup> «Der Sinn ist nicht der Gegenstand, sofern es sein kann, daß das Vorgestellte, Geurteilte etc. in Wahrheit nicht ist. Andererseits sehen wir doch in der Identifikation ein Gemeinsames und können in gewissem Sinn sagen, es ist, auch wenn der Gegenstand in Wahrheit nicht ist» (HUA XXVI, 160).

<sup>426</sup> «Devo dunque identificare, per poter vedere questo inteso? Sono io qui legato agli atti e, se sì, in che modo sono legato agli atti? Non si tratta di nulla di realmente immanente. Essi possono certo cambiare. Alla specie dell'atto appartiene il suo elemento comune, due atti uguali (della medesima specie) indicano anche l'identificazione: lo stesso. E anche atti distinti dal punto di vista della specie (intuizione,

Non è dunque indispensabile il riferimento ad una sintesi d'identificazione per cogliere il senso inerente ad un vissuto. È infatti possibile, come abbiamo già visto, prestare attenzione esclusivamente al “contenuto” dell'atto stesso in un atteggiamento di *indifferenza* nei confronti della caratterizzazione posizionale dell'oggetto rappresentato, cioè, di indifferenza rispetto al *belief*. La possibilità di accedere allo specifico *Sehen* nel quale il senso «sta-davanti-agli-occhi» procede innanzitutto da una peculiare *indifferenza* rispetto alla dimensione posizionale. Il senso è dunque un'«essenza», dove però le virgolette stanno appunto ad indicare che essa è colta in maniera radicalmente diversa rispetto alla *Spezies* che emerge da una astrazione ideante operata a partire dalle componenti effettive degli atti corrispondenti. In particolare, l'essenza designata con il termine senso è, allo stato puro, indifferente rispetto alle differenze specifiche che distinguono i diversi atti, pertanto si presenta come indipendente rispetto a quelle caratteristiche strutturali che contrassegnano, ad esempio, un atto percettivo di contro ad una rappresentazione meramente simbolica.

Nel caso qui presentato da Husserl, ad esempio, *la composizione reell degli atti presi in esame è assolutamente incompatibile (i contenuti sensibili immanenti differiscono in maniera essenziale), ed è pertanto preclusa la possibilità di considerare l'«elemento comune» come una componente effettiva (reell) dei vissuti corrispondenti*. Da questa considerazione emerge dunque che la comunanza di senso tra differenti modalità intenzionali non può essere spiegata in maniera conseguente tenendo conto soltanto della *inerenza reell* del significato *in specie* nell'atto, ma esige, al contrario, il riferimento ad un elemento puramente intenzionale che non è contenuto *reell* nell'atto stesso, e nondimeno vi inabita. Il senso, potremmo dire, assume l'aspetto di una “essenza anomala”, il cui statuto obbliga a rivedere la struttura stessa del *Wesensschau*. Il problema della specifica modalità di “inerenza” del senso, e dunque della definizione di uno specifico statuto di immanenza diversa dall'immanenza *reell* delle LU, resta tuttavia, a dispetto di queste importanti precisazioni, ancora tutto da chiarire.

Precisamente su queste difficoltà ritorna, mostrando che Husserl non è arrivato a soluzioni definitive, un testo di ricerca dei primi mesi del 1908, che i curatori hanno significativamente intitolato *Bedeutung als inneres Moment des Urteils e Bedeutung als Gemeintes als solches* (HUA XXVI, 154-155). In questo testo Husserl affronta nuovamente i suoi dubbi intorno allo statuto di

---

rappresentare simbolico) possono avere lo stesso elemento comune. Eppure possiamo anche, senza contrapporre atti e specie d'atto distinti, prendere di mira questo elemento identico o oggettuale, il senso. Facciamo questo quando, effettuando uno qualsiasi degli atti di cui sopra, prestiamo attenzione unicamente al suo “contenuto”, mentre la caratterizzazione del rappresentato come finzione, realtà, come soggetto-immagine ecc. ci è indifferente. Prestiamo attenzione al senso. Con ciò effettuiamo però un'ideazione. Questo elemento oggettuale, che isoliamo con lo sguardo, non è allora una cosa, un che di reale, di individuale, piuttosto un'«essenza».

immanenza del senso e intorno alla distinzione e alla relazione tra il significato come momento immanente all'atto e il significato «in senso fenomenale». Procedendo dal confronto tra due giudizi di forma “S è p”, del tipo «Gold ist gelb» e «das Gras ist grün», scrive Husserl, mi accorgo che la forma del giudizio è determinata dalla struttura del contenuto giudicativo complessivo, e non dalla forma di un “momento” immanente alle rappresentazioni corrispondenti. L'identità della forma giudicativa è indifferente rispetto al contenuto effettivo-*reell* dell'atto. È lo «stato di cose significato» che detta la forma del giudizio, indifferentemente rispetto alle qualità dei momenti immanenti ai vissuti corrispondenti. Questa constatazione, che rafforza la tesi esposta nel frammento precedente, non sembra tuttavia sufficiente a fugare il dubbio intorno alla possibilità di distinguere tra «Bedeutung als inneres Moment des Urteils» e «Bedeutung als ein Objektives, als Geurteiltes oder Vorgestelltes, “als solches”» (HUA XXVI, 154). La possibilità di fondare questa distinzione corrisponde alla possibilità di isolare una modalità specifica del *Leben* intenzionale: vi è uno specifico «vivere nella mera rappresentazione» entro il quale è possibile analizzare il senso indipendentemente dall'effettività del contenuto corrispondente<sup>427</sup>. Su questa linea, a dispetto della diversità *reell* degli atti è possibile operare specifiche ideazioni che permettono di isolare strutture giudicative comuni. La peculiarità di questo vivere nella rappresentazione e la specifica modalità di inerenza, il modo come il senso inabita nell'atto di giudizio, è poi ulteriormente specificato nel passaggio seguente:

Dies da, „Gold ist gelb“, der Satz, der da gleichsam vor dem Geiste steht, wenn ich urteile oder bloß vorstelle „Gold ist gelb“ (einmal modifiziert, das andere Mal nicht modifiziert), das ist ein Gegebenes als „vor dem Geiste Stehendes“, auch wenn der Sachverhalt in Wahrheit nichts ist, so wie der Gegenstand Theatererscheinung nichts ist und doch vor Augen steht. Dies Vor-Augen-Stehende ist nun so, wie es da „gemeint ist“, etwas, worüber Aussagen und wahre Aussagen gemacht werden können. Und eben das ergibt eine Art Gegenständlichkeit. Es kommt auf Wirklichkeit oder Unwirklichkeit, auf Wahrheit und Falschheit nicht an. Der Satz „Gold ist gelb“, nicht das Urteil <ist> das Identische, ob ich urteile oder bloß vorstelle „Gold ist gelb“, das Identische des beiderseitigen „Vor-Augen-Stehens“, das in einer Art Schauung, sei es in der Vorstellung oder auf Grund des Urteils, Zu-gebende. Also immer wieder tritt in diesen und ähnlichen Betrachtungen der Unterschied doch hervor. (HUA XXVI, 155)<sup>428</sup>

<sup>427</sup> «Warum macht das eigentlich Schwierigkeit? Einerseits ist es doch klar, daß das Urteil als Akt sich unterscheidet, je nachdem ich urteile: „Gold ist gelb“ oder „das Gras ist grün“. Andererseits, statt auf das Urteil hinblickend, kann ich „im Urteileben“ oder auch in der „bloßen Vorstellung leben“ und den „Sinn“ betrachten: Gold ist gelb, Gras ist grün. Ich kann sagen: Dies und jenes ist ein anderes, eines folgt nicht aus dem anderen u.dgl. Auch das wird oft als Urteil bezeichnet oder auch als Satz, und ist doch nicht der Urteilsakt, auch nicht das Urteil generell, spezifisch betrachtet». (HUA XXVI, 154)

<sup>428</sup> «Questo qui, “l'oro è giallo”, la proposizione, che qui sta come davanti allo spirito, quando io giudico o mi rappresento meramente “l'oro è giallo” (la prima volta modificato, la seconda non modificato), questo è un dato come “stante innanzi allo spirito”, anche quando lo stato-di-cose in verità è

Il «Vor-Augen-Stehen» del testo precedente è qui divenuto un *Vor-dem-Geiste-Stehen*. Il «vedere» che coglie il senso è riconosciuto, all'interno di questi testi di ricerca, come un «vedere spirituale» appunto al fine di distinguerlo dal vedere «naturale» di cui sopra. A questa peculiare differenza richiama la metafora della scenografia teatrale (*Theatererscheinung*), che, per quanto altamente pericolosa (come tutte le metafore in questo contesto), segnala nondimeno l'elemento decisivo: il carattere di un'oggettualità che, pur essendo data, è indifferente all'essere o al non-essere. La distinzione tra i due modi del vedere consisterà innanzitutto nel carattere di indifferenza, già accennato nel frammento precedente, all'essere e al non-essere dell'oggetto e alla verità e alla falsità del giudizio. Lo «stare-davanti-agli-occhi» o «stare-davanti-allo-spirito» del senso è qui assegnato in maniera incontrovertibile ad uno specifico statuto di *incommensurabilità all'essere*. Il costante riferimento agli oggetti della *Fiktion* e alla *Theatererscheinung* rivela ancora una volta la centralità del confronto con la fantasia e la coscienza d'immagine. Nel contesto della scenografia teatrale – questo ciò che Husserl tenta di rendere con l'analogia – ciò che è visto è “semplicemente” visto, senza entrare in un giudizio corrispondente intorno alla sua esistenza o alla sua verità; allo stesso modo, il senso è un elemento che “sta-davanti-agli-occhi” o “davanti-allo-spirito” indifferente dalla connessione giudicativa determinata in cui può eventualmente entrare, e proprio questa indifferenza permette anche di isolarlo come elemento comune all'interno degli atti più disparati.

Le «difficili ricerche analitiche» del 1907 e del 1908 forniscono dunque un decisivo approfondimento al concetto di «oggetto intenzionale» come «puro fenomeno» incluso nella sfera fenomenologica a partire dal 1906/07. In queste analisi Husserl riesce a far emergere la peculiare *autonomia* che deve spettare al senso sotto tre diversi aspetti, sulla base di tre corrispondenti metodi di variazione: la *variazione posizionale*, il confronto tra *espressioni equivalenti* e la *variazione transmodale*. Sulla base di questi metodi, il senso esibisce una peculiare autonomia e indifferenza nei confronti, rispettivamente: dei diversi caratteri della credenza, dell'identità dell'oggetto reale e delle diverse modalità della coscienza intenzionale. La progressiva autonomizzazione della sfera del senso come oggetto di uno specifico *Sehen* contrapposto a quello «naturale» testimonia degli sforzi di Husserl in direzione di una più rigorosa definizione della dimensione dell'immanenza intenzionale: la peculiare indipendenza di questa sfera rispetto a

---

nullo, come l'oggetto di una scenografia teatrale, che non è nulla e nondimeno sta davanti agli occhi. Questo stante-davanti-agli-occhi è ora così come è qui “inteso”, qualcosa, sul quale possono essere prodotti enunciati ed enunciati veri. E appunto questo dà una sorta di oggettualità. Ciò non riguarda la realtà o l'irrealtà, la verità o la falsità. La proposizione “l'oro è giallo”, non il giudizio, è l'identico, se io giudico o mi rappresento meramente “l'oro è giallo”, l'identico dello “stare-davanti-agli-occhi” riferito ad entrambi è ciò che deve essere dato in una sorta di visione, sia in una rappresentazione, sia sulla base del giudizio. Dunque, in questa e simili considerazioni la differenza non smette di ripresentarsi».

quella dell'immanenza *reell* preme già per una ridefinizione del campo fenomenologico in direzione del concetto di «correlazione intenzionale». Inoltre, la sottolineatura dell'impossibilità di considerare il senso come un elemento ideale astratto *in specie* dalle componenti reali del vissuto suggerisce una ridefinizione complessiva del concetto fenomenologico di *Bedeutung*. Tutti questi elementi, infine, sembrano destinati ad imprimere un avanzamento decisivo a quella fusione tra contrapposti paradigmi che ha guidato lo sviluppo della nostra problematica fin dalle LU. E proprio il concetto di *Bedeutung* delle LU dovrà allora essere oggetto di una revisione decisiva: quella effettuata da Husserl nel SS 1908.

### **3.4 Il senso come «significato ontico-fenomenologico»: oggetto intenzionale e oggettualità categoriale (SS 1908)**

A dispetto delle importanti indicazioni, i testi di ricerca del 1907/08 non contengono tuttavia risposte definitive. Proprio per questa ragione i problemi in essi affrontati resteranno in parte impliciti all'interno della *Vorlesung über Urteil und Bedeutung* del semestre estivo 1908. Husserl, in queste lezioni, evita di utilizzare il termine *Sinn*: *ciò sta precisamente a segnalare una prima distinzione tra il concetto puramente logico-giudicativo di significato (Bedeutung) e quel concetto di senso più ampio, comprendente la componente intuitiva, che egli aveva isolato nei manoscritti dei mesi precedenti*. Solamente alla luce di questa distinzione si può anche comprendere la genesi della celebre distinzione all'interno della sfera logico-giudicativa, tra *significato fanseologico* e *significato ontico-fenomenologico* che appunto in questo corso si afferma, e manifesta quindi l'uscita definitiva dalla prospettiva unilaterale intorno alla natura del significato che si era affermata nelle LU. Questa distinzione *interna* al campo della teoria del significato e del giudizio costituisce un riflesso dell'introduzione, per quanto concerne la teoria della conoscenza, dell'oggetto intenzionale, di un versante "oggettivo" della manifestazione nel campo della descrizione fenomenologica.

Nell'affrontare il corso del SS 1908, la cui importanza per lo sviluppo del pensiero husserliano, appunto per le ragioni appena esposte, è difficile da sottovalutare<sup>429</sup>, occorrerà qui delimitare la nostra trattazione a tre punti d'interesse: in primo luogo, la già citata distinzione tra significato fanseologico (fansico) e significato fenomenologico (ontico), nella quale si palesa non solo il superamento del concetto di significato proprio delle LU, ma anche una prima strutturazione del problema della *correlazione intenzionale*, che tanta importanza assumerà per la

---

<sup>429</sup> Sull'importanza di queste lezioni cfr. U. PANZER, *Einleitung der Herausgeberin*, in HUA XXVI, pp. XI-XXIX; R. BERNET, «Husserl's Begriff des Noema», cit., pp. 61-90; J. ENGLISH, *Une des premières formulations de la théorie de la réduction: l'opposition du phénoménologique et du phénoménologique dans le cours sur la signification de 1908*, cit., pp. 3-26; R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*, cit. pp. 217-233.

fenomenologia trascendentale di *Ideen* (1); in secondo luogo, la relazione problematica tra l'oggetto «nel modo in cui è significato» (HUA XXVI, 35; TS, 229) e l'oggetto *schlechthin* (o tra «tema» ed «oggetto»), che si sostanzia nella tensione tra i molteplici modi del significare e l'identità dell'oggetto preso di mira (2); in terzo luogo, la centralità della *symploké* predicativa rispetto alla nominalizzazione nel contesto della formazione dell'oggetto categoriale, che emerge proprio in relazione al dualismo di cui al punto precedente, e sfocia nell'affermazione del necessario riferimento di ogni “designazione” alla *symploké* predicativa sottostante (3). Quest'ultimo aspetto, spesso sottovalutato, costituisce anche il primo affacciarsi della *portata trascendentale del nesso intenzionale* sul quale insisteremo nel prossimo capitolo.

1) La *Bedeutungslehre* del 1908 si distanzia da quella delle LU in senso decisivo. Non perché Husserl rigetti *in toto* la dottrina del significato come «specie d'atto» che costituisce l'asse portante delle analisi del 1901, ma perché egli riconosce quelle analisi come unilaterali, essenzialmente incomplete in quanto limitate al solo versante «noetico» del dominio fenomenologico: l'interesse delle LU era primariamente diretto all'essenza degli atti, nella misura in cui essi sono costitutivi per l'oggettività<sup>430</sup>. Il corso ripropone allora dapprima la concezione secondo la quale il significato non è un atto e non è un momento *reell* dell'atto, piuttosto una unità ideale e intemporale, identica a sé come ogni idea, cioè una unità specifica che si instanzia nell'atto di significare in maniera simile al rosso nei singoli momenti di rosso<sup>431</sup>. Tuttavia, tale riproposizione è inserita all'interno di una strategia espositiva nuova, il cui obiettivo non è più semplicemente quello di fare emergere l'idealità e l'unità del significato di contro alla molteplicità degli atti corrispondenti, bensì quello di mettere in risalto un'ambivalenza concernente il concetto stesso di significato: quella tra l'«oggettualità significata» e l'«oggettualità nel modo come è significata» (XXVI, 28; TS, 215). Più chiaramente: il problema centrale della dottrina del significato del 1908 non è più soltanto quello del 1901, cioè la chiarificazione del rapporto tra vissuti immanenti e significati ideali, ma piuttosto il rapporto tra il significato e l'oggetto, che si riflette, all'interno significato stesso, nella tensione tra la funzione propriamente significante e la funzione di referenza, ovvero tra il modo del riferimento ed il riferimento stesso.

In rapporto a quest'ultima tensione sorge l'esigenza di distinguere tra *Bedeuten* e *Bedeutung*, o, più precisamente, tra «significato come essenza specifica del significare» e «significato come oggettualità categoriale distinta dall'oggettualità significata *tout court*». Se infatti il significato come specie d'atto è perfettamente in grado di rendere conto dell'identità del

<sup>430</sup> «[...] überall primär gerichtet ist auf das Wesen der Akte, soweit sie für Objektivität konstitutiv sind» (Hua XXVI, 35).

<sup>431</sup> «Bedeutung [...] kein Akt ist und kein reelles Moment im Akt [...] ideale Einheit, unzeitlich, mit sich identisch wie jede Idee [...] eine spezifische Einheit [...], die sich im Akt des Bedeuten ebenso oder ähnlich vereinzelt wie die Spezies Rot in singulären Rotmomenten» (HUA XXVI, 31-32).

riferimento oggettuale (in quanto astrazione ideante che coglie l'elemento comune tra il giudizio in specie e la rappresentazione ideale che ne costituisce la singolarizzazione), è al contrario arduo rendere conto su queste basi della *diversità del modo di riferimento*. Il fatto che «Verschiedenes besagende Ausdrücke beziehen sich auf ein und dieselbe Gegenständlichkeit» permette di pervenire ad un *nuovo senso del concetto di "significato"* (HUA XXVI, 28). Come abbiamo visto, questa problematizzazione dell'identità del riferimento oggettuale di fronte alla diversità delle modalità di riferimento risale alle «difficili ricerche analitiche» dell'autunno 1907: si tratta delle «espressioni inessenziali» e «tautologicamente differenti» del tipo «il vincitore di Jena»/«il vinto di Waterloo»<sup>432</sup>. L'aspetto decisivo del significato è dunque di *significare in un certo modo* e non semplicemente di riferirsi a qualcosa di oggettuale: la possibilità per una espressione di riferirsi ad un oggetto *dipende* dalla sua *Bedeutungsfunktion* ed essa può dire delle oggettualità soltanto significandole *in un certo modo*. La *Weise* del riferimento è dunque l'elemento decisivo per la comprensione della funzione propriamente significante del significato e la differenza tautologica che caratterizza le «espressioni inessenziali» ha precisamente la funzione di fare emergere tale primato della *Weise* ai fini della definizione di che cosa è un significato. Il problema centrale della nuova *Bedeutungslehre* fenomenologica concernerà allora nel rendere conto dell'unità tra la funzione-significato e la funzione-oggettualità, domandando innanzitutto se tra le due funzioni vi sia una mera giustapposizione o se esse sia intrinsecamente intrecciate l'una all'altra. In altre parole si tratterà di interrogare la relazione tra significato ed oggetto pensati come versanti correlativi del fenomeno dell'espressione<sup>433</sup>. Il problema centrale è dunque quello di chiarire, dal punto di vista «ontico-fenomenologico» della correlazione, il rapporto tra *Bedeutungsfunktion* e *Gegenständlichkeitsfunktion*, tra modo del riferimento oggettuale e riferimento oggettuale, il modo del loro intrecciarsi.

2) Il nuovo concetto di *Bedeutung*, definito «fenomenologico», traduce dunque sul piano della teoria del significato e del giudizio l'inclusione dell'«oggetto intenzionale *in quanto tale*». L'espressione «*als solcher*» segnala due aspetti: in primo luogo, l'«indifferenza per l'essere e il

---

<sup>432</sup> «Die Bedeutsamkeit des Ausdrucks, seine Eigenschaft, so und so zu besagen, scheint die primäre Funktion desselben zu sein gegenüber seiner Funktion, sich auf Gegenständliches zu beziehen. Dadurch, daß der Ausdruck bedeutet, bezieht er sich auf etwas Gegenständliches. Der Ausdruck ist Ausdruck vermöge seiner Bedeutungsfunktion und an ihr liegt es, daß er von Gegenständlichkeiten etwas sagt. Denn er kann von Gegenständlichkeiten nur < etwas > sagen, indem er in gewisser Weise besagt; und in direkter oder indirekter, in bestimmter oder unbestimmter Weise, mittels dieser oder jener, innerer oder äußerer Merkmalsbegriffe und dergleichen diese verschiedenen Weisen ausdrückend (mit den Ausdrücken sinngebende Akte vollziehend), auf Gegenstände bezogen zu sein macht eben die Verschiedenheit des Bedeuten aus» (HUA XXVI, 30; TS, 219).

<sup>433</sup> «Wie diese Bedeutungsfunktion mit der Gegenständlichkeitsfunktion einig ist [...] wie diese Bedeutungsfunktion mit der Gegenständlichkeitsfunktion einig ist, ob sie sich mit ihr nur verknüpft oder wie sie ihrem Wesen nach sie in sich trägt [...] wie auf korrelativer Seite der im Ausdrücken gemeinte Gegenstand und die Bedeutung in das rechte Verhältnis zu setzen sind» (HUA XXVI, 30).

non-essere (*Unempfindlichkeit gegen Sein und Nichtsein*)» che abbiamo già incontrato sopra a proposito del *Gedanke* del frammento del 1907; in secondo luogo, essa si riferisce al “come” della presa categoriale, delle determinazione, dell’essere-significato in generale<sup>434</sup>. E appunto a proposito dello statuto di questo *Wie* è possibile rilevare il primo affacciarsi di quella *correlazione intenzionale* che costituirà l’elemento decisivo della fenomenologia trascendentale: il “come” infatti «weist ja sicherlich hinsichtlich der Akterlebnisse auf gewisse Modi derselben <hin>, die sich spezifisch fassen lassen; aber *korrelativ* entspricht dem doch auch etwas auf gegenständlicher Seite» (HUA XXVI, 36; c.n.). Questa introduzione di un versante oggettuale della *Weise* intenzionale si ricollega direttamente alla duplice innovazione contenuta nel corso del 1906/07 (l’introduzione della riduzione fenomenologica e l’inclusione dell’oggetto-in-quanto-tale nella sfera della fenomenologia) e ne costituisce la ricaduta sul concetto di significato. Ancora una volta, spetta alla differenza tautologica fornire il filo conduttore per chiarire il senso dell’«*als solcher*», a partire dall’analisi delle espressioni inessenziali «il vincitore di Jena»/«il vinto di Waterloo»:

Beiderseits, mochte man sagen, ist das Thema, das uns im Bewußtsein vor Augen steht, ein anderes, und es ist etwas, das in der Weise eben des Themas Verschiedenes befaßt, bald eine Beziehung auf diese, bald die auf jene Stadt, einmal Sieger-Sein, einmal Besiegter-Sein und dergleichen. Nicht der Gegenstand schlechthin ist das Thema. Er selbst kommt uns dabei nie und nirgends selbst vor Augen. Ein Thema kommt uns vor Augen, und einmal dieses und einmal jenes Thema. Aber mannigfache Themen können so zueinander in Beziehung stehen, daß wir sagen, es sei dasselbe, dieselbe Person etwa, die da gemeint sei, die einmal so und das andere Mal so bedeutet, begrifflich gefaßt sei, Bedeutung sei also dieses uns vor Augen Stehende, dieser in der und der „Weise“ gefaßte oder gedachte Gegenstand als solcher, *wobei aber der Ausdruck nicht verführen darf, als ob einmal der Gegenstand vor Augen stände und dann dazu käme eine Weise, ihn zu denken*, und als ob der Gegenstand auf das Denken bezogen werde, sondern einfach derart, wie wir eben, im Verständnis des Ausdrucks lebend, es bewußt haben: der Sieger von Jena. Und das ist es, was man unter dem Titel „intentionaler Gegenstand als solcher“, und näher, „der bedeutete Gegenstand als solcher in der Weise, wie“ wohl bezeichnen wollte. (HUA XXVI, 36-37; c.n.)<sup>435</sup>

<sup>434</sup> «Auf das Wie der kategorialen Fassung, das Wie des Bestimmtseins, des Bedeutetseins überhaupt» (HUA XXVI, 36).

<sup>435</sup> «Nei due casi, si direbbe, il tema, che ci sta davanti agli occhi nella coscienza, è diverso, ed è qualcosa che appunto secondo la modalità del tema concerne qualcosa di distinto, ora la relazione ad una, ora all’altra città, qui l’essere-vincitore, là l’essere-vinto e simili. Il tema non è l’oggetto *schlechthin*. In questo contesto, esso non ci si presenta davanti agli occhi mai ed in nessun luogo. È il tema che si para davanti ai nostri occhi, e ora uno ora l’altro tema. Ma molteplici temi possono stare in relazione l’uno con l’altro in modo tale che diciamo che qui ad essere intesa è, ad esempio, lo stesso, la stessa persona, significata una volta in un modo, una volta in un altro; che il significato è dunque questo stante-davanti-ai-nostri-occhi, questo oggetto-in-quanto-tale colto o pensato in questa o quella “maniera”, *ove tuttavia*



Pur introducendo una nuova terminologia, quella che distingue tra «tema» (oggetto intenzionale in quanto tale) e «oggetto» (oggetto *schlechthin*), questo passaggio al contempo ripropone il modo di esprimersi che abbiamo già incontrato nel frammento del 1907, dove il senso è un «Vor-Augen-Stehendes»<sup>436</sup>. Ma l'aspetto più importante è la *ancor più netta affermazione della impossibilità di separare, all'interno di questa presentazione, il modo del riferimento dal riferimento oggettuale propriamente detto: l'oggetto è significato solo "attraverso" un tema.* Questo "attraverso" non esprime una strumentalità, ma l'indistricabilità essenziale dell'intreccio tra *Bedeutungsfunktion* e *Gegenständlichkeitsfunktion*. Tale inseparabilità del "come" dal "che-cosa" costituisce la ragione per la quale qualsiasi definizione del significato che si limiti alla mera componente *reell* risulta insufficiente: «so macht nicht nur die Weise des Denkens den Unterscheid, sondern in der verschiedenen Weise des Denkens „erschauen“ wir, haben wir als Thema, eine verschiedene Weise des Gedachten *als solchen*» (HUA XXVI, 38; c.n.). Husserl parla dunque di una «duplice oggettualità», ma il cui intreccio è talmente stretto che la separazione delle due sfocerebbe in un fraintendimento della *Leistung* intenzionale. Infatti

Der Unterschied liegt nicht etwa bloß darin, daß eine und dieselbe Gegenständlichkeit in verschiedenen Weisen des Bedeutens, also in gewissen spezifischen Artungen desselben Gegenständlichen bewußt sein kann, vielmehr geht mit der Änderung der Weise des Bewußtseins, die wir verschiedene Weise des Bedeutens nennen, auch eine Änderung in einer damit zu konstituierenden Gegenständlichkeit Hand in Hand. Sprechen wir gegenüber dem Gegenstand schlechthin von dem Gegenstand, genommen in der Weise, wie er bedeutet oder gedacht ist, *so macht nicht nur die Weise des Denkens den Unterscheid, sondern in der verschiedenen Weise des Denkens „erschauen“ wir, haben wir als Thema, eine verschiedene Weise des Gedachten als solchen.* (HUA XXVI 37-38; c.n.)<sup>437</sup>

---

*l'espressione non deve essere fraintesa come se l'oggetto stesse dapprima davanti agli occhi e poi si aggiungesse ad esso una maniera di pensarlo, e come se l'oggetto venisse riferito al pensiero, piuttosto semplicemente nel modo come noi appunto lo abbiamo cosciente mentre viviamo nella comprensione dell'espressione: il vincitore di Jena. E questo è davvero ciò che si è voluto indicare sotto il titolo di "oggetto intenzionale in quanto tale", e, più precisamente, "l'oggetto significato in quanto tale, nel modo come..."» (TS, 232-233; c.n.).*

<sup>436</sup> Ciò conferma ulteriormente, se ve ne fosse bisogno, la strettissima continuità tra le «difficili ricerche analitiche» e il corso del 1908.

<sup>437</sup> «La differenza non risiede semplicemente in questo, che una e la stessa oggettualità può essere conscia in differenti modi del significare, dunque in determinati tipi specifici del medesimo elemento oggettuale, piuttosto, insieme con il variare del modo di coscienza che noi chiamiamo "diversi modi del significare", varia di pari passo l'oggettualità che con ciò va costituendosi. Se parliamo quindi, invece che dell'oggetto *schlechthin*, dell'oggetto preso nel modo come esso è significato o pensato, *ciò che differisce non è semplicemente il modo del pensare, piuttosto, nel diverso modo del pensare, noi "cogliamo con lo sguardo", abbiamo come tema un diverso modo del pensato in quanto tale*» (TS, 234-235).

Esplicitando ulteriormente: le ricerche analitiche del 1907 e 1908, apparentemente limitate alla problematica meramente logica della dottrina del significato contengono in realtà molto di più; esse preparano la via ad una dottrina della correlazione intenzionale (quella appunto esposta nelle lezioni del 1908) nella quale il modo, la maniera (*Weise*) di datità dell'oggetto viene esplicitamente riconosciuta come un versante *correlativo*: non il «modo del pensare», ma, soprattutto, il «modo del pensato in quanto tale» costituisce d'ora in poi l'oggetto più proprio dell'indagine fenomenologica. Il *Was* del riferimento oggettuale è dunque inseparabile da un secondo tipo di "oggettività", che riguarda piuttosto il *Wie*, il "come" del riferimento, che lo rende possibile ed è inseparabile da esso, ma soprattutto è *irriducibile* alla modalità soggettiva del coglimento. Se riferiamo queste formulazioni a quelle delle LU, prese in analisi nel primo capitolo, possiamo ravvisare un'istruttiva continuità, ma anche un raffinamento decisivo della struttura teorica: «ist es nicht evident, daß wir auf die genannten Gegenstände nicht gerichtet sein können, ohne ihnen in der und der Bedeutung zugewandt zu sein?» (HUA XXVI, 41). Al contempo, tuttavia, questa continuità e questa inseparabilità hanno ottenuto, tramite la distinzione tra filosofico e fenomenologico, uno "spazio" proprio, un interstizio terzo, tra l'oggetto e l'atto, nel quale la dimensione intenzionale e la dimensione intensionale possono effettivamente coabitare.

Ma appunto questa nuova strutturazione solleva nuovamente il problema di rendere conto della relazione tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale, che, invece, nelle LU del 1901 appariva del tutto risolta tramite la semplice eliminazione del primo. Emergerà allora la domanda intorno alla relazione che lega insieme l'oggetto-in-quanto-tale (il significato fenomenologico) e l'oggetto *schlechthin*, la quale si traduce qui, dal momento che siamo all'interno di una teoria del significato e del giudizio, nell'enigma della presenza/assenza del «riferimento oggettuale all'interno delle rappresentazioni»: infatti, dal momento che il significato è differente e che noi cogliamo l'oggetto solo "attraverso" il significato, dovremmo essere portati a giudicare che il vincitore di Jena ed il vinto di Waterloo *non* siano un'identico oggetto<sup>438</sup>. Il problema non può essere risolto nei termini del tipo d'identità che spetta al significato in senso filosofico<sup>439</sup>. La

---

<sup>438</sup> «Sie, die Bedeutung, ist überall etwas anderes, also müßten wir auch entsprechend urteilen, nicht identisch sei <der> Sieger von Jena und Napoleon, sondern eben verschieden. Und zudem, durch die Bedeutung hindurch sagen wir doch über den Gegenstand aus. Wie ist das möglich und zu verstehen?» (HUA XXVI, 41-42). [«Se esso, il significato, è in ogni caso qualcosa di differente, noi, corrispondentemente, dovremmo giudicare che <il> vincitore di Jena e Napoleone non sarebbero qualcosa di identico; bensì qualcosa di differente; e per di più, attraverso il significato, affermiamo certo qualcosa dell'oggetto; come è possibile ciò e come è da intendere?» (TS, 241-243)].

<sup>439</sup> «Und so haben wir dann überhaupt darauf zu achten, daß die Bedeutung im Sinn der kategorialen Gegenständlichkeit in ihrer vollen kategorialen Fassung kein Erlebnis und kein Stück eines Erlebnisses ist, nichts phänologisch Aufweisbares und auch keine Abstraktion daraus, d.i. keine phänologische Spezies, wie wir dies ja schon letztthin ausgeführt haben» (HUA XXXVI, 47). [«Dobbiamo fare attenzione al fatto che il significato, nel senso dell'oggettualità categoriale [...] *non è un vissuto né parte di un vissuto, non è qualcosa che possa essere filosoficamente mostrato e neanche un'astrazione tratta da ciò, cioè una specie nel senso che si è da ultimo argomentato*» (TS, 253; c.n.)].

strutturazione della risposta passerà allora innanzitutto per l'analisi della «sintesi d'identificazione» che, a questo livello, significa semplicemente che le «rappresentazioni di significato» hanno per essenza la possibilità di entrare in predicazioni d'identità: si tratta del «passaggio» della «identità del senso» attraverso le «parti del giudizio» che «riguarda le rappresentazioni A e B che vi compaiono». L'oggetto non è altro che il risultato di una sintesi d'identità operata nel contesto della connessione giudicativa<sup>440</sup>: l'identità dell'oggetto dipende dalla possibilità di principio per la rappresentazione corrispondente di entrare in una connessione giudicativa, dacché all'interno di tale connessione la rappresentazione può, sempre in linea di principio, svolgere la sua funzione oggettivante<sup>441</sup>. Ora, questa funzione oggettivante non è altro che la funzione nominalizzante della rappresentazione, la possibilità di costituire un sostrato di predicazione al quale riferire le diverse determinazioni. Dunque dall'analisi del ruolo decisivo di questa funzione nominalizzante e del rapporto che essa intrattiene con l'intero proposizionale è lecito aspettarsi una risposta maggiormente esauriente al problema del riferimento oggettuale. Se si dovesse mostrare il primato della «nominalizzazione» all'interno della connessione predicativa, si sarebbe trovato allora il filo conduttore per sciogliere l'enigma dell'identità del riferimento oggettuale a dispetto delle differenze di senso. Si tratterà allora di verificare tale presunto primato sulla base della ristrutturazione in termini correlativi della sfera d'indagine fenomenologica.

3) Per operare questa chiarificazione Husserl risale allora alla dimensione percettiva, che costituisce la sfera nella quale si edifica originariamente il riferimento oggettuale. La struttura ancora implicita della sfera pre-predicativa della percezione diviene poi oggetto di una

---

<sup>440</sup> «Gegenstand ist Identisches, Identisches der Vorstellung, und Gegenstand des aussagenden Urteils ist Identisches des Urteils, nämlich das, was die im Urteil auftretenden Vorstellungen zur Identitätseinheit bringt, was durch die Verknüpfung und Setzung in diesem und in anderen Urteilen zur urteilsmäßigen Identitätssetzung kommt und immerfort kommen kann, das, was seine Identität in der Synthesis der Vorstellungen erhält und bewahrt und immer wieder erhalten und wahren kann. Die Rede aber von dem, was da identisch ist, weist nicht hin auf ein Etwas neben Vorstellung und Urteil, sondern auf die Synthesis der Identifikation, in die Vorstellungen ihrem Wesen nach treten, d.i. als jene spezifischen Wesen treten. Im jeweiligen Urteilen liegt nichts anderes vor als eine gewisse darin auftretende Vorstellung, bestenfalls eine zweite sich damit zur Identitätssynthesis verbindende Vorstellung von anderem Gehalt. Aber dazu kommt eben, daß zum Wesen solcher Vorstellungen gültige Urteilszusammenhänge gehören, in denen dieselben Vorstellungen logisch in gleicher Objektivation fungieren; mit anderen Worten, daß übergreifende Identitätssynthesen Geltung haben, die immer wieder Identitätseinheit zwischen den betreffenden Vorstellungen herstellen und Nicht-Identität ausschließen. Identitätseinheit, zwischen Vorstellungen hergestellt und in Gültigkeit hergestellt, das heißt: der Gegenstand ist identisch, oder die Vorstellungen stellen dasselbe Etwas, dasselbe Gegenständliche vor; und natürlich heißt es nicht: die Vorstellungen selbst sind identisch, da Identitätseinheit (wo sie nicht tautologisch ist) Einheit von Vorstellungen verschiedenen Inhalts ist» (HUA XXVI, 50-51; TS, 261).

<sup>441</sup> «Die Beziehung auf einen Gegenstand als ein mit sich Identisches, schreiben wir der Vorstellung zu, sofern sie mögliches Glied einer gültigen Urteileinheit ist, in der sie ihre objektivierende Funktion entfalten und in Identifikationen durchführen kann. Sie mag außerhalb des Urteils als ein unvollendetes Aussagen auftreten, im Verständnis lebendig sein, sie muß dabei aber genau so verstanden sein, wie sie als Urteilstglied wirklich fungiert, nur von den weiteren Verknüpfungsfunktionen abgesehen» (HUA XXVI, 53; TS, 265).

esplicitazione nella sfera predicativa, tramite quella peculiare «intuizione discorsiva» che è la costituzione dell'oggetto-su-cui (*Gegenstand-worüber*)<sup>442</sup>. E tuttavia dalle analisi di Husserl risulta che *il primato di un atto "isolato" capace di installarsi in un sol colpo nella designazione dell'oggetto schlechthin non si presenta mai, nemmeno nel caso della percezione, sorgente intuitiva ultima della costituzione di oggetti*. L'identità dell'oggetto nel corso del processo percettivo è certo qualcosa di "vissuto", ma appunto come persistenza di un senso identico nel costante fluire degli adombramenti (*Abschattungen*), inseparabile dal variare di questi stessi adombramenti. L'atto nominale è certo ciò che costituisce gli oggetti-su-cui come sostrati per tutte le determinazioni e le identificazioni e certo è sempre di nuovo possibile uno sguardo che rilevi oggetti a partire da elementi non nominali e da atti sintetici unitari, ma la stessa rappresentazione nominale rimanda, per la propria possibilità, ad una direzione ambivalente dello sguardo: quella che costituisce il proprio oggetto e quella nella quale l'oggetto è oggetto-in-quanto-tale<sup>443</sup>. In altre parole, «jeder Gegenstand-worüber sei Gegenstand *nur* vermöge der Bestimmung, vermöge der jeweiligen Weise der Bedeutung, durch das Medium der Bedeutung beziehe sich die Vorstellung auf den Gegenstand, bewußt sei die Bedeutung, und wieder, bewußt sei der Gegenstand mittels der Bedeutung » (HUA XXVI, 71; c.n.)<sup>444</sup>.

Ciò significa: *se l'oggetto è cosciente lo è sempre, anche nel caso della percezione, per mezzo del significato, e del significato inteso in senso ontico-fenomenologico (Sinn)*. *Ogni qualvolta tentiamo di chiarire la fonte del riferimento oggettuale, siamo rimandati alla corrispondente modalità del riferimento; ogni qualvolta tentiamo di isolare l'oggetto schlechthin siamo rimandati al corrispondente oggetto-in-quanto-tale*: come abbiamo visto, il primo è l'«oggettualità predicata» o sulla quale si predica, il secondo è l'«oggettualità categoriale». Ciò

---

<sup>442</sup> «[D]ie schlichten Wahrnehmungen, die im Einheitsbewußtsein ineinander überfließen, gehen in diskursive Intuition über, ein Dies-Bewußtsein macht das Erscheinende zum Gegenstand-worüber, und an dem werden nun Teile oder Merkmale erfaßt, und zwar so, daß sich das Bewußtsein bildet "dies hat das und das a" oder "ist so und so beschaffen" und dergleichen. Das alles aber vor allem verbalen Ausdrücken, vor allen spezifisch zu den Worten gehörigen Wortvorstellungen. Das diskursive oder kategoriale Denken bringt seine Fülle von Formen herein, eine gewisse Artikulation, jeder kategoriale Teilakt hat seine bestimmte Stellung und Funktion und in ihr seine bestimmte Form. Was in der schlichten Anschauung in gewisser Weise *implicite* gegeben war, das erfährt seine Explikation: da steht nun ein Subjekt, und darin der Gegenstand-worüber, und darauf bezogen im Ist-Phänomen die (ihm) zukommende Beschaffenheit usw» (HUA XXVI, 78).

<sup>443</sup> «[...] die Substrate für alle Bestimmungen und Identifizierungen, aber dazu gehört eben Prädikation [...] ist immer wieder eine neue Blickstellung möglich, die aus den nicht-nominalen Teilakten und aus den ganzen synthetisch einheitlichen Akten Gegenstände entnimmt [...] die nominale Vorstellung selbst eine doppelte Blickstellung ermöglicht, nämlich die eine, in der ihr Gegenstand sich konstituiert, und diejenige, in der ihr Gegenstand gerade als der so und so gedachte» (HUA XXVI, 69-70).

<sup>444</sup> «La stessa rappresentazione nominale rende possibile una doppia posizione osservativa, vale a dire quella nella quale si costituisce il suo oggetto e quella nella quale il suo oggetto è assunto *in quanto pensato così e così* [...]. Ogni oggetto-su-cui sarebbe oggetto solo grazie alla determinazione, solo grazie al corrispondente modo del significato, che attraverso il *medium* del significato la rappresentazione si riferirebbe all'oggetto». (TS, 301; c.n.)

che Husserl non smette di sottolineare è dunque l'inseparabilità della funzione soggettivante-nominalizzante dalla funzione predicativa, e il fondamento di quest'ultima nel carattere categoriale dell'oggetto-in-quanto-tale.

In primo luogo infatti, per quanto concerne il rapporto tra nominalizzazione e predicazione (tenendo presente la funzione nominalizzante degli atti rappresentativi), Husserl sottolinea che pur se ad ogni rappresentazione appartiene a priori la possibilità che essa, nel mantenimento della sua essenza, possa esperire quella modificazione funzionale che la pone in differenti connessioni predicative e poi, di nuovo, in quanto "isolata" al di fuori di ogni determinata *symploké*, nondimeno, il senso della rappresentazione nominale può essere determinato solamente all'interno del nesso categoriale in senso ampio, della *symploké*<sup>445</sup>. In altre parole, per quanto possa essere oggetto di una riflessione che la isola costituendo un oggetto-su-sui specifico, il luogo originario di ogni rappresentazione nominalizzante resta la *symploké*, il nesso, poiché solo in esso emerge anche per la prima volta quella "stessità di senso" sulla base della quale possiamo trattare l'oggetto come un identico.

Occorrerà allora precisare che cosa Husserl qui intenda con *symploké*: egli non si riferisce tramite questa espressione alla predicazione espressa nel giudizio categorico, ma ad una sfera *categoriale*<sup>446</sup> che precede la messa in forma giudicativa stessa; notiamo così una ristrutturazione dei rapporti tra il categoriale e il predicativo (categorico) in senso stretto, sì che «alle prädikativen Akte sind kategorial. Aber kategoriale Akte können auch nicht-prädikativ sein. Beziehendes Auffassen und Erkennen z. B. auf Grund bloßer Wahrnehmung, ohne Worte und Wortbedeuten, faßt in sich gewisse kategoriale Aktformen, die aber nicht prädikativ sind» (HUA XXVI, 59)<sup>447</sup>. Questa ristrutturazione non è altro che la conseguenza del nuovo concetto di *Sinn*, nettamente differenziato rispetto alla *Bedeutung* delle LU, e che svolge un ruolo specifico, con una specifica caratterizzazione strutturale-funzionale. Il discorso dell'«oggetto in quanto tale» come «oggettualità categoriale» significa allora: *la modalità, il Wie che esso esprime non è altro che il carattere di "legatezza", di "relazionatezza" intrinseca che costituisce in ultima istanza il fondamento della predicazione stessa. Rivolgendoci all'aspetto «posizionale» della*

---

<sup>445</sup> «[...] was ihr Vorstellen besagt, das weisen sie nicht aus außerhalb der Einknüpfung in die vollständige Prädikation (außerhalb der *symploké*), sondern innerhalb derselben» (HUA XXVI, 65).

<sup>446</sup> Sul concetto di intuizione categoriale e di oggettualità categoriale cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, in *Gesamtausgabe*, Band XX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1888, pp. 63-99; D. LOHMAR, «Husserl's Concept of Categorical Intuition», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments*, vol. III, cit., pp. 61-83; R. COBB-STEVENS, *Being and Categorical Intuition*, in «The Review of Metaphysics», 44 (1), pp. 43-66; E. TUGENDHAT, *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, cit., pp. 107-136; T. SEEBOHM, *Kategoriale Anschauung*, in «Phänomenologische Forschungen», XXIII, 1990, pp. 9-47.

<sup>447</sup> «Tutti gli atti predicativi sono categoriali, ma gli atti categoriali possono anche essere non predicativi. L'apprendere ed il conoscere che si riferisce a qualcosa, per esempio sul fondamento della mera percezione [...] comprende in sé certe forme d'atto categoriali che non sono predicative». (TS, 277)

rappresentazione (che certo ha il suo corrispettivo in una peculiare maniera del darsi nel versante oggettuale):

ist es wieder korrekt zu sagen, die Vorstellung stelle nicht nur den ihr eigenen Gegenstand vor, sondern auch noch anderes; sie stelle ihn als Subjektgegenstand vor und damit als etwas zu Bestimmendes bzw. in der Prädikation Bestimmung Erfahrendes, sie weise durch die Subjektformung auf ein Prädikat hin. Und wieder die Stellung in der Objektfunktion: In der Funktion der Konstitution eines auf das Subjekt zu beziehenden Objekts stelle die Vorstellung nicht nur ihren Gegenstand vor, sondern stelle ihn als etwas auf ein anderes Bezogenes und in dieser Beziehung es Bestimmendes vor, sie weise auf dieses andere hin als <auf> den, der da bestimmt wird und auf dessen Bestimmung es ankommt. (HUA XXVI, 56)<sup>448</sup>

Vediamo dunque in che senso il «significato ontico-fenomenologico» coincida con il concetto di *oggettualità categoriale*: *nella misura in cui rimanda alla inseparabilità della presa nominalizzante dalla symploké sottostante, questa equivalenza radica nella legge fondamentale del senso la possibilità di costruire una apofantica formale delle forme fondamentali di significato, rimandando all'origine della forma-soggetto e della forma-oggetto (predicato) che si esprimono poi nella struttura giudicativa compiuta*. Con il corso del SS 1908, la citata tensione tra teoria del significato e teoria della conoscenza giunge pertanto ad un assestamento decisivo, che si sostanzia nella distinzione tra oggetto *schlechthin* e oggetto-in-quanto-tale. Il problema gnoseologico del *Triftigkeitsanspruch*, la pretesa dell'atto conoscitivo di incontrare l'oggetto reale, produce una corrispondente ricaduta sul concetto di significato e apre il terreno ad una nuova comprensione del rapporto tra esperienza e predicazione. Il punto di bilanciamento di questo nuovo equilibrio è appunto l'oggetto-*in-quanto-tale*, che riassume in sé da una parte, in quanto *Erscheinung*, il modo del darsi dell'oggetto nell'esperienza, dall'altra, in quanto correlato ontico-fenomenologico dell'atto di significazione, il modo del riferimento significativo all'oggetto stesso. La possibilità di incontrare l'oggetto passa necessariamente per questo *medium*: mentre è condizione di possibilità di questo passaggio, l'oggetto-*in-quanto-tale* fa al contempo da schermo all'oggetto *schlechthin*. Ma non soltanto: ad esso corrisponde anche una rinnovata comprensione della funzione categoriale, la quale, esplicitamente distinta dalla sfera

---

<sup>448</sup> «Di nuovo, è corretto dire che la rappresentazione non rappresenta solamente il suo proprio oggetto, ma anche qualcosa d'altro; essa lo rappresenta come oggetto-sostrato e con ciò anche come qualcosa da determinare, ovvero come qualcosa che esperisce determinazione nella predicazione, essa rimanda, tramite la forma-sostrato, ad un predicato. E, ancora, la posizione nella funzione-oggetto: nella funzione della costituzione di un oggetto da riferire al soggetto la rappresentazione non rappresenta soltanto il proprio oggetto, piuttosto lo rappresenta anche come qualcosa di riferito ad altro e come determinante quest'altro all'interno di tale relazione, essa rimanda a questo altro come a ciò che qui viene determinato e al quale il primo conferisce la sua determinazione». (TS, 271)

predicativa-categorica in senso stretto, si radica nella struttura stessa dell'esperienza, nell'inseparabilità del *come* intenzionale dal *che cosa* intenzionato. L'identificazione dell'oggetto intenzionale e dell'oggettualità categoriale fa riferimento ad una "relazionatezza", ad una struttura di rimando intenzionale, ad una *symploké* originaria che precede quella propriamente predicativa, che nella prima si fonda e, eventualmente, si legittima<sup>449</sup>. Il concetto di *Sinn* come oggetto-*in-quanto-tale* e significato ontico-fenomenologico getta un ponte tra teoria della conoscenza (e delle modalità di esperienza) e teoria del significato (e del giudizio). È notevole allora il fatto che, nel contesto di questo riassetto, Husserl, all'interno di manoscritti di ricerca dell'autunno 1908, definisca per la prima volta la fenomenologia come un «idealismo trascendentale».

### **3.5 Senso e "svolta" trascendentale. La "questione del senso" e la dimostrazione dell'idealismo trascendentale (autunno 1908)**

La prima definizione esplicita della fenomenologia come «idealismo trascendentale» si trova nei manoscritti di ricerca di poco successivi al corso del 1908, e precisamente risalenti al settembre e di quell'anno<sup>450</sup>. Questa nuova definizione procede da un confronto con la filosofia di Kant<sup>451</sup>, sulla base del quale (con riferimento anche agli sviluppi neokantiani a lui coevi<sup>452</sup>) Husserl definisce innanzitutto il duplice compito della ricerca "trascendentale". In primo luogo, l'indagine trascendentale riguarda l'«*Aufklärung*» della possibilità di una conoscenza oggettivamente valida: conoscenza che è da una parte soggettiva, in quanto atto del conoscere, e dall'altra oggettiva, in quanto «incontra (*trifft*)» un essere in sé, valido indipendentemente dalla

---

<sup>449</sup> Cfr. J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., p. 665: «la congiunzione, nello stesso oggetto noematico (il significato in quanto *oggetto categoriale*) di *due* relazioni, la relazione-all'oggetto (*gegenständliche Beziehung*) e la relazione al contesto sistematico delle *predicazioni possibili* nelle quali può entrare e a partire dalle quali essa si può eventualmente esplicitare, apre la possibilità di subordinare la prima alla seconda, cioè di considerare le relazioni di *contesto significazionale* [...] come l'elemento a partire dal quale prende forma ed orientamento-verso-l'oggetto il significato categoriale coinvolto».

<sup>450</sup> K. SCHUHMAN, *Husserl-Chronik*, cit., pp. 118-120. Per un'analisi strettamente riferita ai testi del 1908 da noi presi in analisi cfr. J.-F. LAVIGNE, *La naissance de la phénoménologie*, cit., pp. 669-675. Sulla "svolta" di Husserl verso l'idealismo trascendentale si vedano R. INGARDEN, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, cit.; R. BERNET, *Husserl's Transcendental Idealism Revisited*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», IV, 2004, pp. 1-20; D. MORAN, *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, in «Continental Philosophy Review», 41 (4), pp. 401-425; A.L. THOMASSON, *In What Sense is Phenomenology Transcendental?*, in «The Southern Journal of Philosophy», XLV, 2007, pp. 85-92; I.M. WALLNER, *In defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Re-Examined*, in «Husserl Studies», 4, 1987, pp. 3-43; K. SCHMITZ, *Transcendentalism or Transcendentals? A Critical Reflection on the Transcendental Turn*, in «The Review of Metaphysics», 58, 2005, pp. 537-560; A.C.S. KEIRBY, *Husserl's Transcendental Turn*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 28 (2), pp. 204-216.

<sup>451</sup> "Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants *Transzendentalphilosophie*" (HUA VII, B. XX, pp. 381-395).

<sup>452</sup> A questo proposito si veda in particolare A. STAITI, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, cit.

soggettività. In secondo luogo, l'indagine trascendentale riguarda altresì la chiarificazione della possibilità della conoscenza oggettivamente valida con riferimento alle diverse forme fondamentali delle scienze<sup>453</sup>. La fenomenologia merita il titolo di trascendentale perché «risolve» entrambe queste questioni.

Rispetto a Kant, tuttavia, Husserl rivendica una rinnovata comprensione della «correlazione» che sta a fondamento dell'orientamento soggettivo-oggettivo della sfera d'indagine trascendentale: come la critica kantiana, anche la fenomenologia ricerca nella correlazione tra la soggettività e l'elemento oggettivo la determinazione ultima del senso della validità del conoscere, ma, scrive Husserl, l'affinità con Kant è in realtà esteriore, nella misura in cui solo da un punto di vista fenomenologico emerge il significato trascendentale della *correlazione tra la conoscenza e l'oggettualità della conoscenza*, nei termini di una vera e propria *costituzione trascendentale* (HUA VII, 386). Non è difficile ravvisare in questa sottolineatura la conseguenza delle riflessioni contenute nel corso del SS 1908, con l'insistenza sulla correlazione tra il versante fanseologico ed il versante fenomenologico, tra la sfera noetica e quella che, in seguito, verrà definita come noematica. È dunque innanzitutto dal punto di vista di questa correlazione costitutiva che si gioca la specificità del trascendentale fenomenologico: comprendere il senso di questa correlazione significa comprendere in che cosa consista l'atteggiamento trascendentale, e, a sua volta, tale comprensione è inseparabile dalla maniera fenomenologica di intendere l'*Erkenntnisgegenständlichkeit*. Nei paragrafi che seguono si tratterà di esibire quest'ultimo nesso, mostrando come la comprensione dell'oggettualità conoscitiva come *Sinn* o *Gegenstand-als-solcher* costituisca il punto archimedeo della concezione fenomenologica dell'idealismo trascendentale.

I manoscritti di ricerca maggiormente significativi per la prima esplicitazione dell'idealismo trascendentale fenomenologico vertono appunto sul significato della correlazione intenzionale tra la conoscenza e l'oggettualità conoscitiva nei termini di una «*Frage nach dem Sinn*»: la domanda sul “senso” è domanda intorno alla «oggettualità conosciuta», «*ob sie als absolutes Sein gelten kann oder nur als intentionales Sein von bestimmter Gesetzmäßigkeit, als Einheitgewisser Bewusstseinsmannigfaltigkeit*» (HUA XXXVI, 21). La spinta in direzione dell'idealismo trascendentale muove dalla tensione tra «essere assoluto» ed «essere intenzionale»: l'«in sé» dell'oggetto della conoscenza comincia a fare problema nel momento stesso in cui viene interrogato il suo “senso”, ove cioè tale «in sé» sia compreso in quanto carattere intenzionale. Ciò ingenera una modificazione del «senso presupposto» della trascendenza dell'oggetto<sup>454</sup>. Si tratta

---

<sup>453</sup> Questo secondo aspetto dell'indagine trascendentale è, come abbiamo visto, presente fin dalle LU, e coincide precisamente con l'obiettivo di conseguire una *Wissenschaftslehre*.

<sup>454</sup> «Indem die Möglichkeit der Erkenntnis einer „an sich seienden“ Gegenständlichkeit fraglich ist oder fraglich das Verhältnis von Erkenntnis und



allora innanzitutto di distinguere il *punto di vista naturale*<sup>455</sup> (che comprende non solo le scienze della natura, ma anche la logica e la matematica come ontologia formale), dal punto di vista che mette in questione il “senso” dell’oggetto della conoscenza: appunto quest’ultima linea di interrogazione coglie il rapporto tra conoscenza e oggetto della conoscenza e merita dunque il nome di «trascendentale»<sup>456</sup>.

Solamente a questo livello, nel contesto di questa caratterizzazione della problematica conoscitiva, compare anche l’argomento husserliano dell’idealismo trascendentale; in altre parole, il primo e decisivo passaggio è comprendere che la decisione intorno all’«*an sich*» dell’oggettualità conoscitiva è una decisione che rimanda necessariamente al “senso” di tale oggettualità<sup>457</sup> e che dunque si trova su una linea differente rispetto alla «considerazione naturale». Scrive Husserl:

Das natürliche Sein ist nicht absolutes Sein, sondern Sein als Korrelatum des Bewusstseins (der Erkenntnis). Dieses Korrelatum aber besagt: Es ist intentionales Sein, das notwendig zurückweist auf Zusammenhänge der *intentio*, d.i. eines denkenden Bewusstseins, das seinerseits absolut ist, sofern es nicht wieder in dieser Weise zurückweist. Und sofern es zum immanenten Wesen solcher Bewusstseinszusammenhänge gehört, dass in ihnen der „Gegenstand“ gedacht, gesetzt, schließlich in gültiger Weise bestimmt ist und erkannt, „löst sich“ das objektive Sein „auf“ in Bewusstseinszusammenhänge, die unter Wesensgesetzen stehen. (HUA XXXVI, 27)<sup>458</sup>

---

Erkenntnisgegenständlichkeit, ist auch fraglich der „Sinn“ des „an sich“ erkannter Gegenständlichkeit und von Gegenständlichkeit überhaupt, und zwar nach allen ihren Artungen. Denn drängen solche Schwierigkeiten nicht immer wieder dahin, das „An-sich“-Sein des Gegenstands auf Bewusstseins-eigenheit selbst zurückzuführen und den in diesem Streit vorausgesetzten Sinn der Transzendenz zu ändern?» (HUA XXXVI, 26).

<sup>455</sup> Come abbiamo già visto, nei manoscritti di ricerca appartenenti al periodo delle «difficili ricerche analitiche» Husserl aveva contrapposto il punto di vista o atteggiamento naturale dall’atteggiamento orientato al cogliimento del senso.

<sup>456</sup> «Was die Gegenständlichkeit ist, nach allen ihren Artungen, das sagt uns das natürliche Denken, und zwar in seiner höchsten Ausgestaltung als natürliche Wissenschaft. (Dazu Logik und Mathematik als formale Ontologie.) Was aber der „Sinn“ von Gegenständlichkeit ist als Einheit der Erkenntnis, das liegt in einer anderen Linie. Im einen Fall sind wir objektiv gerichtet; wir urteilen einfach über die Gegenstände, sei es über Gegenstände in allgemeinsten Allgemeinheit oder über Dinge überhaupt, über Zahlen überhaupt etc. Im anderen Fall urteilen wir über Gegenständlichkeit im Verhältnis zur „Erkenntnis“» (HUA XXXVI, 26).

<sup>457</sup> «Wenn hierbei darüber gestritten wird, ob nicht Gegenständlichkeit ist, was sie ist, nur in Beziehung auf erkennendes Bewusstsein oder ihr nicht eine gewisse Relativität zu wirklichem und möglichem Bewusstsein wesentlich sei, streitet man und entscheidet man den Streit um die Frage nach dem „Sinn“ des An-sich-Seins der erkennbaren Gegenständlichkeit danach, ob sie als absolut seiend gelten kann oder nicht» (HUA XXXVI, 27).

<sup>458</sup> «L’essere naturale non è essere assoluto, piuttosto essere come correlato della coscienza (della conoscenza). Questo correlato tuttavia significa: esso è essere intenzionale, che si riferisce necessariamente a nessi dell’*intentio*, cioè di una coscienza pensante, che, da par sua, è assoluta, nella misura in cui non contiene a sua volta un riferimento di questo tipo. E nella misura in cui appartiene all’essenza immanente di questi nessi di coscienza che in essi l’“oggetto” sia pensato, posto, in ultima istanza determinato in modo valido e conosciuto, l’essere obbiettivo “si risolve” “in” nessi di coscienza che stanno sotto leggi essenziali».

L'idea fenomenologica della correlazione tra conoscenza e oggettualità conoscitiva è dunque necessariamente riferita al carattere intenzionale di questa stessa oggettualità. Ciò significa: l'essere-in-sé dell'oggetto compare solamente in quanto riferito ad una molteplicità intenzionalmente interconnessa. Analogamente, nel contesto della *Bedeutungslehre* del 1908, l'identificazione dell'oggetto e la sua costituzione nominale, per quanto sempre di nuovo possibile, nondimeno rimandava ovunque alla *symploké* predicativa e traeva da essa, in ultima istanza, la sua legittimità. Come in quel caso, anche qui non si tratta affatto di rifiutare all'oggetto la sua identità: ma soltanto di riconoscere il carattere *costituito* di questa identità. L'in-sé dell'oggetto naturale è relativo in quanto rimanda necessariamente ad una molteplicità interconnessa costitutiva. Così "in-sé" è un preciso senso d'essere che si riferisce necessariamente ad una donazione di senso nella coscienza costituente:

Ein immanenter Inhalt, ein Moment des Bewusstseins ist schlechthin. Ein Ding aber gewinnt seinen Sinn. Es ist ein Sinn, und jeder Sinn setzt eine Sinngebung voraus und gehört in Zusammenhänge der Sinngebung und Sinnesausweisung, der Meinung und Begründung der Meinung, in denen der Gegenstand „dasteht“, sich bestimmt, als wahrhaft seiend sich ausweist usw. Heben wir diese Zusammenhänge auf, so verliert die Rede vom Sein des Dinges jede Möglichkeit. Nicht so bei immanenten Inhalten. Sie sind erlebt und evtl. erschaut und im Erschauen absolut da. (HUA XXXVI, 28)<sup>459</sup>

Il discorso dell'essere reale come essere relativo rimanda dunque alla inseparabilità, che è stata riscontrata anche poco fa dal punto di vista della *Bedeutungslehre*, tra il *Was* ed il *Wie*, tra l'identità e i suoi molteplici modi di datità, i quali si riferiscono ad una dimensione irriducibile all'essere-in-sé dell'oggetto. L'oggetto può in generale essere oggetto solo nella misura in cui è oggetto intenzionale, cioè in quanto implica un *Wie-seiner-Erscheinung*. Il concetto di *correlazione* riceve la sua determinazione fenomenologica nella misura in cui la fenomenologia permette di esplicitare il carattere intenzionale di ogni *Korrelatum*, cioè l'implicazione del *Sehen* in ogni *Gesehene*.

Questa implicazione non è un pregiudizio o una presa di posizione metafisica, ma la conseguenza dei risultati analitici degli anni immediatamente precedenti, che hanno messo in

---

<sup>459</sup> «Un contenuto immanente, un momento della coscienza è in senso assoluto. Una cosa, al contrario, riceve il suo senso. Essa è un senso, e ogni senso presuppone una donazione di senso e appartiene a nessi di donazione di senso ed esibizione di senso, l'intenzione e la fondazione dell'intenzione, nella quale l'oggetto "consiste", si determina, si esibisce come veramente essente ecc. Se togliamo questi nessi, allora il discorso dell'essere della cosa è privato della sua possibilità. Non così per quanto concerne i contenuti immanenti. Essi sono vissuti ed eventualmente colti con lo sguardo, e, nel cogliere con lo sguardo, sono assolutamente lì».

luce, da una parte, l'irriducibilità della coscienza intenzionale ad un complesso di componenti meramente *reell*, dall'altra, l'irriducibilità dell'oggettualità intenzionale all'oggetto *tout court*. L'elemento di scarto che determina l'esplicita assunzione da parte di Husserl dell'idealismo trascendentale sembra consistere nella generalizzazione del rapporto tra oggetto e senso, che viene ora posto in termini «assoluti», come problema del rapporto tra essere e senso. Nel seguente passaggio si palesa precisamente una tale generalizzazione:

Es handelt sich also nicht um „Sinn“ als „Wesen“ von Dingen, von idealen Gegenständen wie Zahlen. Das ist kein korrekter Ausdruck. Eigentlich gesprochen ist dieser Sinn gegeben. Und gegeben ist, was zu diesem Sinn notwendig gehört. Zum Wesen oder Sinn der Zahl gehört das und das, zum Wesen eines Satzes das und das usw. Das legt mir die objektive Wissenschaft auseinander, die allgemeine Ontologie, die Mathematik etc. Es handelt sich nicht um den letzten Sinn, sondern um letztes Sein. Und darin liegt, dass das Sein im Sinn der objektiven Wissenschaften „kein letztes Sein“ ist, sondern sich „auflöst“ in „Bewusstsein“. Das Ding selbst löst sich nicht in Bewusstsein auf. Es löst sich in Atome und Moleküle auf. Aber „Ein Ding ist in Wirklichkeit“ und das „Es gibt eine Wirklichkeit“ und dergleichen Erkenntnisse weisen auf Erkenntniszusammenhänge, auf Bewusstseinsgestaltungen zurück und in ihnen gewinnt das Sein des Dinges und das Sein aller dinglichen Sachverhalte seinen Sinn. (HUA XXXVI, 28)<sup>460</sup>

All'inizio di questo passaggio Husserl osserva in nota: «Bestimmt interessant als erster Beweis für den transzendentalen Idealismus» (HUA XXXVI, 27, n. 1). La “prova” dell'idealismo trascendentale dipende dalla corretta comprensione di che cosa s'intenda con l'espressione *Sinn* e dal chiarimento della relazione tra *Sinn* e *Sein*. Il *Sinn* in questione non è il senso come “essenza” degli oggetti delle scienze obbiettive (la “cosa in sé” della fisica), il senso come “essenza” degli oggetti ideali della matematica e dell'ontologia generale. Husserl distingue, in una nota a questo passaggio, tra «senso dell'oggetto», cioè «la sua essenza, il suo “contenuto” dato nell'intuizione» e «senso dell'essere oggettuale», vale a dire l'«ultimo “senso assoluto”» dell'essere-oggetto. E conclude, sulla base di questa distinzione, asserendo «jedes gegenständliche Sein lässt eine

---

<sup>460</sup> «Non si tratta quindi del “senso” come “essenza” delle cose, di oggetti ideali come i numeri. Questo modo di esprimersi non è corretto. A parlare propriamente, questo senso è dato. Ed è dato ciò che inerte necessariamente a questo senso. All'essenza o al senso del numero appartiene questo e quest'altro, all'essenza di una proposizione questo e quest'altro ecc. Questo mi insegna la scienza obbiettiva, l'ontologia generale, la matematica ecc. Non si tratta del senso ultimo, piuttosto dell'essere ultimo. E questo implica che l'essere nel senso delle scienze obbiettive non sia “l'essere ultimo”, ma piuttosto che esso si “risolva” nella “coscienza”. *La cosa in sé non si risolve nella coscienza. Essa si risolve in atomi e molecole. Ma* “una cosa è realmente”, il “c'è una realtà” e simili conoscenze rimandano a nessi conoscitivi, a strutture della coscienza ed in essi l'essere della cosa e l'essere di tutti gli stati di cose materiali ottengono il loro senso».

Reduktion auf absolutes Sein als es konstituierendes zu» (HUA XXXVI, 28, n.1). Questa nota è altamente rilevante ai fini della nostra ricerca, poiché essa esplicita ciò che resta altrove implicito nella rivendicazione husserliana dell'idealismo trascendentale: la "prova" dell'idealismo trascendentale dipende dalla continuità tra "*Sinn*" in senso tecnico, come specifico oggetto d'indagine (ciò che Husserl qui chiama in nota «senso dell'oggetto») e *Sinn* come titolo problematico generale che definisce ormai il dominio d'indagine fenomenologico (il «senso assoluto» come senso d'essere). Che l'oggetto come "cosa in sé" comporti necessariamente un versante di senso (che esso sia *costituito*) pone la questione del senso dell'essere-oggetto in generale, del «"senso assoluto"» dell'oggettualità conoscitiva. In ragione del suo carattere *costituito*, l'essere dell'oggetto «tollera» la riconduzione ad un essere assoluto cioè l'operazione denominata «riduzione fenomenologica». *La "prova" dell'idealismo trascendentale fenomenologico si regge dunque sulla legge fondamentale del senso, sulla inseparabilità del riferimento oggettuale e del modo determinato del riferimento oggettuale, o, per formularla nei termini dell'anno precedente, sulla legge per la quale «le cose valgono sì come separabili individualmente dall'apparenza [...] ma essenzialmente, secondo l'essenza, ne sono inseparabili».* In altri termini, il discorso per il quale la costituzione dell'oggetto presuppone necessariamente un versante di senso (che rimanda a sua volta ad un versante intenzionale) si ritraduce, in termini generali, nella tesi per la quale l'essere si dà, da un punto di vista essenziale, sempre come «senso d'essere»: il senso d'essere dell'oggetto rimanda ad un senso assoluto, il senso dell'essere-oggettuale in generale, e questo rimanda, a sua volta ad un essere assoluto, quello, appunto della coscienza costituente che *vive* nel senso. In che modo però debba essere inteso l'*absolutes Sein* della coscienza non viene chiarito all'interno dei frammenti del 1908.

Il passaggio di Husserl all'idealismo trascendentale, la cosiddetta "svolta", resta dunque profondamente problematica e non deve pertanto sorprendere il fatto che Husserl impieghi ancora diversi anni prima di parlare, in un testo destinato a pubblicazione, della fenomenologia come di un «idealismo trascendentale». L'unica caratterizzazione positiva dell'«essere assoluto» della coscienza, non riferita cioè alla mera contrapposizione con l'essere relativo del mondo, si trova, appunto, nel concetto di *Sinn*, nella continuità tra la dimensione intenzionale e la dimensione intensionale che caratterizza la struttura del senso. Ma tutto il discorso fenomenologico sul senso, dalle LU al corso del 1908, è precisamente fondato, come abbiamo visto, sul divieto di reificare la sfera intenzionale dell'espresso riconducendola ad una forma di un «essere» o di un «essente». La fecondità del concetto fenomenologico di senso consiste, si è detto, precisamente in questo divieto. Nondimeno, come abbiamo visto, la *cogitatio* stessa merita (insieme con il suo *cogitatum* nel senso del correlato intenzionale almeno a partire dal 1907) il titolo di «"essente"»: la caratteristica di questo «"essente"» è però quella di sottostare alla legge fondamentale del senso:

l'inseparabilità dell'apparire e di ciò che appare. L'«essere» del senso pare dunque distinguersi in maniera radicale rispetto a ciò che, sotto vari rispetti, merita nell'atteggiamento naturale il nome di «essere» e di «essente». La dimensione del senso, come abbiamo visto, emerge sempre tramite una triplice variazione che ne mette in luce l'autonomia e l'indipendenza precisamente rispetto a ciò che «è» nell'atteggiamento naturale.

Come tuttavia debba essere inteso l'essere della *cogitatio* e del *cogitatum*, se in generale la stessa espressione «*absolutes Sein*» non sia qui fuorviante, è questo un problema al quale i testi del 1908 non forniscono alcuna risposta. In via del tutto ipotetica, e a titolo di mera anticipazione, possiamo dire che all'interprete si pone qui una radicale alternativa: o accettare pacificamente la ricaduta di Husserl in una reificazione del senso e della vita intenzionale in generale, oppure tentare di rendere conto della trasformazione radicale ed irreversibile che il concetto di *Sein* riceve alla luce del nuovo concetto fenomenologico di senso, e dunque, in una certa misura, accettare fin dall'inizio la prospettiva husserliana che impone di *comprendere l'essere a partire dal senso, uscendo da quella preventiva Verobjektivierung che affetta il concetto stesso di "essente"*.

Il punto di partenza dell'indagine sarebbe allora, ancora una volta, costituito dal problema del senso, e dalla relazione che esso intrattiene con la definizione del trascendentale fenomenologico. Il significato dell'idealismo trascendentale fenomenologico e la corretta interpretazione dell'operazione riduttiva dovrebbero allora dipendere *dall'analisi della funzione costitutiva dell'elemento denominato Sinn all'interno delle prestazioni intenzionali che rendono possibile il giudizio d'esistenza*. Questa è appunto la strada seguita da Husserl in un manoscritto intitolato "*Noema und Sinn VI.*" la cui stesura è, significativamente, coeva a quella dei testi sull'idealismo trascendentale fenomenologico che abbiamo appena affrontato.

### ***3. 6 Sinn, Besinnung ed Erscheinung in "Noema und Sinn VI." (ottobre 1908)***

Il testo di ricerca *Noema und Sinn VI.* (titolo apposto successivamente da Husserl) è datato 22 ottobre 1908 e affronta il ruolo del *Sinn* nel contesto della costituzione percettiva e dei giudizi di esistenza. La sua importanza consiste, in primo luogo, nel fatto che in esso si palesa l'intrinseca relazione tra l'analisi del *Sinn* come «senso dell'oggetto» e la ridefinizione della fenomenologia in termini di idealismo trascendentale; in secondo luogo, qui Husserl tematizza una specifica operazione che permette di far emergere il *Sinn*: un mutamento di atteggiamento che diverge dal modo di considerazione rivolto all'oggetto, riprendendo dunque i termini delle «ricerche analitiche» e permettendo di stabilire un fecondo confronto con il metodo della riduzione fenomenologica. Il manoscritto comincia con una distinzione tra *Sinn* e *Gegenstand* nel contesto della percezione:

Den gegenständlichen Sinn der Wahrnehmung nehme ich im eigentlichen Sinn nicht wahr, denn Wahrnehmen (in normalen Sinn) heißt eben das bekannte Glaubensbewusstsein haben, das die zugehörigen Wahrnehmungsurteile fundieren kann: da steht mir gegenüber dieses Haus, ein einstöckiger Renaissance-Bau etc.; und dann weitere Erfahrungsurteile, in denen sich der „Gegenstand näher bestimmt“ in sich und in seinen Relationen zu anderen Gegenständen. Die Wahrnehmung ist Wahrnehmung „von“ diesem Sinn, aber nicht so wie Wahrnehmung Wahrnehmung von diesem Haus ist. Sie „hat“ den Sinn, aber der Sinn ist nicht Wahrgenommenes. (B III 12 IX, 178a; 1)<sup>461</sup>

Il senso è dunque, in qualche maniera, “nella” percezione, ma non allo stesso modo in cui è dato l’oggetto. L’oggetto è percepito, il senso no, e nondimeno la percezione è percezione «“di” questo senso». Nel contesto della percezione ordinaria, la catena di giudizi d’esperienza fondati in una credenza d’essere effettua una determinazione progressiva dell’oggetto. La «determinazione progressiva» è ciò che Husserl definisce anche *Sinngebung*. Ciò significa che se, da un lato, la percezione implica essenzialmente una credenza d’essere (l’essere della casa) che funge da base per le predicazioni successive, dall’altro le predicazioni che permettono la progressiva determinazione dell’oggetto portano sulla componente di senso implicita nella percezione stessa. L’*Einwohnen* del senso all’interno del decorso percettivo emerge dunque da questa osservazione: con un giudizio o una serie di giudizi in riferimento a una data percezione, la determiniamo appunto come percezione *di (von)* un *determinato* oggetto, dotato cioè di determinate note caratteristiche che costituiscono altrettante relazioni-a. Il carattere del *von* implicito in ogni percezione, il fatto che essa sia sempre “percezione-di” è già un rivelatore della componente di senso implicita nel «percepire normale» ordinario. Un secondo argomento, che nel manoscritto preso in esame è solo accennato e abbiamo visto analizzato nelle «difficili ricerche analitiche», procede dalla variazione delle modalità fondamentali della coscienza intenzionale, nella quale è sempre possibile in linea di principio riconoscere, ad esempio, che la presentificazione rammemorativa ripresenta lo “stesso” oggetto che si era presentato come percepito: questa stessità, proprio nella misura in cui attraversa modi di coscienza reciprocamente irriducibili, riguarda allora il senso e non l’oggetto reale di volta in volta percepito.

Sempre nel contesto delle «difficili ricerche analitiche» Husserl aveva introdotto la distinzione tra due modi fondamentali del *Sehen*. Tale distinzione si traduce ora nella

---

<sup>461</sup> «Propriamente, io non percepisco il senso oggettuale della percezione, perché percepire (in senso normale) significa appunto avere la ben nota coscienza di credenza capace di fondare i giudizi di percezione inerenti: sta lì dinnanzi a me questa casa, un edificio del Rinascimento ad un piano solo ecc.; e poi ulteriori giudizi d’esperienza, nei quali l’“oggetto si determina più precisamente”, in sé e nelle relazioni con altri oggetti. La percezione è percezione “di” questo senso, ma non nello stesso modo in cui la percezione è percezione di questa casa. Essa “ha” il senso, ma il senso non è un che di percepito».

contrapposizione tra due «modi di giudizio» corrispondenti: il modo del giudizio che ha come proprio fondamento la percezione, o in generale una specifica modalità della credenza e il modo del giudizio della «blosse Sinnesbetrachtung» (ivi, 178b) che, all'opposto, è indifferente alla credenza. In questo caso il retroterra del giudizio non è costituito dalla percezione dell'oggetto, ma da «ein neues Bewusstsein, das gegenüber der normalen Wahrnehmung modifiziert ist» (ibid.): il modo della credenza è del tutto indifferente a questo tipo di considerazione, il cui *Was* può rimanere identicamente lo stesso che si tratti di una percezione o di un altro tipo di atto parallelo (ad esempio, di una rimemorazione). La stessità del senso è in linea di principio qualcosa di distinto e di irriducibile rispetto all'identità dell'oggetto, innanzitutto nella misura in cui la prima è indifferente rispetto alla credenza d'essere che costituisce il carattere essenziale della seconda.

Il *Sehen* riferito al senso ed il corrispondente nesso giudicativo sono ora definiti tramite il concetto di *Be-sinnung*: «der Sinn ist keine Wahrnehmungsobjekt, der Sinn ist gegeben in einer neuen Bewusstseins-einstellung, wir können etwa sagen „Besinnung“» (ibid.)<sup>462</sup>. «*Be-sinnung*» indica una «ganz neue „Einstellung“, die neue Urteile und Urteilszusammenhänge mit sich bringt» (ivi, 179a, p. 4)<sup>463</sup>. La *Besinnung* è uno specifico atteggiamento, una modalità di giudizio specifica, la cui peculiarità emerge innanzitutto da un confronto, da un lato, con il giudicare che procede dal percepire, dall'altro, con il giudicare che si fonda sulla rilevazione di un *Sachverhalt*, dunque nel contesto della riflessione sul rapporto tra il giudizio e lo stato-di-cose giudicato. Inoltre, la modalità di giudizio della *Besinnung* risulta irriducibile anche al giudicare sotto assunzione, al giudicare ipotetico: nel primo caso abbiamo infatti una «quasi-posizione», laddove, nel caso del giudicare orientato al senso, la *Setzung* è completamente fuori questione.

Una volta introdotte queste distinzioni che permettono di isolare la modalità di coscienza nella quale compare il *Sinn*, Husserl passa ad affrontare la relazione tra *wirklicher Gegenstand* e *Sinn*, una questione che rimanda al tema dell'idealismo trascendentale fenomenologico per come egli lo aveva affrontato proprio nei testi delle settimane precedenti, nel settembre del 1908. Husserl scrive:

Können nun die beiden Urteilsweisen nicht in Einheit treten, bzw. können nicht die Gegenstände „Sinn“ und „wirkliches Sein“ (wahrhafter Gegenstand) in Relation treten? Der Sinn ist ein Gegenstand, nämlich mit Beziehung auf Besinnung und Besinnungsurteile. Dem Sinn kann ein

<sup>462</sup> «Il senso non è un oggetto della percezione, il senso è dato in un nuovo atteggiamento di coscienza che potremmo definire come *Besinnung*».

<sup>463</sup> «Un nuovo atteggiamento di coscienza che porta con sé nuovi giudizi e nuovi nessi giudicativi».

Gegenstand entsprechen; Wahrnehmung; Erinnerung etc. beziehen sich auf Wirklichkeit vermöge eines ihnen „innenwohnenden“ Sinnes. (ivi, 179a, p. 4)<sup>464</sup>

Non solo dunque al *Sinn* può corrispondere un oggetto, ma il *Sinn* costituisce l'elemento in forza del quale le diverse modalità della coscienza intenzionale posseggono un criterio di relazione con la «realtà» corrispondente. Ciò vale non soltanto in riferimento alla percezione ed alla rimemorazione (il cui rapporto alla *Wirklichkeit* è immediatamente evidente), ma anche per quanto concerne la coscienza finzionale. Tuttavia, come abbiamo visto e come Husserl ricorda anche all'interno di questo manoscritto, il senso è un elemento *indifferente* tanto alle diverse caratterizzazioni posizionali quanto alle diverse modalità della coscienza intenzionale. Non siamo qui di fronte ad una contraddizione? Come infatti un elemento che è indifferente alla coscienza posizionale e alle modalità intenzionali può essere determinante nella valutazione del rapporto tra l'oggetto e la realtà corrispondente? Una domanda di questo tipo contiene precisamente il pregiudizio che Husserl intende fugare con la sua tesi dell'idealismo trascendentale fenomenologico e ciò può essere mostrato proprio facendo riferimento ad un esempio tratto dalla coscienza finzionale.

Nel caso della *Fiktion* la *Wirklichkeit* corrispondente è una quasi-realtà, la realtà sotto assunzione che è appunto immaginata: il *Sinn* contiene il criterio della relazione di una determinata entità finzionale con la quasi-realtà corrispondente. La sussistenza della finzione in esame in rapporto alla quasi-realtà corrispondente è validità applicata al *Sinn* di quella finzione e non direttamente all'oggetto finzionale stesso. *Pertanto: non malgrado, ma precisamente grazie al fatto che è indifferente alle diverse caratterizzazioni posizionali e non malgrado, ma precisamente grazie al fatto che è indifferente alle diverse modalità della coscienza il senso può svolgere la funzione portante per giudicare del rapporto tra l'oggetto e la sua realtà (o quasi-realtà) corrispondente.* Come si può intuire, ciò ha importanti conseguenze quando venga riportato al punto d'arrivo di questo manoscritto, cioè al chiarimento della funzione del *Sinn* nel contesto della schietta credenza d'essere e del giudizio d'esistenza reale: seguiamo ora l'argomentazione husserliana che si sviluppa in questa direzione.

La domanda sul rapporto tra *Sinn* e *wirkliches Sein* si struttura innanzitutto intorno all'analisi delle due modalità di coscienza corrispondenti, cioè del passaggio dalla *Besinnung* alla «normale Urteilsweise». La corrispondenza della modalità ordinaria e della modalità che coglie il senso si realizza infatti nei termini di una oggettivazione della relazione tra il senso e l'oggetto

---

<sup>464</sup> «Ora, non possono le due modalità di giudizio giungere a coincidenza, ovvero non possono gli oggetti "senso" ed "essere reale" (oggetto vero) entrare in relazione? Il senso è un oggetto, almeno in riferimento alla *Besinnung* e ai giudizi di *Besinnung*. Al senso può corrispondere un oggetto; percezione, rimemorazione ecc. si riferiscono alla realtà grazie al senso che "inabita-dentro" di essi».



corrispondente, che può essere esplicitata nei termini di un giudizio di validità (*Geltung*) (o meno) intorno al *Sinn* di questa oggettualità. Questo processo di validazione o invalidazione del senso che “media” la relazione dell’oggetto con il nesso di realtà corrispondente implica dunque la persistenza di un nucleo comune tra le due modalità di giudizio (tra la *besinnende* e la *normale Urteilsweise*):

Wende Ich den Blick von Sinn auf den Gegenstand, so heißt das, ich gehe von der Einstellung der Sinneserfassung in der normalen Urteilsweise über. Das ergibt nicht etwas total Neues, das Phänomen behält einen wesentlichen Kern, das normale Urteil hat ja den Sinn in sich und zwar blicke ich gleichsam durch den Sinn auf den Gegenstand; das heißt in gewisser Weise ist der Sinn auch „vor Augen“, aber der Gegenstand ist im eigentlichen Sinn vor Augen, und zwar steht im Übergang vom Sinn zum Gegenstand (von der einen zur anderen Urteilsstellung) (das Gegenstand da als Gegenstand dieses Sinnes oder) der Sinn da als gegenständlicher Sinn. Der Sinn „hat Gegenständlichkeit“, hat entsprechende „Wirklichkeit“. (ivi, 179b, p. 5)<sup>465</sup>

Sebbene dunque, come è stato detto sopra, la *Besinnung* sia una modalità di coscienza e di giudizio completamente nuova, nondimeno nel passaggio dalla *Besinnung* all’atteggiamento ordinario si riscontra continuità dal punto di vista di un «nucleo essenziale» che si mantiene nei due distinti atteggiamenti e compare in entrambi, una volta come implicito e non tematizzato, una seconda, nella *Besinnung* appunto, come esplicito e tematizzato. Come Husserl aveva già anticipato nelle «difficili ricerche analitiche», il senso è già “davanti agli occhi”, non visto, nell’atteggiamento ordinario, ed anzi, attraverso di esso l’oggetto stesso può in generale essere colto. Nel ritorno dalla *Besinnung* all’atteggiamento ordinario, l’oggetto è ora divenuto conscio nel suo aspetto di senso, in quanto «oggetto di questo senso» e, correlativamente, il senso ha ottenuto un oggetto corrispondente, è «senso oggettuale». Allo stesso modo, nel caso opposto di una «irrealtà», di una illusione riconosciuta in quanto tale, il senso è lì come “irreale”, “privo di oggetto”. Grazie alla sua peculiare indifferenza al carattere d’essere dell’oggetto, il senso svolge una funzione di “tramite” (*durch*) tra l’oggetto e il contesto di realtà ad esso corrispondente. L’indifferenza del senso nei confronti dell’oggetto, il fatto che il senso possa «stare-lì» di volta in volta come *gegenständlich* o *gegenstandlos* rende conto della possibilità per l’oggetto di essere giudicato in rapporto al contesto di realtà corrispondente. In questo chiarimento della funzione

---

<sup>465</sup> «Se volgo lo sguardo dal senso all’oggetto, ciò significa che, allora, io passo dall’atteggiamento del coglimento di senso alla modalità di giudizio normale. Ciò non dà come risultato qualcosa di completamente nuovo, il fenomeno mantiene un nucleo essenziale, il giudizio normale ha certo il senso in sé e invero è come se guardassi all’oggetto per mezzo del senso; ciò significa: in un certo modo anche il senso è “davanti agli occhi”, ma propriamente è l’oggetto ad essere davanti agli occhi, eppure, nel passaggio dal senso all’oggetto (da un’attitudine giudicativa all’altra) (l’oggetto è lì come oggetto di questo senso o) il senso è lì come senso oggettuale. Il senso “ha oggettività”, ha “realtà” corrispondente».

del senso rispetto all'«essere reale» dell'oggetto Husserl vede la possibilità di ripensare il problema dei giudizi esistenziali:

Hier hatten wir eine Analyse des Existentialurteils in dem wichtigsten Sinn. „Der Gegenstand existiert“, das sei nur eine unangemessene Ausdruckweise für „Der Sinn hat entsprechende Wirklichkeit“; nämlich, da sich im Phänomen nur eine Stellungnahme ändert, sprechen wir weiter vom Gegenstand und tun so, als ob wir von ihm prädizierten. Aber eigentlich wird vom Sinn prädiziert. (ivi, 179b, p. 6)<sup>466</sup>

Ciò che è stato qui definito dapprima, in maniera impropria e provvisoria, funzione di “mediazione” del senso nel rapporto tra l'oggetto e il nesso di realtà corrispondente non è altro che la funzione di *portatore implicito* della predicazione che il senso svolge nei confronti dell'oggetto corrispondente. Il giudizio d'esistenza è riferito, come giudizio, all'oggetto, ma, in quanto predicazione, esso predica del senso. La relazione dell'oggetto con la sua realtà corrispondente è dunque una relazione di senso. La possibilità di considerare il giudizio d'esistenza come una predicazione dipende dunque dalla peculiare indifferenza del senso rispetto all'esistenza o all'inesistenza dell'oggetto. Il giudizio d'esistenza è un giudizio categorico che ha come soggetto non un individuale, ma appunto un senso. La predicazione di esistenza è pertanto una predicazione di carattere peculiare, che si traduce in assegnazione di validità riferita al senso dell'oggetto; ma in che cosa si esibisce (*sich aufweisen*) un tale giudizio di validità riferito al senso?

Il giudizio di esistenza si esibisce nel fatto che il senso «sta-lì» con il carattere della validità; tale validità rimanda però, a sua volta, all'atto percettivo, o più in generale, all'atto posizionale sottostante. Ciò non significa tuttavia che tale atto posizionale debba esaurire tutti gli aspetti dell'oggetto preso-di-mira, al contrario, proprio perché il supporto della predicazione, ciò su cui porta in ultima istanza la predicazione d'esistenza è il senso, le percezione e l'esperienza (*Erfahrung*) non devono esibire i giudizi di tipo ordinario sotto tutti i rispetti, ma solo esibire una «*Einheit des Erfahrungsbewusstseins*» nel Zusammenhang che include la cosa, ed esibire in quale misura tale unità possa mantenersi nel «*Zusammenhang der Erfahrung*».

Il riferimento al *Zusammenhang* costitutivo come elemento decisivo della costituzione della cosa del percepire e del giudicare ordinario (caratterizzato appunto dalla credenza d'essere) permette quindi di chiarire anche come la «questione del senso» e il problema del «senso

---

<sup>466</sup> «Abbiamo qui un'analisi dei giudizi esistenziali nel senso più decisivo. “L'oggetto esiste”, questa è un'espressione inadeguata per “il senso ha realtà corrispondente”; cioè, poiché qui, dal punto di vista del fenomeno, ciò che muta è una semplice presa di posizione, continuiamo a parlare dell'oggetto e facciamo come se si predicasse di esso. Ma, propriamente, ciò di cui si predica qui è il senso».

d'essere» della cosa vadano intesi nel contesto della dimostrazione husserliana dell'idealismo trascendentale che è stata presentata nel paragrafo precedente. Tale dimostrazione si rivela ora radicata nella funzione del *Sinn* all'interno della predicazione d'esistenza riferita alla cosa. L'esibizione del giudizio d'esistenza è intesa nei termini di una messa alla prova dell'unità della coscienza d'esperienza nel contesto del *Zusammenhang* costitutivo. L'impossibilità di principio di esaurire i molteplici aspetti del darsi del *Ding* non preclude la possibilità della predicazione d'esistenza riferita ad esso: e ciò precisamente nella misura in cui tale predicazione d'esistenza porta implicitamente sul senso dell'oggetto, nei termini di una predicazione di validità riferita al senso.

*Ciò significa però che la dimostrazione husserliana dell'idealismo trascendentale non verte soltanto sull'argomento negativo della impossibilità a priori di esaurire gli adombramenti della cosa spazio-temporale, bensì sulla descrizione fenomenologica "positiva" della funzione del senso nel contesto dell'effettuazione del giudizio d'esistenza. La dimostrazione husserliana dell'idealismo trascendentale è dunque guidata dalla necessità di "salvare" la possibilità della cosa (sulla quale si edifica a sua volta il concetto di cosa-in-sé delle scienze naturali); ma tale salvataggio, coincide, in maniera in qualche modo paradossale, con l'affermazione dell'intreccio indissolubile tra senso ed essere, e la necessaria riconduzione del secondo al primo. Nondimeno, proprio per questa ragione, occorre guardarsi dall'intendere tale riconduzione nei termini di una riduzione, di una diminuzione d'essere.*

Vediamo più da vicino questo aspetto: affinché del senso possa essere predicata la validità (e l'oggetto possa essere colto come vero, cioè come inserito nel nesso di realtà) è necessario che all'*Erscheinende* non vengano assegnati predicati contraddittori nel decorso di determinazione progressiva, nel processo di riempimento percettivo. Ciò solleva altresì il problema di determinare in maniera precisa quali predicati tolgano l'essere della cosa e quali invece ne mutino semplicemente il senso d'essere, nei termini di un «essere-diversamente». Vogliamo qui anticipare che tale problema, problema centrale dell'ontologia formale intesa in senso fenomenologico, può essere risolto solo dal punto di vista del senso, perché *quella del senso è appunto la sfera nella quale i predicati contraddittori possono liberamente apparire togliendo eventualmente l'essere-in-sé dell'oggetto*. L'esempio più classico per dare un primo chiarimento di questo aspetto è quello del «Mann-Puppe». L'alternanza tra percezione ed illusione che si verifica in contesti di questo tipo è possibile precisamente nella misura in cui la coscienza illusiva non è correttamente espressa nei termini «la cosa non esiste», bensì nei termini «la cosa di questo senso non esiste» (ivi, 180a, p. 8). Riflettendo su questo esempio, si approfondisce la differenza tra il modo d'essere del senso e il modo d'essere dell'oggetto e si chiarisce la peculiare indifferenza del senso all'essere e al non-essere.

[...] fordert jede Feststellung des Anders-Sein eine Sinnesveränderung und der gegenständliche Sinn ist immerfort in Bewegung, er nimmt neue Momente auf und stößt alte ab.

Aber es wird doch die Identität des Gegenstandes festgehalten in der Einheit des Urteilszusammenhangs (bezw. schon Wahrnehmungszusammenhangs, in dem ja auch Näherbestimmungen, Neubestimmungen etc. statthaben.)

Was bedeutet diese durchgehende Identität?

Die Selbigkeit des Gegenstandes bedeutet also (in der empirischen Sphäre, aber auch sonst) sicher nicht Identität des Sinnes. (ivi, 180b, p. 8)<sup>467</sup>

La stessità del senso e l'identità dell'oggetto si collocano su due piani distinti. L'identità dell'oggetto rimanda alla percezione e all'esperienza; queste ultime sono connessioni giudicative nelle quali l'identità dell'oggetto diviene conscia nel giudicare attuale, non modificato, *mentre*, dal punto di vista del senso, abbiamo una variazione continua. Questa variazione procede dall'indeterminatezza alla determinatezza corrispondente, e nel corso di questo passaggio può darsi che si esibisca un «essere-altrimenti», cioè una modificazione della modalità stessa della determinatezza che implichi una invalidazione del senso di partenza: a questo passaggio del senso da valido a non-valido corrisponde il togliimento dell'essere-in-sé riferito all'oggetto (*ibid.*).

Questo non significa tuttavia che l'oggetto non sia altro che “senso con annesso un indice di validità”. Piuttosto: se un oggetto si dà percettivamente (o comunque in un atto posizionale), allora possiamo cogliere il senso dell'oggetto in quanto valido (esso era dapprima meramente preso-di-mira, meramente inteso, presunto). Ma la «validità» è assegnata appunto al senso, e ciò significa che *sul senso porta in ultima istanza il processo di determinazione dell'oggetto, insieme con l'indeterminatezza che lascia campo aperto ad altre future e possibili determinazioni* (ivi, 181a, p. 9).

In altre parole, riassumendo, negli atti posizionali e non-modificati, il senso è sostrato implicito della determinazione progressiva: su di esso porta in ultima istanza non soltanto la predicazione di esistenza riferita all'oggetto, ma anche l'apertura a possibili ulteriori determinazioni e, in generale, la possibilità dell'essere-altrimenti. La predicazione di validità non è a sua volta arbitraria, perché la determinazione del senso rimanda alla percezione e all'esperienza. Il senso è una “materia ideale” che si determina nel corso del processo di

---

<sup>467</sup> «Ogni constatazione dell'essere-altrimenti comporta una modificazione di senso e il senso oggettuale è sempre ancora in movimento, innesta nuovi momenti e spinge indietro i vecchi. Tuttavia l'identità dell'oggetto viene tenuta ferma nell'unità del nesso giudicativo (o meglio, già nell'unità del nesso percettivo, nel quale certo hanno luogo determinazioni più precise, nuove determinazioni). Che cosa significa questa identità che si protrae? Di sicuro dunque, la stessità dell'oggetto non significa (nella sfera empirica, ma anche altrimenti) identità del senso».

riempimento. Ma come dovrà allora essere inteso questo stesso riempimento, il processo percettivo che determina il senso, se quest'ultimo è indifferente alla credenza d'essere che costituisce l'elemento decisivo di ogni percezione ed esperienza in senso ordinario? La risposta a tale questione passa, ancora una volta, per il chiarimento del concetto di *Erscheinung*, che si trova strettamente connesso alla definizione del senso come *Gegenstand-im-“Wie”-seiner-Erscheinung* o *Gegenstand “als solcher”*.

Infatti, il senso sta in relazione con la sfera dell'apparire in quanto esso muta continuamente in corrispondenza con il mutare del decorso del *Zusammenhang*, del nesso della coscienza costituente, e ciò nella misura in cui esso è precisamente l'oggetto-nel-come-del-suo-apparire, o l'oggetto-in-quanto-tale: «Natürlich kann man den Sinn auch bezeichnen als vorgestellten (wahrgenommen, erinnerten et.) gemeinten Gegenstand “als solchen”. Aber freilich enthält der Ausdruck seine argen Versuchungen» (ivi, 181a, p. 9)<sup>468</sup>. Le «cattive tentazioni» che il concetto di oggetto-in-quanto-tale porta con sé sono legate alla ricaduta in un punto di vista fenomenistico. Per questa ragione occorre innanzitutto introdurre una distinzione tra l'oggetto per come esso è inteso nell'esperienza (*Erfahrung*) e nelle scienze naturali e l'oggetto della percezione fenomenologicamente intesa. La risposta alla domanda «che cos'è l'oggetto che ho percepito? Che cosa vale per esso?» è, nei due casi, una risposta diversa. L'*Erfahrungswissenschaft*, la scienza naturale in quanto basata sull'esperienza, non intende con questa domanda semplicemente ciò che è co-inteso nella percezione attuale secondo il suo senso, ma anche ciò che emergerebbe o potrebbe emergere da tutte le future esperienze (nel caso l'oggetto sia reale). Al contrario, la *Wahrnehmung* in senso proprio «weiß [...] nur von dem [vom Gegenstande], was sie meint und setzt. Sie hat ihren bestimmten Sinn (zu dem die und jene Unbestimmtheiten darum doch gehören) und setzt ihren Gegenstand nur in diesem Sinn» (ivi, 181a, p. 9)<sup>469</sup>. Questo senso è il senso dell'«oggetto intenzionale in senso ampio». Ciò che è stato sin qui chiamato «senso dell'oggetto» è dunque, di contro al *Gegenstand schlechthin*, il *Gegenstand “als solcher”* (ivi, 181a, p. 10). La determinazione progressiva che è il riempimento percettivo implica la variazione continua del senso. Questo elemento continuamente mutevole nel processo di determinazione non è altro che il senso come *Gegenstand “als solcher”*, vale a dire come «senso dell'oggetto intenzionale», distinto innanzitutto dal *Gegenstand schlechthin*.

Il carattere di questo oggetto-in-quanto-tale può essere a sua volta compreso solamente nel contesto di una «Erörterung des gesamten Erscheinungszusammenhanges, bezw.

---

<sup>468</sup> «Naturalmente si può anche indicare il senso come oggetto rappresentato (percepito, ricordato ecc.) inteso “in quanto tale”. Ma certamente questa espressione contiene le sue cattive tentazioni».

<sup>469</sup> «Sa dell'oggetto soltanto ciò che essa intende e pone, ha il suo senso determinato (al quale appartengono ancora queste e quelle indeterminatezze) e pone il suo oggetto soltanto in questo senso».

Wahrnehmungszusammenhanges, Erinnerungszusammenhanges, in dem der eine Gegenstand immerfort erscheint» (*ibid.*):

Jede Phase eine solcher Kontinuität hat ihren Sinn und dementsprechend jede konstante Wahrnehmung [...]. Aber auch der ganze kontinuierliche Zusammenhang und jede Strecke davon hat einen Sinn [...]. Durch die Mannigfaltigkeit des Sinnes geht die Sinneseinheit und diese Einheit ist nicht die Kontinuität der zu den Phasen zugehörigen Sinne, sondern ist „der Gegenstand, so wie er in dieser Kontinuität, soweit sie reicht, gemeint ist“, aber als Sinn verstanden. Das ist also das eigentliche Verhältnis, wie durch eine Sinnes-Mannigfaltigkeit [...] ein einheitlicher Sinn durchgeht. (ivi, 181b, p. 10)<sup>470</sup>

Ciascun «nesso», percettivo, immaginativo, rammemorativo è descritto nei termini di una continuità suddivisa in fasi, ciascuna delle quali ha un senso corrispondente. Ciascuna di queste connessioni è un tratto o un segmento dell'intero di connessione, del complessivo «nesso-della-manifestazione», che a sua volta presenta un senso corrispondente. A ciascun tratto suddiviso a sua volta in fasi corrisponde infatti una specifica modalità della coscienza intenzionale, mentre la stessità del senso è appunto una unità indifferente alle specifiche differenze concernenti le diverse modalità di coscienza. La costituzione del *Ding* dipende da una molteplicità costitutiva che afferisce a differenti modalità della coscienza intenzionale ed implica altresì specifici rapporti all'ambiente circostante in riferimento all'*Ich-Körper*. L'«oggetto così come è inteso in questa continuità, fin dove essa si estende» è dunque una unità di senso *irriducibile ad una specifica modalità intenzionale*, non è semplicemente il *continuum* delle fasi nel singolo tratto né il *continuum* dei tratti nel nesso totale. Ora, la «molteplicità di senso» «continua» è definita da Husserl come «*eigentliche Erscheinung*» che è «*immer wieder eine andere*». Le «differenze di senso» che abbiamo incontrato nel processo di determinazione sono le molteplicità costitutive della manifestazione in senso proprio: «*gehören zu jeder eigentlichen Erscheinung neue Sinnesunterschiede mit Beziehung auf die Umgebung, ohne welche Dinglichkeit nicht konstituieren sein kann*» (ivi, 181b, p. 11)<sup>471</sup>.

Questo chiarimento della differenza di senso nei termini di una molteplicità dell'apparire “autentico” rimanda dunque alla relazionatezza della cosa rispetto all'ambiente circostante, in

---

<sup>470</sup> «Ogni fase di una tale continuità ha il suo senso e, in maniera corrispondente, ogni percezione costante [...]. Ma anche l'intero nesso continuo e ogni sezione di esso ha un senso [...]. L'unità del senso si protrae attraverso la molteplicità del senso e questa unità non è la continuità dei sensi inerenti alla fase, piuttosto è “l'oggetto, così come è inteso in questa continuità, per tanto che essa si estende”, ma compreso come senso. Questo dunque è il rapporto secondo il quale un'unità di senso si protrae attraverso una molteplicità di senso».

<sup>471</sup> «Appartengono ad ogni manifestazione in senso proprio nuove differenze di senso con riferimento all'ambiente, senza le quali la cosalità non può essere costituita».

quanto indispensabile alla possibilità stessa della costituzione della cosa. Essa introduce un chiarimento del concetto fenomenologico di *Erscheinung* in relazione all'«orientazione» (*Orientierung*): *le infinite differenziazioni possibili nel contesto dell'adombramento prospettico («Rechts, Links, Oben, Unten, Vorne, Hinten») non sono altro che differenze di senso. Il carattere prospettico della percezione consiste precisamente nel contenere infinite possibili differenziazioni di senso (ibid.).*

Lo sviluppo fornito da queste analisi permette di fissare in termini più precisi il concetto fenomenologico di *Erscheinung* e, di conseguenza, il concetto fenomenologico dell'oggetto-in-quanto-tale *nella sua pienezza (Fülle), nel modo del suo riempimento*. Infatti, quella «unità di senso» inscindibile ma irriducibile alla «molteplicità di senso» delle differenti fasi costitutive, l'oggetto-in-quanto-tale che si dà nell'intero del nesso della manifestazione non è altro che l'*Erscheinung* come “possibilità” stessa dell'oggetto:

Die Erscheinung ist das *intuitive Wesen*, der *intuitive Sinn*: Wesen in einem engeren Sinn; “*die Möglichkeit*“, und zwar des Gegenstandes in diesem Sinn und nach den Seiten desselben, die da „gegeben“ sind. (ivi, 182a, p. 12; c.n.)<sup>472</sup>

Per giunta, a confermare il percorso sin qui svolto, Husserl si ricollega alla terminologia del corso del SS 1908, per sottolineare come non si tratti qui dell'*Erscheinung* in senso fanseologico, ma in senso “fenomenologico” e “oggettuale”. L'annotazione a margine insiste: «-ontisch». Siamo dunque nella sfera propriamente fenomenologica, nella sfera del correlato, contrapposta alla sfera dei «*sinnliche Inhalte in und mit ihrer Apperzeption*» (ivi, 182a, p. 13): si tratta ancora una volta di mantenersi in una considerazione non immanente in senso *reell*, ma immanente in senso *intenzionale* della manifestazione, cosicché essa, se intesa in termini puramente fenomenologici, rivela la propria coincidenza con il senso oggettuale. Infine, in quanto possibilità dell'oggetto, l'«essenza intuitiva» è indifferente alle differenze di modalità della coscienza intenzionale. Essa può essere colta come la stessa in tutte le differenti modalità di coscienza (percezione, ricordo, fantasia ecc.): come detto, l'unità del senso non si riduce al *continuum* delle fasi nei singoli tratti del «nesso-della-manifestazione».

In termini riassuntivi, l'analisi del manoscritto B III 12 IX evidenzia la stretta relazione, ad un tempo storica e teoretica, tra la “svolta” trascendentale della fenomenologia e le analisi fenomenologiche della funzione del *Sinn* nel contesto della percezione e del giudizio. In particolare il ruolo svolto dal senso nel contesto del giudizio di esistenza, oltre a dare una possibile

---

<sup>472</sup> «L'*Erscheinung* non è altro che l'essenza intuitiva, il senso intuitivo: essenza nel senso più stretto; “la possibilità”, e appunto la possibilità dell'oggetto in questo senso e secondo quegli stessi versanti che lì sono “dati”».

risposta all'annoso problema della natura di tali giudizi, rimanda alla «domanda sul “senso”» dell'oggettualità in generale che, come è stato mostrato, guidava il *Beweis* dell'idealismo trascendentale fenomenologico. Tuttavia, come era lecito aspettarsi, il manoscritto lungi dal risolvere la questione del *Sinn*, la ristruttura, facendo emergere in maniera maggiormente delimitata tre nuclei problematici determinanti. In primo luogo, si tratterà di chiarire la relazione tra il senso e l'oggetto: come abbiamo visto, l'identità del senso e l'identità dell'oggetto giacciono su due linee completamente distinte, eppure, allo stesso tempo, è appunto il senso a fare da tramite per l'inserimento dell'oggetto nel contesto di realtà corrispondente e, in termini più generali, a fare da sostrato della predicazione, portatore della specifica relazionatezza dell'oggetto (1). In secondo luogo, proprio nella misura in cui esso deve poter essere oggetto di una validazione o invalidazione, il senso rimanda, nella sua determinazione progressiva, al processo di riempimento. Nell'analisi fenomenologica di questo processo, compare una peculiare tensione tra differenza e identità e, corrispondentemente, tra unità e molteplicità di senso, tra l'incessante variazione dell'apparenza e l'unità di senso che attraversa tale variazione ed è irriducibile alla somma dei suoi momenti; ciò sembra ribadire un dualismo nella stessa sfera del senso, che può essere riportato alla tensione, già analizzata nella *Bedeutungslehre*, tra *Bedeutungsfunktion* e *Gegenstandsfunktion* (entrambe funzioni del senso!) (2). In terzo luogo, sempre a partire dal rapporto tra senso e riempimento percettivo, emerge il problema della comprensione delle specifiche «differenze di senso» di cui sopra nei termini di *eigentliche Erscheinungen*, cosicché il chiarimento della questione del senso implicherà necessariamente la comprensione in termini fenomenologico-trascendentali dell'apparenza stessa: non più come apparenza contrapposta ad un in-sé, ma appunto come apparenza «ontico-fenomenologica», distinta ad un tempo dal dato sensibile inteso in termini psicologico-immanenti e dalle costruzioni obbiettivanti di tipo scientifico-naturale (3). Come abbiamo visto, i presupposti di questa nuova comprensione della sfera della manifestazione, del terreno della datità fenomenologica propriamente detta sono già delineati nel corso del 1904/05. E tuttavia, la comprensione propriamente trascendentale dell'*Erscheinung*, il concetto di una «manifestazione» o di un «apparire trascendentale» possono delinarsi e giungere a piena maturazione solamente quando riguardati con riferimento allo sviluppo del problema del senso. Il concetto di manifestazione inteso in senso trascendentale coincide con il concetto di senso nella sua pienezza: essi sono, per così dire, due facce della medesima medaglia, che riunisce in sé la dimensione esperita-vissuta e la dimensione astratta-intensionale. A partire dal 1909, nel corso del quinquennio di lavoro maggiormente intenso di tutta la sua vita, Husserl si concentrerà, nel contesto di una più ampia indagine sulla *Struktur des Bewusstseins*<sup>473</sup>, anche sul chiarimento di questi problemi: in particolare il primo e il secondo,

---

<sup>473</sup> Cfr. *infra*, Conclusione.



articolati in modo nuovo, ricompariranno all'interno della dottrina del *noema* e del *sensu noematico* di *Ideen I*.

### ***3.7 Osservazioni conclusive. La “svolta” come autoesplicitazione del significato trascendentale della fenomenologia***

Grazie a questo denso capitolo abbiamo nel frattempo acquisito alcuni elementi necessari per una presa di posizione rispetto al problema della “svolta” trascendentale della fenomenologia. Al netto dell'obbiettivo trascendentale delle LU, che resta però non chiarito a se stesso e, per così dire, implicito a causa della concezione ancora limitata della filosofia trascendentale (che abbiamo riscontrato, ad esempio, nel corso del 1902/03), è innegabile che, a partire dal 1908, Husserl assuma esplicitamente l'aggettivo “trascendentale” per definire la sua fenomenologia. Se non si vorrà parlare di “svolta”, sarà quindi perlomeno necessario parlare di una esplicitazione, anzi, di una autoesplicitazione del significato dell'indagine fenomenologica, fondata a sua volta sulla chiarificazione fenomenologica del concetto di *Sinn*. Come abbiamo visto, il limite principale del concetto di senso come «materia d'atto» nelle LU era quello di restare dipendente da una comprensione psicologico-descrittiva del modo d'essere del vissuto. Il primo passo in direzione di una autocomprensione trascendentale della fenomenologia è allora quello rappresentato da una messa in questione della veduta «empirico-scientifica» sull'atto, che fa tutt'uno con l'esclusione della soggettività empirica dal dominio della fenomenologia. Solo sulla base di questa nuova comprensione dello statuto della datità fenomenologica, Husserl passa, all'interno del corso del 1906/07, ad una piena inclusione dell'«oggetto intenzionale» all'interno del dominio di ciò che è fenomenologicamente analizzabile. Con questa inclusione, l'immanenza del dato fenomenologico non può più essere intesa in termini psicologico-descrittivi, come riduzione ai puri contenuti sensibili *reell*, ma deve piuttosto ricevere una completa ristrutturazione, per essere interpretata come *immanenza intenzionale*, che contiene, in una maniera ancora tutta da chiarire, il senso (ormai identificato con l'oggetto intenzionale) sotto forma di *irreell* che vi “inabita” (*einwohnen*). E precisamente in ragione di questa inclusione e di questo sdoppiamento del dominio fenomenologico tra contenuti effettivi e contenuti puramente intenzionali-irreali, si fa avanti nel corso sulla *Bedeutungslehre* del 1908 un nuovo concetto di significato, ma soprattutto una teoria della correlazione, sulla base della quale diviene possibile per Husserl porre in termini trascendentali, cioè al di fuori di una ingenua contrapposizione tra immanenza e trascendenza, il problema del senso d'essere dell'oggetto reale, e dunque di intendere la fenomenologia come un «idealismo trascendentale».

Sullo sfondo di questo percorso si staglia però un secondo, più profondo significato della autoesplicitazione dell'idea trascendentale della fenomenologia: esso rimanda al problema

sorgivo delle LU, indagato nel capitolo primo di questo lavoro, quello cioè di rendere conto del «modo dell'essere-dato dell'oggetto» in termini capaci di riassumere, all'interno di una struttura concettuale coerente, la dimensione logica e la dimensione vissuta, la dimensione intensionale e la dimensione intenzionale. Forse la continuità tra le LU e la fase "trascendentale" del pensiero di Husserl consiste proprio in questo: la seconda costituisce la prosecuzione, con nuovi e più raffinati mezzi concettuali, di quel tentativo originale. La progressiva ridefinizione del concetto di *Erscheinung* sembra appunto legata a questo tentativo: pensare l'oggetto *in-quanto-tale*, nel *come-della-sua-manifestazione*, senza perciò schiacciarlo sulla determinazione empirica del vedere percettivo ordinario, ma aprendo appunto l'altra dimensione del *Sehen*, quella che intende l'oggetto-in-quanto-tale come «essenza intuitiva» e «pura possibilità»; «possibilità» che, a questo livello, cessa di essere meramente logica, e proprio per questo si trova, come vedremo, alla radice della «logica trascendentale fenomenologica», del *Rückgang* verso una «genesì trascendentale» della predicazione. Ma prima di passare a questi sviluppi, occorrerà insistere ancora sulle tensioni che abitano la sfera del senso, in particolare per quanto riguarda una delle sue versioni più note e controverse, il concetto di *noema* di *Ideen I*. Tale famigerato concetto è stato ed è tuttora al centro di un conflitto di interpretazioni che raramente, nelle sue battaglie, ha tenuto conto degli aspetti ora esposti, i quali, come stiamo per vedere, risultano invece decisivi per comprenderne il significato, e, più in generale, per seguire l'analisi husserliana della struttura della coscienza guidata dal fondamentale modello del «parallelismo noetico-noematico».

## CAPITOLO QUARTO

### *Il parallelismo noetico-noematico e la struttura del noema in Ideen I (1913)*

Nel capitolo precedente abbiamo seguito lo sviluppo della fenomenologia tra il 1906 ed il 1909 attraverso il filo conduttore del concetto di senso come oggetto-in-quanto-tale e significato ontico-fenomenologico. Questo sviluppo si intrecciava con l'approfondimento e la radicalizzazione della *Erkenntnistheorie* fenomenologica nei termini di una *Vernunftkritik*. Come detto, tale critica della ragione può essere realizzata a sua volta, secondo Husserl, solamente nei termini di una descrizione essenziale delle modalità intenzionali fondamentali, ampliata in seguito in una più generale descrizione fenomenologica della *struttura della coscienza*, capace di fissare le relazioni tra la dimensione intuitiva e la dimensione giudicativo-significazionale del funzionamento intenzionale. In altri termini, la tensione sistematica tra la teoria dell'esperienza e la teoria del significato è una tensione necessaria e feconda, che fa da leva alla chiarificazione delle condizioni di possibilità delle produzioni di validità teoretiche e pratiche.

In questo contesto, la scelta del senso come *Leitmotiv* di tale sviluppo speculativo non è casuale. Al contrario, essa si fonda sulla funzione peculiare che tale concetto svolge all'interno della struttura della coscienza: il senso, pur nella varietà delle prese descrittivo-concettuali che tentano di fissarlo, rappresenta infatti il *mobile* che attraversa e vivifica internamente l'articolazione della coscienza, rendendo appunto possibile il passaggio dall'intuitivo al significazionale e viceversa. D'altra parte, tale funzione rimanda alle peculiarità descrittive che caratterizzano il *drittes Reich* inteso in termini fenomenologici: come abbiamo visto, il senso è «essenza intuitiva», pura *Erscheinung* a-posizionale la cui identità attraversa tutte le modalità intenzionali permettendo il passaggio dall'una all'altra. Ma esso è anche, considerato dal punto di vista della teoria del significato, «significato ontico-fenomenologico», contrapposto al significato come «specie d'atto» delle LU. In ragione di questi sviluppi, il senso è anche stato definito da Husserl come la «“possibilità” pura» fenomenologico-trascendentale dell'oggetto, e ne è stata mostrata l'intrinseca relazione con lo sviluppo della tesi dell'idealismo trascendentale fenomenologico a partire dall'autunno del 1908.

Naturalmente tutte queste formulazioni, in parte per la loro stessa natura, in parte per la forma discontinua tipica delle ricerche husserliane, suonano ambigue; ciò che più conta è allora tenere fermo innanzitutto il *metodo* che permette di accedere descrittivamente a questo elemento

aleatorio e proteiforme, vale a dire le specifiche *variazioni* che permettono di isolarlo. Esse sono, come abbiamo visto: la *variazione posizionale*, che permette di isolare il senso come elemento indifferente alla posizione d'essere, al *belief* riferito all'oggetto corrispondente; la *variazione transmodale*, che permette di rilevare il senso come un elemento comune che attraversa diverse modalità intenzionali non soltanto significazionali, ma anche intuitive; la *sinonimia cognitiva*, quella cioè che mostra la «differenza tautologica» tra espressioni equivalenti, permettendo di rilevare la distonia tra l'identità del riferimento oggettuale e la differenza del significato, cioè del modo determinato del riferimento oggettuale. Accanto a queste variazioni, la possibilità di prendere in analisi il senso dipende innanzitutto da una radicale *distinzione* tra la sfera della *datità reell* e la sfera della *datità intenzionale* all'interno del campo di ciò che è fenomenologicamente descrivibile. Come detto, sebbene la distinzione tra contenuto primario e contenuto intenzionale sia presente sin dal 1901, solamente in un secondo momento, e sulla base delle fondamentali ricerche sull'immaginazione e la coscienza di tempo del 1904/05, diviene possibile per Husserl includere la dimensione intenzionale come vera e propria *datità* fenomenologica: il senso, si è detto, non è percepito in senso ordinario, e, nondimeno, è un *Vor-Augen-Stehendes*. Questo “vedere spirituale” riferito al senso rimanda alla distinzione tra un atteggiamento naturale orientato all'oggetto ed un atteggiamento di *Be-sinnung*, orientato al senso, a partire dal quale soltanto è possibile anche il metodo della riduzione fenomenologica: il *Sehen* riferito al senso implica infatti la distinzione tra un concetto psicologico e un concetto intenzionale (propriamente fenomenologico) di immanenza. Una volta guadagnata questa suddivisione del campo fenomenologico, la critica husserliana della ragione va progressivamente strutturandosi, in particolare a partire dalle lezioni del SS 1908, nei termini di un'analisi della *Zweideutigkeit* tra versante fanico-fanseologico e versante ontico-fenomenologico.

Questa rapida ripresa del percorso appena compiuto svolge una funzione importante per lo sviluppo della nostra esposizione, che si dirige ora all'analisi del primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Si tratterà di vedere infatti come, in *Ideen I*, i disparati aspetti analizzati da Husserl negli anni precedenti giungano ad una sintesi comprensiva, per quanto certo ancora ricca di imprecisioni e contraddizioni, incentrata su una descrizione delle strutture generali della coscienza. Questa descrizione tenterà di raccogliere in un sistema coerente gli sviluppi del concetto di intenzionalità derivati dall'introduzione dell'oggetto-in-quanto-tale nel campo fenomenologico, articolando il rapporto tra il versante *reell* ed il versante puramente intenzionale della coscienza in termini di «parallelismo noetico-noematico»; vedremo anche come tale parallelismo possa essere inteso da differenti prospettive, le quali coincidono con altrettanti tentativi di integrare insieme i differenti metodi di rilevamento

del senso sviluppati a partire dal 1907 (variazione posizionale, variazione transmodale e confronto tra espressioni equivalenti).

Prima però di addentrarci nelle peculiarità di questo parallelismo, occorrerà preventivamente affrontare il problema relativo all'ordine di esposizione di *Ideen I*. Come è stato giustamente sottolineato da Vincenzo Costa<sup>474</sup>, il problema dell'ordine dell'esposizione costituisce infatti il primo e principale nodo che Husserl dovette affrontare allorché si trattò di intraprendere il compito di una *introduzione* alla fenomenologia trascendentale: si trattava di decidere se procedere dal «concetto naturale di mondo», cioè dalla sfera della percezione e dell'intuizione, dell'esperienza sensibile del mondo, come Husserl aveva fatto nel corso del WS 1910/11, *Grundprobleme der Phänomenologie*, il quale contiene addirittura il tentativo di una «fenomenologia esperiente che non sia dottrina delle essenze»<sup>475</sup>; oppure procedere dalla via per così dire opposta, partendo dal problema della teoria del giudizio e della teoria della scienza, con la domanda relativa al carattere ideale del significato, per poi mostrarne l'intrinseco e necessario radicamento nelle modalità intuitive di una fenomenologia dell'esperienza, secondo una strategia che era stata già impiegata nell'*Einleitung* del 1906/07, nella *Bedeutungslehre* del 1908 e nel corso del 1910/11 sulla *Logik als Theorie der Erkenntnis*, dove possiamo appunto leggere che «la questione relativa a come sia possibile una scienza obiettivamente valida [...] riconduce ad una fenomenologia sistematica della coscienza e dei suoi correlati»<sup>476</sup>. L'ultima strategia sarà anche quella seguita, nel 1928, in *Formale und transzendente Logik*.

Questa medesima alternativa, che corrisponde ad una indecisione dal punto di vista di una corretta *introduzione* alla fenomenologia, si trova pienamente sintetizzata nelle vicissitudini di cui fu oggetto il corso del SS 1912, il quale servì ad Husserl come canovaccio per la stesura di *Ideen I*<sup>477</sup>. Questo corso era stato annunciato come vertente sulla teoria del giudizio, con il titolo generico di “*Urteilstheorie*”, ma durante la prima lezione del corso Husserl cambiò il titolo in

---

<sup>474</sup> V. COSTA, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», cit., pp. 445-448. Cfr. anche K. SCHUHMAN, *Der Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, cit., pp. 26-38. Nel suo lavoro Schuhmann ricostruisce i vari tentativi di pubblicazione che impegnarono Husserl dal 1907 in poi, mettendone in luce la continuità fondamentale con quella che diverrà poi la stesura di *Ideen I*. In particolare, egli si sofferma sul ricorrente problema dell'ordine dell'esposizione e sulla problematica relazione tra ordine dell'esposizione ed ordine dell'introduzione alla fenomenologia. Egli segnala anche un significativo manoscritto (L II 14) del 1910 nel quale Husserl traccia una bozza dei diversi passaggi da seguire: si dovrà procedere dall'analisi delle *cogitationes* date per poi attraversare descrittivamente le diverse tipologie di modificazione intenzionale e pervenire infine alla problematica della *Vernunft* (ivi, p. 31).

<sup>475</sup> HUA XIII, 111.

<sup>476</sup> HUA XXX, 130.

<sup>477</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Die Dialektik der Phänomenologie II*, cit., pp. 38-56. Schuhmann fornisce un accurato resoconto di tutti i passaggi del corso direttamente riutilizzati in *Ideen I*, nonché un confronto che fa emergere l'identità tra le due strutture espositive, e ciò in particolare per quanto concerne la prima e la seconda sezione, dedicate rispettivamente alla conoscenza essenziale e alla riduzione fenomenologica.

*Augewählte Grundprobleme der Phänomenologie*, adducendo la seguente giustificazione: «non è possibile presentare una teoria del giudizio senza presupporre ampie conoscenze in relazione a certe strutture generali della coscienza»<sup>478</sup>. L'aspetto maggiormente rilevante di questa alternativa è che essa non fa che riprodurre, dal punto di vista del problema della *introduzione alla fenomenologia*, quella tensione interna alla fenomenologia stessa tra teoria del significato e teoria dell'esperienza che abbiamo visto segnare le analisi del capitolo precedente, cosicché «la questione dell'ordine naturale e del modo in cui le ricerche fondamentali devono essere avviate e ordinate»<sup>479</sup> si intreccia con il problema della chiarificazione del rapporto che intercorre tra la sfera “superiore”, quella del significato e del giudizio, e la sfera “inferiore”, quella dell'intuizione e dell'esperienza: la possibilità sistematica di una corretta introduzione alla fenomenologia dipende dal modo come viene inteso il rapporto teoretico tra questi due livelli del funzionamento intenzionale complessivo.

Ora è noto che, nella stesura di *Ideen I*, Husserl non scelse nessuna di queste due alternative<sup>480</sup>, ma si concentrò piuttosto sui due fondamentali concetti di riduzione che, nella loro combinazione, dovevano dischiudere l'accesso all'atteggiamento fenomenologico-trascendentale: la riduzione eidetica e, basata su quest'ultima, la riduzione trascendentale. Questa scelta si riflette immediatamente nella suddivisione del testo, le cui prime due sezioni sono dedicate, rispettivamente, a *Wesen und Wesenerkenntnis* (HUA III/1, 9-55) e alla celebre *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung* (HUA III/1, 56-133), che, applicando la *Ausschaltung* della «tesi dell'atteggiamento naturale» (HUA III/1, 56-65) perviene alla *Region des reinen Bewusstseins* (HUA III/1, 99-121). La «riduzione eidetica» che permette di distinguere tra *Wesen und Tatsache* (HUA III/1, 10-38) deve dunque, secondo lo schema di *Ideen I*, precedere la riduzione fenomenologica propriamente detta, nella misura in cui, come scrive Vincenzo Costa, «il piano trascendentale [...] deve essere dischiuso attraverso una preliminare eidetica dello spirito che mostri l'irriducibilità dello spirito alla natura»<sup>481</sup>. Il privilegio accordato a questa esigenza testimonia la preoccupazione teoretica via via crescente da parte di Husserl (che troverà piena realizzazione negli anni di Freiburg ma che si palesa già nel fondamentale articolo su *Logos*

---

<sup>478</sup> Ms. F I 4/4a-b, cit. in V. COSTA, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», cit., p. 447.

<sup>479</sup> HUA XXIV, p. 448.

<sup>480</sup> Di fatto Husserl, semplicemente, non ebbe il tempo di conferire ad *Ideen I* una forma pienamente soddisfacente. Il vero impulso per la pubblicazione del testo dipese da ragioni estrinseche, e precisamente dalla pressante necessità di dotare infine il crescente movimento fenomenologico di un organo di espressione scientifico pubblicamente riconoscibile, vale a dire gli *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*, di cui il testo in seguito divenuto noto come *Ideen I* costituì appunto il numero inaugurale, e ciò malgrado il fatto che Husserl, nelle sue intenzioni iniziali, avesse progettato per il primo numero non un'opera sistematica complessiva, ma piuttosto una circostanziata analisi fenomenologica sul problema del giudizio (cfr. K. SCHUHMAN, *Die Dialektik der Phänomenologie II*, cit., pp. 35-38).

<sup>481</sup> V. COSTA, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», cit., p. 448.

del 1911)<sup>482</sup> di fare della fenomenologia la *Grundwissenschaft* capace di risolvere l'annoso problema della fondazione e della distinzione di *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*. D'altra parte, tale preoccupazione si connette anche ad una precisa strategia sottesa alla pubblicazione del primo volume di *Ideen I*: quella, rivelatasi in seguito fallimentare, di raccogliere "compagni di strada" per l'impresa fenomenologica, ed in particolare di stringere un'alleanza con il coevo neokantismo<sup>483</sup>. Al netto di queste considerazioni certo importanti dal punto di vista storico, che aiutano a comprendere le ragioni di questa scelta, ma esulano dalla nostra trattazione, dovremo concentrarci sui limiti *teorico-sistematici* dell'ordine di esposizione scelto da Husserl per *Ideen I*, poiché tali limiti permettono di far risaltare, per contrasto, l'importanza della dottrina del noema per la definizione husserliana del concetto di intenzionalità, e, di conseguenza, della stessa fenomenologia trascendentale. Per fare ciò prenderemo spunto da due celebri critiche concernenti l'impostazione di *Ideen I*<sup>484</sup>.

In primo luogo, la strategia che caratterizza il modo di procedere di *Ideen I* è stata ampiamente criticata da Eugen Fink che ha parlato della «inadeguatezza della concettualità attraverso la quale *Idee I* caratterizzano la soggettività dischiusa grazie all'*epoché*, cioè come "regione della coscienza pura" come "residuo" (dell'annientamento del mondo)» sicché «la soggettività trascendentale viene determinata con una terminologia adeguata unicamente e soltanto all'immanenza psichica»<sup>485</sup>. In secondo luogo, Husserl stesso, in un testo probabilmente risalente al 1923 (che significativamente è l'anno di *Erste Philosophie*), ha messo in luce il «grande errore» consistente nel «prendere le mosse dal mondo naturale (senza caratterizzarlo in quanto mondo) e [...] passare subito all'*eidos* – come se si fosse già senz'altro pervenuti alle scienze esatte. L'idealizzazione è taciuta» (HUA XXIX, 425-426)<sup>486</sup>. Separiamo ora queste due critiche ed esaminiamo il contenuto, che è ancora più significativo di quanto non sembri di primo acchito. La prima dice che il modo di procedere di *Ideen I*, e in particolare della *Fundamentalbetrachtung*, non perviene al proprio obiettivo, che è precisamente quello di introdurre all'atteggiamento fenomenologico-trascendentale, ma si attesta ad una definizione ancora semplicemente "psichica" della soggettività. La seconda critica, quella di Husserl stesso,

---

<sup>482</sup> E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», 1, 1910-11, Tübingen, pp. 289-341.

<sup>483</sup> Cfr. A. STAITI, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, cit., in particolare pp. 109-135.

<sup>484</sup> Cfr. V. COSTA, «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», cit., pp. 450-452.

<sup>485</sup> E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., pp. 127-28.

<sup>486</sup> Per quanto concerne l'insoddisfazione di Husserl nei confronti di *Ideen I* si veda K. SCHUHMAN, *Der Dialektik der Phänomenologie II*, cit., pp. 33-34, che rimanda a sua volta a D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, cit., p. 66. La conclusione cui perviene Schuhmann, sulla base delle testimonianze di Cairns, è che, se fosse dipeso esclusivamente da Husserl, il primo libro di *Idee* semplicemente non sarebbe stato dato alle stampe, nella misura in cui «*Ideen* orders the problems in a fortuitous manner since Husserl had not yet thought the subject through».

dice anch'essa che questo modo di procedere fallisce il suo compito, ma per una ragione diversa, cioè perché “tace l'idealizzazione”. Ciò significa: *essa presuppone precisamente ciò che si trattava di produrre, cioè il passaggio da una sfera intuitivo-esperienziale ad una sfera di esattezza ideale.*

Ora, abbiamo visto come la strategia espositiva delle prime due sezioni di *Ideen I*, con il «privilegio dell'eidetica»<sup>487</sup> come gradino necessario per accedere all'atteggiamento trascendentale, sia motivato nella necessità di mostrare «l'irriducibilità dello spirito alla natura. Come scrive Vincenzo Costa, tale ordine espositivo è tutto quanto orientato a sottolineare la «radicale differenza tra il modo d'essere della coscienza e il modo d'essere del mondo»<sup>488</sup>. Soltanto che, paradossalmente, come ha osservato Eugen Fink, esso manca precisamente questo compito: abbiamo a che vedere con una soggettività ottenuta ancora per negazione, per esclusione, come «residuo». Husserl sembra attenersi ad un concetto di immanenza che è ancora costruito sulla mera contrapposizione tra la coscienza ed il mondo desunta dall'atteggiamento della psicologia<sup>489</sup>. Su queste basi, sorge l'enorme problema di rendere conto della differenza tra psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale, che, nel contesto della *Fundamentalbetrachtung*, non sembra poter trovare una soluzione soddisfacente. Nella misura in cui si basa sul «privilegio dell'eidetica», la riduzione di *Ideen I* dà l'impressione di una mera contrapposizione tra la «regione coscienza» e la «regione mondo»: la coscienza è «regione ottenuta per ritaglio dal mondo»<sup>490</sup>. Ma proprio per questa ragione la *Fundamentalbetrachtung* rischia di non far risaltare sufficientemente la «radicale differenza tra il modo d'essere della coscienza e il modo d'essere del mondo»: definire la coscienza a partire da tale opposizione, definirla come una «regione» allo stesso titolo del mondo e parlare di «modo d'essere» come se il termine “essere” potesse, nei due casi, avere il medesimo senso rischia di essere fuorviante

---

<sup>487</sup> Sulla distinzione tra fatto ed essenza in *Ideen I*, cfr. J.-F. LAVIGNE, *Accéder au Transcendantal?*, cit., pp. 17-122; L. NI, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, cit., pp. 155-188; C. MAJOLINO, «*Individuum and Region of Being: On the Unifying Principle of Husserl's "Headless" Ontology*», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 33-50; R. HANNA, «*Transcendental Normativity and the Avatars of Psychologism*», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 51-68; M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 37-46; L. PERREAU, «*La phénoménologie comme science eidétique*», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 33-58; A. ZHOK, *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in «*The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*», XI, 2011, pp. 96-127; L. ELEY, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 10, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, pp. 31-56.

<sup>488</sup> V. COSTA, «*La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*», cit., p. 455.

<sup>489</sup> Sulle ragioni di questa posizione ambivalente in rapporto alla psicologia e sulle critiche rivolte nel corso degli anni ad *Ideen I* a tal proposito cfr. H. JACOBS, «*From Psychology to Pure Phenomenology*», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 95-118.

<sup>490</sup> V. COSTA, «*La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*», cit., p. 455.



perché conduce ad una forma di idealismo soggettivistico ingenuo che *non* è il punto di vista della fenomenologia trascendentale.

La prospettiva corretta per comprendere l'idealismo trascendentale fenomenologico, come d'altra parte abbiamo già visto prendendo in analisi la sua prima comparsa nei manoscritti del 1908, non è quella della contrapposizione tra dato di fatto ed essenza, né quella della mera contrapposizione tra coscienza e mondo, ma quella della «*Frage nach den "Sinn"*». È il darsi stesso della cosa in quanto «unità di senso» e del mondo stesso come «orizzonte complessivo di nessi sensati» che immette nella corretta prospettiva intorno al significato dell'idealismo trascendentale. È dunque interrogando il significato "positivo" dell'intenzionalità come fenomeno universale dell'aver-coscienza-di e approfondendo gli enigmi implicati in questo "di" che si penetra anche nella vera comprensione della *Fundamentalbetrachtung*<sup>491</sup>: al fuori di questo riferimento, non si comprende per quali motivi la fenomenologia dovrebbe oltrepassare i limiti di una «psicologia eidetica» e porsi come scienza trascendentale<sup>492</sup>. Se dunque si vuole seguire correttamente il percorso speculativo husserliano, occorre spostare il baricentro dell'interpretazione sull'analisi della correlazione intenzionale e sulla descrizione della struttura della coscienza nei termini di un parallelismo noetico-noematico, e poi in direzione di una «fenomenologia della ragione»: solamente quest'ultima, la problematica del rapporto tra *Vernunft und Wirklichkeit*, può anche illuminare retrospettivamente la *Fundamentalbetrachtung* mettendo in luce che il metodo della riduzione non si fonda su una esclusione o un ritaglio, ma su un «cambiamento di segno»; su una "messa-tra-virgolette" più ancora che su una "messa-tra-parentesi". In breve, il vero perno trascendentale della fenomenologia di *Ideen I*, ciò che ne fa una fenomenologia trascendentale, è l'introduzione del concetto (enigmatico) di *noema*. Nel seguito

---

<sup>491</sup> Sulla *Fundamentalbetrachtung* cfr. J.-F. LAVIGNE, *Accéder au transcendantal?*, cit., pp. 123-154; ID., «Reduction et neutralisation», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 59-92; K. SCHUHMAN, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Husserls*, *Phänomenologica* 42, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, pp. 26-75; R. BOHEM, *Von Gesichtspunkt der Phänomenologie*, cit., pp. 72-105; M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization*, cit., pp. 48-101; E. STRÖKER, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1993, pp. 45-115; A. STAITI, «The Melody Unheard: Husserl on the Natural Attitude and its Discontinuation», in Id. (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 69-94; H. JACOBS, «From Psychology to Pure Phenomenology», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 95-118; B.C. HOPKINS, «Phenomenologically Pure, Transcendental, and Absolute Consciousness», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 119-132; S. LUFT, «Laying Bare the Phenomenal Field: The Reductions as Ways to Pure Consciousness», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 133-158; J. FARGES, «Réduction et Cartésianisme», A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 93-114; L. ELEY, *Die Krise des Apriori*, cit., pp. 77-100.

<sup>492</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Die Dialektik der Phänomenologie II*, cit., p. 33: «In *Ideen* kam das sie leitende Telos der Vernunftkritik nicht zur thematik Ausdruck. Die Zielende blieb vielmehr verborgen; und so konnte dieses Werk ebensogut als bloße rationale Psychologie aufgefaßt werden wie als jene Revolutionierung aller bisherigen Denkart, die es sein wollte».

di questo capitolo si tratterà di motivare la nostra interpretazione penetrando appunto in questo enigma.

#### **4.1 Il noema e la comprensione trascendentale dell'intenzionalità**

Il concetto di noema viene introdotto nel terzo capitolo della terza sezione di *Ideen I. Le Vorbemerkungen* a questo capitolo contengono alcune precisazioni importanti che permettono di contestualizzare la funzione di questo concetto in relazione all'idea di filosofia trascendentale. Qui, Husserl dichiara immediatamente che la posta in gioco delle analisi che seguono è infatti costituita dalla comprensione in senso trascendentale dell'intenzionalità. Se è infatti facile, almeno a prima vista, comprendere sulla base di esempi la proprietà o il carattere decisivo del vissuto intenzionale, quello indicato nell'espressione «*Bewusstsein von etwas*», più difficile è cogliere in maniera pura le proprietà essenziali fenomenologiche che ad esso corrispondono: «Also "*Bewusstsein von etwas*" ist ein sehr Selbstverständliches und doch zugleich höchst Unverständliches» (HUA III/1, 201). L'incomprensibilità riposta nel concetto di intenzionalità consiste precisamente nella difficoltà di accedere e attenersi all'«atteggiamento corretto (*rechte Einstellung*)». Al di fuori di tale atteggiamento, «non serve a nulla» riconoscere che ogni rappresentazione si riferisce ad un rappresentato, ogni giudizio ad un giudicato ecc., e la scienza fenomenologica delle essenze viene ridotta ad «un nuovo nome per la vecchia logica» (HUA III/1, 200). Con l'introduzione della correlazione intenzionale e del parallelismo noetico-noematico, la fenomenologia si volge invece ad una comprensione trascendentale dell'intenzionalità, essa procede ad indagare quelli che si definiscono ora come «rapporti trascendentali (*transzendente Beziehungen*)» (HUA III/1, 201). L'introduzione della sfera noematica all'interno dell'indagine fenomenologica e la possibilità di una comprensione trascendentale dell'intenzionalità sono dunque strettamente collegate, e segnano l'irriducibilità della fenomenologia alla *alte Logik*. Ma per comprendere in che cosa consista l'atteggiamento trascendentale qui richiamato occorrerà innanzitutto distinguere tra i due versanti fondamentali del dominio d'indagine fenomenologico.

Nel § 88 Husserl procede alla distinzione tra *eigentliche Komponenten* ed *intentionale Korrelate* del vissuto intenzionale, e alla corrispondente suddivisione dell'analisi fenomenologica in analisi effettiva (*reell*) e analisi che si occupa di indagare il «*von etwas*» intenzionale. La proprietà essenziale del vissuto intenzionale è «*etwas wie einen „Sinn“ und evtl. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinngebungen und in eins damit weitere Leistungen zu vollziehen, die durch sie eben „sinnvolle“ werden*» (HUA III/1, 202)<sup>493</sup>. Dunque, nella stessa

---

<sup>493</sup> [«Include per essenza in sé qualcosa come un "senso", ed eventualmente un senso molteplice, e compire sulla base di questi conferimenti di senso e unitamente a essi operazioni successive che, grazie a quei conferimenti di senso, diventano appunto "sensate"» (ID I, 224-225)].

misura in cui comprende operazioni essenziali che possono essere analizzate come componenti effettive, ogni vissuto intenzionale contiene il rimando, precisamente sotto il titolo di *Sinn*, a componenti non effettive (*nicht reelle*). Statuto effettivo, noetico e «statuto noematico (*noetischer Gehalt*)» del vissuto intenzionale, sono due molteplicità correlate che ineriscono al vissuto secondo due modi di essere radicalmente distinti.

Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) „Sinn“ heißt, genauso zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. „immanent“ liegt, d.h. wie es, wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen, uns von ihm dargeboten wird. (HUA III/1, 203)<sup>494</sup>

Le virgolette segnalano che l'immanenza del senso non è la stessa immanenza che concerne le componenti effettive del vissuto. Nel momento stesso in cui il noema entra nel dominio dell'analisi fenomenologica, sorge la questione del suo statuto d'immanenza, del peculiare rapporto d'inerenza che esso intrattiene con le corrispondenti componenti effettive, e questo problema rimanda immediatamente alla difficoltà di mantenersi nell'atteggiamento fenomenologico.

L'intreccio dei due problemi traspare già dal celebre esempio del «melo in fiore», che Husserl introduce appunto per precisare il significato di questa interrogazione pura del vissuto stesso. La riduzione fenomenologica è l'uscita dal circuito dei «rapporti reali (*reale Verhältnisse*)», la sospensione dei nessi ordinari della *Wirklichkeit*, e tuttavia «ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem (wie ebenso zwischen Gefallen und Gefallendem) übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in „reiner Immanenz“ kommt» (HUA III/1, 204)<sup>495</sup>. All'uscita dal circuito dei rapporti reali corrisponde l'emergere di un altro tipo di rapporto, colto in «“pura immanenza”», cioè per come esso si innesta nel *transzendentaler Erlebnisstrom*. Eppure, al contempo, «tutto resta, per così dire, come prima»: l'uscita dal *Wirklichkeitszusammenhang* non altera nulla delle qualità e dei caratteri che l'oggetto possedeva nel percepire ordinario<sup>496</sup>. Sotto l'*epoché*, che sospende i rapporti reali senza nulla

---

<sup>494</sup> «Il correlato noematico, che è detto qui (in un significato molto ampliato) “senso”, è sempre da assumere *esattamente* quale si trova “immanentemente” nel vissuto della percezione, del giudizio, del godimento, ecc., ossia quale ci viene offerto *dallo stesso vissuto, se noi lo interroghiamo* nella sua purezza». (ID I, 225).

<sup>495</sup> «è rimasto manifestamente un rapporto tra la percezione e il percepito (come tra il godere e il goduto), un rapporto che giunge a datità eidetica nella “pura immanenza”» (ID I, 226).

<sup>496</sup> «[...] bleibt sozusagen alles beim alten [...] der Baum hat von all den Momenten, Qualitäten, Charakteren, mit welchen er in dieser Wahrnehmung erscheinender, „in“ diesem Gefallen „schöner“, „reizender“ u. dgl. war, nicht die leiseste Nuance eingebüßt» (HUA III/1, 204). [«[...] tutto rimane per così dire come prima. [...] L'albero non ha perduto la più lieve sfumatura di tutti i momenti, qualità, caratteri,

mutare, e così facendo dischiude il dominio dei rapporti trascendentali, diviene possibile porre la questione:

was das „Wahrgenommene als solches“ sei, welche Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmungs-Noema, berge. Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig Gegebene, wir können das „Erscheinende als solches“ getreu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: „die Wahrnehmung in noematischer Hinsicht beschreiben“ (HUA III/1, 205)<sup>497</sup>.

L'oggetto della descrizione, l'intera scena percepita, immutata, ha tuttavia subito «eine umkehrende Vorzeichenänderung», un «mutamento di segno». È qui palese il rimando alla distinzione tra atteggiamento naturale e *Besinnung* che abbiamo incontrato nel manoscritto “*Noema und Sinn VI.*” del 1908. Tramite l'utilizzo delle virgolette, Husserl segnala appunto questo passaggio ad un nuovo atteggiamento (l'“oggetto in quanto tale”, il “percepito in quanto tale”, “questo melo in fiore”). L'oggetto *schlechthin*, in quanto preso nei suoi rapporti di *Wirklichkeit*, e l'“oggetto-in-quanto-tale” sono colti in un atteggiamento radicalmente distinto, le virgolette segnalano un «abisso (*Abgrund*)» aperto tra i due modi di considerazione:

Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber - Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges - kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften. Alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist, was von ihm, so wie es in sich ist, nicht weggedacht werden kann und in eidetischer Einstellung eo ipso in das Eidos übergeht, ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt - und selbst dieses Bild, als naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten (HUA III/1, 205)<sup>498</sup>.

---

con cui si manifestava in quella percezione per cui era “bello”, “pieno di attrattive”, ecc., “in” quel sentimento di soddisfazione» (ID I, 227).

<sup>497</sup> «che cosa è il “percepito come tale”, quali momenti essenziali implica in sé in quanto noema percettivo? Noi troviamo la risposta dirigendo il nostro sguardo puro verso ciò che è dato nella sua essenza, e possiamo descrivere fedelmente, in perfetta evidenza, “ciò che si manifesta” come tale. In altri termini: noi possiamo “descrivere la percezione sotto l'aspetto noematico”» (ID I, 227).

<sup>498</sup> «L'albero *simpliciter* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso – il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene necessariamente alla sua essenza – non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali. Tutto ciò che, in maniera puramente immanente e ridotta, è proprio del vissuto, tutto ciò che non può essere concepito separatamente da esso, così come esso è in sé, e che nell'atteggiamento eidetico emerge *eo ipso* come *eidos*, è separato da un abisso da ogni natura e scienza fisica, e non meno da ogni psicologia: e questa stessa immagine, in quanto naturalistica, non è abbastanza forte per indicare la differenza» (ID I, 228).

Ma l'ingresso in questo nuovo ordine di rapporti, colto in un altro atteggiamento, può costituire altresì il punto di partenza per la fondazione di una psicologia pura, e ripropone *in nuce* il problema, che Husserl svilupperà negli anni successivi, della distinzione tra fenomenologia e psicologia. La differenza nominata in questo «abisso» (immagine ancora «non abbastanza forte», perché «naturalistica») resta ancora del tutto problematica: essa è, allo stesso tempo, troppo irriducibile e troppo sottile per essere espressa tramite una metafora geologica. Si tratterà ora di insistere su questa differenza.

Non soltanto per il caso della percezione, ma per tutti i vissuti intenzionali in generale, vale la descrizione essenziale per la quale essi hanno «senso», hanno «*etwas in Sinne*», e ciò costituisce appunto l'elemento essenziale della loro intenzionalità, «il carattere fondamentale di ogni coscienza» (ID I, 228-29; HUA III/1, 206). Il modo d'esistenza del senso è qualcosa di completamente distinto rispetto al modo d'esistenza dell'oggetto reale, tanto che, come abbiamo visto, la non-esistenza dell'oggetto *schlechthin* non compromette in alcun modo la consistenza dell'oggetto-in-quanto-tale<sup>499</sup>. Questa situazione si riflette nella distinzione terminologica, di origine scolastica, tra «*l'objectum mentale*», «*intenzionale*» o «*immanente*» e «*l'objectum reale*». Ma, per quanto riguarda queste definizioni, esse sono tutte e tre, anche se in misura diversa, fuorvianti, e in particolare quelle che definiscono l'oggetto come «mentale» e «immanente». In altri termini, non è possibile tracciare una separazione tra oggetto *schlechthin* e «oggetto-in-quanto-tale» (o «senso oggettuale») considerando quest'ultimo come «immanente» allo stesso titolo in cui sono immanenti le componenti effettive della coscienza. L'abisso, dunque, *non è l'abisso tra due realtà distinte*, delle quali una sarebbe «immanente» e l'altra «trascendente» alla coscienza:

So geraten wir in die Schwierigkeit, daß nun zwei Realitäten einander gegenüberstehen sollen, während doch nur eine vorfindlich und möglich ist. Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nichts anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden „Intention“. Ein zweiter immanenter Baum oder auch ein „inneres Bild“ des wirklichen, dort draußen vor mir stehenden Baumes ist doch in keiner Weise gegeben, und dergleichen hypothetisch zu supponieren, führt nur auf Widersinn (HUA III/1, 207-208)<sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> «Die Nichtexistenz (bzw. die Überzeugung von der Nichtexistenz) des vorgestellten oder gedachten Objektesschlechthin der betreffenden Vorstellung (und so dem jeweiligen intentionalen Erlebnis überhaupt) sein Vorgestelltes als solches nicht rauben kann» (HUA III/1, 207). [«La non-esistenza (correlativamente la convinzione della non-esistenza) dell'*objectum* rappresentato o pensato non può privare la relativa rappresentazione (e ogni vissuto intenzionale in generale) del suo «rappresentato» in quanto tale» (ID I, 229)].

<sup>500</sup> «[C]adiamo in questa difficoltà: che ora dovrebbero stare una di fronte all'altra *due* realtà, mentre ne è reperibile una soltanto. Io percepisco la cosa, l'*objectum* della natura, l'albero là nel giardino: questo e niente altro è l'*objectum* reale dell'«intenzione» percettiva. Un secondo albero immanente, o anche

La comprensione *transcendentale* dell'intenzionalità discende da una critica esplicita della rappresentazione, e precisamente la denuncia del carattere in ultima istanza *raffigurativo* che essa comporta. Il noema non è qualcosa come una «copia (*Abbild*)» dell'oggetto reale, che sarebbe "situata all'interno" della coscienza e contrapposta ad esso. La comprensione rappresentativa dell'intenzionalità sfocerebbe infatti in una *mise en abîme* raffigurativa: la «copia» sarebbe a sua volta, e inevitabilmente, pensata come immagine «psicologico-reale», ed esigerebbe a sua volta di essere raffigurata, e così via. La distinzione tra oggetto immanente e oggetto reale si trova già ancora presupposta all'interno del meccanismo della raffigurazione, il quale, lungi dallo spiegarlo, rende al contrario incomprensibile lo scarto intenzionale-transcendentale. L'*Abbildungsbewusstsein* è una coscienza specifica, di carattere per essenza diverso, che non spiega, ma piuttosto deve trovarsi eventualmente spiegata da una compiuta comprensione trascendentale dell'intenzionalità in generale. Riscontriamo qui la ripresa della critica della *Bildtheorie* che risale alla V. LU. In generale, tutta la dottrina del noema e del parallelismo noetico-noematico risulta anzi incomprensibile al di fuori del riferimento al rifiuto della comprensione rappresentativa del pensiero. Ma questa precisazione critica non basta a configurare positivamente il peculiare significato della differenza tra oggetto reale e senso. Essa ci dice soltanto che il noema può essere detto "immanente" solo lateralmente, e certo non nel senso di una immanenza psicologico-reale, di una internità *al* circuito chiuso della coscienza; in altre parole, la comprensione trascendentale dell'intenzionalità comporta una critica della distinzione tradizionale tra immanenza e trascendenza, una ristrutturazione del significato filosofico dell'immanenza ed una correlativa critica della rappresentazione. È chiaro come in queste pagine Husserl stia tirando le fila di una direzione di ricerca assunta a partire dal 1906/07, con l'inclusione dell'oggetto intenzionale nel dominio del fenomenologicamente descrivibile. Il seguente passo conferma altresì la complementarità teoretica tra questa inclusione e il metodo della riduzione fenomenologica che abbiamo rilevato a proposito del corso del WS 1906/07:

Und so fragen wir denn überhaupt, diese Ausschaltungen in ihrem klaren Sinn innehaltend, was in dem ganzen „reduzierten“ Phänomen evidenterweise „liegt“. Nun dann liegt eben in der Wahrnehmung auch dies, daß sie ihren noematischen Sinn, ihr „Wahrgenommenes als solches“ hat, „diesen blühenden Baum dort im Raume“ - mit den Anführungszeichen verstanden - eben das

---

un'“immagine interna” dell'albero reale, che sta là fuori davanti a me, non sono dati in nessun modo; e il supporre ipoteticamente qualcosa di simile conduce all'assurdo» (ID I, 230).

zum Wesen der phänomenologisch reduzierten Wahrnehmung gehörige Korrelat (HUA III/1, 209)<sup>501</sup>.

Nei paragrafi seguenti (§§ 91-96), Husserl passerà alla descrizione delle diverse strutture noetico-noematiche, prendendo in esame brevemente le principali modalità noetiche e le corrispondenti variazioni nella struttura del correlato noematico. Non è essenziale qui seguire queste descrizioni: basti dire che esse rimandano ad una delle tre metodologie fondamentali volte a far emergere il senso, la variazione transmodale, che affronteremo in maniera approfondita nel paragrafo seguente. Ciò che importa qui è sottolineare ancora una volta come resti non chiarita la *Seinsweise* del senso e come tale difficoltà faccia tutt'uno con la difficoltà di accedere e mantenersi nell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale:

Im ersten Augenblick scheint es sich um Selbstverständliches zu handeln: Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, und die Bewußtseinsweisen sind sehr verschieden. Bei näherem Herantreten empfanden wir aber die großen Schwierigkeiten. Sie betreffen das Verständnis der Seinsweise des Noema, die Art, wie es im Erlebnis „liegen“, in ihm „bewußt“ sein soll. Sie betreffen ganz besonders die reinliche Scheidung zwischen dem, was in der Weise reeller Bestandstücke Sache des Erlebnisses selbst und Sache des Noema sein, diesem als eigen zugemessen werden soll. Auch die richtige Gliederung im parallelen Bau von Noesis und Noema macht nachher noch genug Schwierigkeiten. (HUA III/1, 222-223)<sup>502</sup>.

Cominciamo così anche a penetrare nel fondamentale tema del parallelismo noetico-noematico, che Husserl prenderà in esame a partire dal capitolo quarto, intitolato appunto *Zur Problematik der noetisch-noematischen Strukturen*. Prima tuttavia di potersi addentrare nell'analisi di questo parallelismo, Husserl deve ancora una volta insistere sulla distinzione tra l'immanenza effettiva (*reell*) e l'immanenza non-effettiva o irreal (*nicht reell, irreell*). Solo sulla base di questa distinzione è infatti anche possibile comprendere i due assi del parallelismo, il noetico ed il noematico. Laddove la prima immanenza contrassegna infatti la compagine noetica,

---

<sup>501</sup> «Tenendo presente queste messe fuori circuito nel loro chiaro senso, ci interroghiamo dunque in generale su che cosa “si trovi” in maniera evidente nel complessivo fenomeno “ridotto”. Ora, appunto nella percezione si trova anche che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale”, “questo albero fiorito là nello spazio” – inteso tra virgolette – , cioè il *correlato* appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta» (ID I, 231).

<sup>502</sup> «A prima vista sembra trattarsi di qualcosa di ovvio: ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e i modi della coscienza sono molto diversi. Ma, a guardare da più vicino, si avvertono grandi difficoltà. Esse concernono la comprensione del modo d'essere del noema, la maniera in cui esso deve “trovarsi” nel vissuto e deve essere in esso “dato alla coscienza”. Concernono in particolare la netta separazione tra ciò che va attribuito al vissuto, come sua parte effettiva, e ciò che deve essere attribuito al noema come suo proprio. Anche la corretta analisi delle strutture parallele delle noesi e dei noemi presenta ancora serie difficoltà». (ID I, 245).

la seconda, designa la peculiare *Seinsweise* del noema, nella misura in cui «dieses Noema „mit seinem Baum“ in Führungszeichen ebensowenig in der Wahrnehmung reell enthalten ist, wie der Baum der Wirklichkeit» (HUA III/1, 226). Sorge dunque la domanda generale intorno allo statuto della «“reine Immanenz”», dell'immanenza pura o intenzionale entro la quale soltanto è possibile cogliere l'inerenza del senso al vissuto.

Attenendosi all'esempio della percezione nel «puro vissuto», Husserl mette a confronto lo statuto d'immanenza delle «parti *materiali e noetiche*» con lo statuto d'immanenza del noema. Il «colore del tronco dell'albero», «*questo* colore messo tra parentesi» è «colore noematico» e «non appartiene al vissuto come sua compagine effettiva», ma esso ha pure il suo corrispettivo dal punto di vista iletico, dal punto di vista della materia del vissuto concreto, cioè le «sensazioni cromatiche», le quali costituiscono una «molteplicità continua». In questa molteplicità si «adombra» l'unità di un colore noematico. Componenti effettive materiali e statuto di senso si rapportano rispettivamente «come una “molteplicità” continua si rapporta ad una “unità”» (HUA III/1, 227; ID I 248). E tuttavia, ancora una volta, le virgolette ci segnalano il carattere problematico di questo rapporto tra “molteplicità” iletica e “unità” noematica. Se infatti, da una parte, per ragioni essenziali, la possibilità di percepire qualcosa come l'oggetto albero, e non qualcosa d'altro, dipende proprio dal decorso di questa molteplicità iletica, dall'altro «mit alle dem ist auch absolut zweifellos, daß hier „Einheit“ und „Mannigfaltigkeit“ total verschiedenen Dimensionen angehören, und zwar gehört alles Hyletische in das konkrete Erlebnis als reelles Bestandteil, dagegen das sich in ihm als Mannigfaltigem „Darstellende“, „Abschattende“ ins Noema» (HUA III/1, 227).

Tra la molteplicità della “sensazione” (intesa come *hyle* e dunque non in senso psicofisico) e l'unità in essa adombrata noematicamente vi è una incommensurabilità essenziale: in questo scarto si gioca tutto intero il problema della costituzione trascendentale dell'oggettualità. Inoltre, coerentemente con lo schema contenuto d'apprensione/apprensione, occorre considerare che il materiale iletico è dato sempre in apprensione corrispondente. Il momento dell'apprensione è, nella terminologia di *Ideen I*, il carattere propriamente noetico del vissuto: non soltanto dunque le “sensazioni”, ma, insieme ad esse, inseparabilmente, anche la componente propriamente intenzionale che le *anima (beseelen)* è componente *reell* del vissuto. Abbiamo dunque, «beides in eins» *hyle* e *morphé*, che corrispondono, nella loro unità all'*Erscheinen* dell'oggetto, se riprendiamo la distinzione tra *Erscheinen* ed *Erscheinung* che abbiamo visto affermarsi definitivamente nel 1908. Questo «apparire» è esso stesso componente della compagine effettiva del vissuto (HUA III/1, 227; ID I 249). La percezione è dunque, certo, percezione *dell'*oggetto, ma tra la compagine effettiva della coscienza percettiva e il corrispondentemente percepito nella compagine di senso vi è una incommensurabilità:



Das „auf Grund“ der stofflichen Erlebnisse „durch“ die noetischen Funktionen „transzendental Konstituierte“ ist zwar ein „Gegebenes“ und, wenn wir in reiner Intuition das Erlebnis und sein noematisch Bewußtes treulich beschreiben, ein evident Gegebenes; aber es gehört eben in einem völlig anderen Sinne dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituentien desselben. Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen der reinen Erlebnissphäre als „transzendentaler“ beruht gerade darauf, daß wir in dieser Reduktion eine absolute Sphäre von Stoffen und noetischen Formen finden, zu deren bestimmt gearteten Verflechtungen nach immanenter Wesensnotwendigkeit dieses wunderbare Bewußtsein eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles, Transzendentes ist, und daß hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendenteem betreffen. Die „transzendentaler“ Reduktion übt epoché hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewußtsein selbst eben bewußt und speziell gegeben ist (HUA III/1, 228)<sup>503</sup>.

La definizione della riduzione, della corrispondente sfera d'esperienza da essa dischiusa e della fenomenologia stessa come «trascendentale» si riferisce dunque precisamente al fatto che il vissuto implica, nell'intreccio delle sue componenti effettive, il «wunderbare Bewussthaben» di un «Anderes, Irreelles, Transzendentes». Ciò che è qui «mirabile» è appunto il fatto che tra le due sfere, quella delle componenti effettive e quella *irreell*, c'è nondimeno uno scarto ineliminabile, una differenza eidetica radicale, in ragione della quale la seconda è appunto definita come «trascendente» rispetto alla prima. In ultima analisi, il carattere trascendentale della fenomenologia risiede dunque nella scoperta della portata trascendentale dell'intenzionalità, cioè nella scoperta della differenza problematica che distingue la sfera peculiare del *noematischer*

---

<sup>503</sup> «Ciò che è “trascendentalmente costituito” “sulla base dei vissuti materiali “attraverso” le funzioni noetiche è certamente un “dato” e, se descriviamo fedelmente nella pura intuizione il vissuto e ciò che è dato alla coscienza dal punto di vista noematico, è un dato *evidente*; ma esso appartiene al vissuto in un senso del tutto diverso dai costituenti effettivi e quindi veri e propri dello stesso vissuto. Alla base della caratterizzazione della riduzione fenomenologica e allo stesso modo della pura sfera del vissuto come “trascendentali” sta il fatto che nella riduzione noi scopriamo una sfera assoluta di materie e forme noetiche il cui intrecciarsi di forma determinata *secondo una immanente necessità essenziale* implica questo mirabile aver coscienza di qualcosa di determinato o di determinabile, dato così e così, che è qualcosa che sta di fronte alla coscienza stessa, di altro, di irreal, di trascendente. Alla base della caratterizzazione del vissuto come “trascendentale” sta inoltre il fatto che qui è la sorgente originaria per l'unica soluzione pensabile dei più profondi problemi della conoscenza relativi all'essenza e alla possibilità di una coscienza oggettivamente valida del trascendente. La riduzione trascendentale esercita l'*epoché* nei riguardi della realtà naturale; ma a ciò che di questa realtà naturale viene conservato appartengono i noemi con l'unità noematica che giace in essi, e quindi il modo in cui la realtà naturale è data alla coscienza e in particolare la maniera in cui è data nella coscienza stessa» (ID I, 250).

*Gehalt*, del «tenore noematico», tanto nei confronti della sfera della *Wirklichkeit* quanto nei confronti della sfera noetica delle componenti effettive del vissuto (la quale costituiva nelle LU l'unico dominio proprio della fenomenologia). Nella scoperta di questa differenza e della possibilità di indagarla e descriverla eideticamente, la fenomenologia si qualifica come fenomenologia trascendentale. *La riduzione stessa risulta dunque incomprensibile al di fuori del riferimento alla dimensione noematica (cioè alla dimensione di senso) che essa dischiude: essa è riduzione non soltanto fenomenologica, ma fenomenologico-trascendentale precisamente nella misura in cui riconduce alla sfera della correlazione intenzionale, alla sfera dei correlati noematici.* Non soltanto: ciò che è ancora più notevole, riguardo a quest'ultima sfera, è precisamente il fatto che essa dispieghi non soltanto «il modo (*Art*) in cui la realtà naturale è data alla coscienza» ma anche, «in particolare la maniera in cui è data *nella* coscienza stessa».

Se riportiamo le conclusioni che è possibile trarre da questo denso passaggio agli sviluppi che abbiamo presentato nel capitolo precedente, sembra davvero di poter parlare, almeno per quanto concerne la terza sezione di *Ideen I*, di una esposizione dei risultati di un lavoro decennale, e ciò in particolare per quanto concerne la stretta relazione intercorrente tra la scoperta di una dimensione di senso intermedia tra il livello noetico e il livello dell'oggettualità *tout court* e il passaggio da una caratterizzazione psicologico-descrittiva ad una caratterizzazione trascendentale della fenomenologia. Tale caratterizzazione trascendentale, a sua volta, appare derivata precisamente dall'inseparabilità, riscontrabile all'interno di questa sfera, tra riferimento oggettuale e modo determinato del riferimento oggettuale che abbiamo visto approfondita nelle analisi del 1907 e del 1908.

#### ***4.2 I parallelismi noetico-noematici: caratteri intenzionali***

Nel capitolo terzo della sezione terza Husserl ha dunque messo in luce il carattere universale dell'intenzionalità precisandolo in termini trascendentali a partire dal motto «aver-coscienza-di», dove questo “di” esprime innanzitutto l'universale riferimento della coscienza ad un oggetto intenzionale. Egli ha, inoltre, messo in luce la differenza essenziale tra la compagine noetica (iletica e morfologica) e la compagine noematica propriamente detta: il noema si configura come unità intenzionale di contro ad una molteplicità noetica-*reell* costitutiva. Ciò che resta da chiarire è tuttavia come intendere questa dimensione intenzionale-trascendentale, definita anche come *irreell*, che costituisce il versante propriamente fenomenologico dell'aver-coscienza e segna anche la distanza tra una comprensione meramente psicologico-eidetica ed una comprensione trascendentale dell'intenzionalità. Il § 98, significativamente intitolato *Seinsweise des Noema. Formenlehre der Noesen. Formenlehre der Noemata*, introduce il problema del modo d'essere del correlato intenzionale. Il noema, scrive Husserl, è «logisch gesprochen, ein

Gegenstand, aber ein durchaus unselbständiger. Sein esse besteht ausschließlich in seinem „percipi“ – nur daß dieser Satz nichts weniger als im Berkeleyschen Sinne gilt, da das percipi das esse hier ja nicht als reelles Bestandteil enthält» (HUA III/1, 230). Questa enigmatica affermazione non fa altro che ribadire, condensandolo in poche righe, il paradosso che caratterizza fin dall’inizio il concetto di senso: il noema è “oggetto”, dunque qualcosa che, in qualche misura, è contrapposto, come abbiamo visto, rispetto alla compagine coscienziale *reell* e, nondimeno, esso è un oggetto solo in senso non-indipendente, nella misura in cui non si presenta mai se non in *corrispondenza* con la rispettiva compagine. Tuttavia, esso è irriducibile al suo «essere-percepito», nella misura in cui il suo essere-percepito non contiene il suo essere come «componente reale». In altri termini, lo ribadiamo ancora una volta, *il modo d’essere del senso è inassimilabile a quello delle componenti effettive della coscienza, e nondimeno il suo manifestarsi è indissolubile da quello della compagine noetica corrispondente*. Con la terminologia che abbiamo visto affermarsi a partire dal 1907 potremmo dire: l’*Erscheinung* non è l’*Erscheinen*, la prima è irriducibile al secondo, ma quella non si presenta che “nel” secondo, come suo correlato indissolubilmente inerente. Ciò significa: *contrapposta alla coscienza immanente in senso effettivo, la componente di senso è un “oggettivo” che mantiene però un legame inscindibile con il nesso di coscienza corrispondente – in essa, il carattere intenzionale è prodotto a partire dalla dimensione intenzionale, e reca in sé, oggettivamente, la traccia di questa Leistung. Solamente a partire da questa inscindibilità, che, come abbiamo visto nel nostro percorso, ha radici profonde e sta all’origine della problematica contenuta nelle stesse LU, è anche possibile comprendere il significato teoretico specifico del «parallelismo noetico-noematico»<sup>504</sup>*. Il problema centrale è allora, ancora una volta, pensare la compresenza della componente intenzionale e della componente “oggettiva”. Tale pensiero assume però in *Ideen I* una nuova forma, quella appunto di un parallelismo, o meglio, di numerosi parallelismi tra una sfera di effettuazioni effettive e *reell* ed una sfera contro-effettuale popolata di controparti non-effettive e *irreell* che sono, non meno delle prime, costitutive. In questo senso Husserl parla di «eventi noetici e noematici (*noetische und noematische Vorkommnisse*)» nella sfera della coscienza intenzionale.

---

<sup>504</sup> Sulle *Vorbemerkungen* e sul parallelismo noetico-noematico cfr. D. MORAN, «Noetic Moments, Noematic Correlates, and the Stratified Whole That is the Erlebnis», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, cit., pp. 195-224; M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization*, cit., pp. 133-156; J. DODD, «Clarity, Fiction, and Description», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, cit., pp. 159-176; B. MARTIN, «A Map of the Noesis-Noema Correlation», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, cit., pp. 329-337; F. KERSTEN, «Husserl’s Doctrine of Noesis-Noema», in F. Kersten-R. Zaner (eds.), *Phenomenology: Continuation and Criticism: Essays in Memory of Dorion Cairns*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 114-144; L. LANGDORF, «Noetic Insight and Noematic Recalcitrance», in J.J. Drummond-L. Embree, *The Phenomenology of the Noema*, cit., pp. 71-88; J.-F. LAVIGNE, *Accéder au Transcendental?*, cit., pp. 279-304.

Tale nuova prospettiva viene riassunta poche righe dopo: «das Eidos des Noema weist auf das Eidos des noetischen Bewußtseins hin, beide gehören eidetisch zusammen. Das Intentionale als solches ist, was es ist, als Intentionales des so und so gearteten Bewußtseins, das Bewußtsein von ihm ist» (HUA III/1, 230). Il senso è qui nominato come «das Intentionale», secondo una definizione che si afferma, tra molte altre, nelle ricerche degli anni immediatamente precedenti ad *Ideen I*, raccolte nel manoscritto *Studien zur Struktur des Bewusstsein*<sup>505</sup>. Ed è appunto il problema della struttura universale della coscienza ciò che si trova in gioco nell'indagine del parallelismo noetico-noematico: articolare la relazione tra la componente effettiva e la componente intenzionale significa articolare la struttura della coscienza. Il filo conduttore di tale lavoro di descrizione eidetico-strutturale è appunto il senso, «l'elemento intenzionale», come Husserl conferma in un'annotazione del 1914 riferita a questo paragrafo: «Dal senso bisogna infatti lasciarsi guidare completamente (*Vom Sinn muß man sich doch durchaus leiten lassen*)» (ID I, 407; HUA III/2, 609).

Questa affermazione, lungi dall'essere una vaga dichiarazione programmatica, trova invece una precisa corrispondenza nell'esposizione husserliana: *di fatto le distinzioni ed i metodi di variazione che permettono di isolare il senso corrispondono ad altrettante prospettive che permettono di esibire la struttura complessiva della coscienza*. Così, il primo passo sarà costituito dalla distinzione, già intrapresa nel capitolo precedente, tra componenti *reell* e componenti intenzionali; il secondo, dalla distinzione delle diverse modalità intenzionali (variazione transmodale); il terzo, dalla distinzione tra le diverse modalità della «presa di posizione» dossica (variazione posizionale) e il quarto, infine, dalla distinzione tra senso e oggetto che introduce il problema più generale del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*. Siamo dunque di fronte ad una rielaborazione e ad un approfondimento delle linee problematiche fondamentali emerse nelle «difficili ricerche analitiche» del 1907 e del 1908, dove il problema centrale era rappresentato dalla necessità di isolare la componente di senso dal punto di vista, rispettivamente: del rapporto con la coscienza *reell*, del rapporto tra le diverse modalità intenzionali, dell'indifferenza alle posizioni d'essere e della differenza tra senso e oggetto. Come è possibile riscontrare sulla base delle analisi presentate nel capitolo precedente, il baricentro teoretico di tutti questi differenti livelli di analisi è costituito proprio dalle identità e dalle differenze di senso che si manifestano in ciascuno di essi. In altre parole, possiamo qui anticipare ciò che risulterà più chiaro al termine del presente capitolo: lungi dall'essere un elemento accessorio introdotto *ab externo*, il concetto di

---

<sup>505</sup> Cfr. Tx. 1 *Allgemeine Unterscheidungen bei allen Akten. <Grundarten von Akten und Gegenständen>* (1910): «Das wahrnehmende Akt, der „gebende“, hat seinen Intentionale, er ist Bewusstsein von einem Inhalt, aber nicht bloß das; es „erscheint“ darin auch das Objektionale, es ist bewusst eine „Erscheinung“ desselben. Unter Erscheinung verstehen wir nicht das gebende Bewusstsein, sondern das in ihm bewusste Was, aber nicht verstande als bloß Vermeintes [...], sondern das Erscheinende als solches, so wie es da erscheint» (SB, 3).

*noema* rappresenta invece il vero e proprio filo-guida per l'articolazione della struttura della coscienza. Il «parallelismo noetico-noematico», con tutta la problematicità che esso porta con sé, innanzitutto per quanto riguarda la maniera corretta di concepirlo, costituisce però anche l'unica via non soltanto per articolare il problema fondamentale della fenomenologia, cioè la struttura della coscienza ed il funzionamento dell'intenzionalità, ma anche per preparare il passaggio dalla fenomenologia pura ad una filosofia fenomenologica finalmente capace di porre il problema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*.

Possiamo così seguire la struttura espositiva del quarto capitolo della terza sezione di *Ideen I* ricalcando i passaggi che, nei testi del 1907 e del 1908, conducevano ad isolare il senso. In primo luogo, avremo allora la distinzione tra le componenti *reell* e le componenti intenzionali, che abbiamo già analizzato nel paragrafo precedente e che viene da Husserl sintetizzata ora nei termini seguenti: «das Noematische sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der „konstituierenden“ Mannigfaltigkeiten. Das Mannigfaltiges „funktionell“ einigende und zugleich Einheit konstituierende Bewußtsein zeigt in der Tat niemals Identität, wo im noematischen Korrelat Identität des „Gegenstandes“ gegeben ist» (HUA III/1, 231)<sup>506</sup>. Il rapporto tra componenti *reell* e senso è dunque determinato da Husserl nei termini di una tensione molteplicità/unità, per cui alla molteplicità effettiva delle componenti corrisponde un'unità irreali di senso<sup>507</sup>. Ciò non deve tuttavia ingannare sul fatto che, proprio nella misura in cui vi è «parallelismo» tra noesi e noema, il noema sia a sua volta necessariamente un'unità di molteplicità noematiche a loro volta irreali (HUA III/1, 231-232), sicché emergerà la necessità, espressa più chiaramente in una nota del 1914 di porre la questione del rapporto unità/molteplicità in rapporto alla struttura complessiva della coscienza. La tematica «unità-molteplicità» si trova infatti suddivisa in due compiti: da un lato quello di descrivere le molteplicità noetiche che appartengono alla costituzione dell'unità intuitiva; dall'altro quella di ordinare tutti gli «eventi noematici» restando puramente al versante ontico-fenomenologico dell'indagine<sup>508</sup>. Torneremo a breve su questi aspetti, precisando la relazione tra molteplicità ed unità a livello dei rapporti noetico-noematici e intranoematici.

---

<sup>506</sup> «Il piano noematico sarebbe il campo dell'unità, il piano noetico quello delle molteplicità "costitutive". La coscienza, che unifica "funzionalmente" il molteplice e costituisce nello stesso tempo l'unità, non mostra infatti mai un'identità, mentre nel correlato noematico è data l'identità dell'oggetto» (ID I, 253).

<sup>507</sup> «Da ist der im Noema vorfindliche Gegenstand bewußt als ein identischer im wörtlichen Sinne, das Bewußtsein von ihm ist aber in den verschiedenen Abschnitten seiner immanenten Dauer ein nichtidentisches, ein nur verbundenes, kontinuierlich einiges» (HUA III/1, 231). [«L'oggetto reperibile nel noema è dato alla coscienza come un oggetto identico in senso letterale, ma la coscienza di esso nelle diverse sezioni della sua durata immanente non è identica, ma soltanto connessa, unificata in virtù della sua continuità» (ID I, 253)].

<sup>508</sup> «Die noetischen Mannigfaltigkeiten [...], die einer jeden Einheitskomponente im einheitlichen Sinn zugehören, bzw. zugehören zur intuitiven Konstitution der Einheit [...] alle noematischen Vorkommnisse, rein in ihrem Gebiet verbleibend» (HUA III/2, 609).

Come accennato più sopra, tuttavia, più che di un unico parallelismo noetico-noematico, vi sono molteplici parallelismi, e non è solamente questo rapporto tra molteplicità noetica e unità noematica ciò che Husserl ha di mira con l'espressione "parallelismo":

der Parallelismus zwischen der Einheit des noematisch so und so „vermeinten“ Gegenstandes, des Gegenstandes im „Sinne“, und der konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen („ordo et connexio rerum - ordo et connexio idearum“) nicht verwechselt werden darf mit dem Parallelismus von Noesis und Noema, insbesondere verstanden als Parallelismus noetischer und entsprechender noematischer Charaktere. (HUA III/1, 232)<sup>509</sup>

Husserl distingue dunque il problema del rapporto molteplicità noetica/unità noematica dal problema del parallelismo tra caratteri noetici e caratteri noematici. Per comprendere in che cosa consista questo secondo parallelismo dovremo fare riferimento al metodo della *Vergleichung* intenzionale, la variazione transmodale che lascia emergere la stessità del senso a fronte della diversità delle modalità intenzionali (presentativa, presenticante, significazionale) degli atti corrispondenti. Questo metodo guida l'analisi della struttura della coscienza in termini di modalizzazione intenzionale condotta da Husserl nei §§ 99-102:

Wir erinnern zunächst an jenen „gegenständlichen Sinn“, der sich uns oben durch Vergleichung von Noemen verschiedenartiger | Vorstellungen, von Wahrnehmungen, Erinnerungen, Bildvorstellungen u. dgl. ergab, als ein mit lauter objektiven Ausdrücken zu Beschreibendes und sogar wechselseitig mit identischen in dem günstig gewählten Grenzfalle, daß ein völlig gleicher, gleich orientierter, in jeder Hinsicht gleich aufgefaßter Gegenstand, Z.B. ein Baum, sich wahrnehmungsmäßig, erinnerungsmäßig, bildmäßig usw. darstellt. (HUA III/1, 233)<sup>510</sup>

Tramite l'apposita variazione con la quale siamo ormai divenuti familiari entriamo dunque nella sfera del parallelismo che concerne i «caratteri» noetico-noematici. La stessità del senso oggettuale attraverso le differenti modalità dell'intenzionalità percettiva, rimemorativa,

---

<sup>509</sup> [«[...] il parallelismo tra l'unità dell'oggetto "preso" noematicamente "di mira" in questa data maniera, dell'oggetto nel "senso", e le configurazioni coscienziali costitutive (ordo et connexio rerum-ordo et connexio idearum) non devono essere confusi col parallelismo tra noesi e noema, inteso in particolare come il parallelismo tra caratteri noetici e corrispondenti caratteri noematici» (ID I, 254)].

<sup>510</sup> «Rammentiamoci innanzitutto di quel "senso oggettuale" che precedentemente, comparando noemi relativi a rappresentazioni di diversa *specie*, come percezioni, ricorsi, rappresentazioni di immagine e simili, ci risultò come qualcosa da descrivere con espressioni oggettive e addirittura con espressioni identiche ed intercambiabili, in casi-limite opportunamente scelti, nei quali nella percezione, nel ricordo, nella fantasia ecc., si presenta un oggetto, per esempio un albero, del tutto uguale, ugualmente orientato, appreso nella stessa maniera sotto ogni aspetto» (ID I, 255).

immaginale-raffigurativa, signitativa, si associa ad una specifica caratteristica intenzionale propria del singolo noema in questione che lo qualifica a sua volta, rispettivamente, come percepito, rimemorato, riprodotto-in-immagine, indicato-tramite-segni. Da questo punto di vista, quello appunto delle varie modalità intenzionali, il parallelismo noetico-noematico si delinea nei termini seguenti: «Gegenüber dem identischen „erscheinenden Baum als solchen“ mit dem identischen „objektiven“ Wie des Erscheinens verbleiben die von Anschauungsart zu Anschauungsart und nach sonstiger Vorstellungsart wechselnden Unterschiede der Gegebenheitsweise» (HUA III/1, 233)<sup>511</sup>. Si trova dunque confermato quanto anticipato poco fa: *il concetto di parallelismo noetico-noematico corrisponde al tentativo di riformulare in nuovi termini, trascendentali, la continuità, all'interno della sfera del senso, tra i modi dell'essere-conscio "soggettivi" e i modi dell'essere-dato "oggettivi". Il «manifestantesi-in-quanto-tale», dotato di un «identico "oggettivo" come» della manifestazione si trova distinto dalle molteplici e variabili maniere di datità che rimandano a loro volta ai differenti tipi della coscienza intuitiva. Ma, e qui sta l'aspetto decisivo per la comprensione fenomenologica del trascendentale, pur contenendo questo necessario rimando, tali maniere di datità hanno una loro "oggettività", quella appunto che spetta all'«oggetto-tra-virgolette» noematico:*

Jenes Identische ist einmal „originär“ bewußt, das andere Mal „erinnerungsmäßig“ bewußt, dann wieder „bildmäßig“ usw. Damit aber bezeichnen sich Charaktere am „erscheinenden Baum als solchen“, vorfindlich in der Blickrichtung auf das noematische Korrelat und nicht in derjenigen auf das Erlebnis und seinen reellen Bestand. Es drücken sich damit nicht „Weisen des Bewußtseins“ im Sinne noetischer Momente aus, sondern Weisen, in denen das Bewußte selbst und als solches sich gibt. Als Charaktere am sozusagen „Ideellen“ sind sie selbst „ideell“ und nicht reell. (HUA III/1, 233)<sup>512</sup>

C'è dunque un irriducibile versante “oggettivo” delle *Gegebenheitsweise*: esse non sono soltanto modi della coscienza nel senso di momenti noetici, di componenti *reell* della coscienza effettiva, ma sono, al contempo, «*modalità nelle quali ciò che è conscio si dà in sé ed in quanto tale*». Di più, ciò significa che vi è un versante della manifestazione, un'apparenza, che, pur

---

<sup>511</sup> «Di fronte all'identico “albero che si manifesta come tale” col suo identico, “oggettivo” modo di manifestazione, rimangono le differenze del *modo di datità*, che variano da una specie di intuizione all'altra e da una specie di rappresentazione all'altra» (ID I, 255).

<sup>512</sup> «Quell'elemento identico è ora dato alla coscienza “*originalmente*”, ora “*rimemorativamente*”, ora “*come immagine*” ecc. Ma con ciò si rivelano *caratteri dell'“albero che si manifesta come tale”*, reperibili nello sguardo diretto al correlato noematico e non in quello diretto al vissuto e alla sua compagine effettiva. Non sono dunque “modi della coscienza” nel senso di momenti noetici a trovare espressione, ma *modi in cui ciò che è dato alla coscienza si offre come tale*. Come caratteri inerenti a qualcosa di, per così dire, “ideale”, sono anch'essi “ideali”, e non effettivi» (ID I, 255).

restando intuitiva e pur restando contrassegnata da un *modo determinato dell'intuire* è, nondimeno, «“ideale” e non *reell*». *Soltanto alla luce del paradossale tentativo di fusione già progettato nelle LU, alla luce dell'istanza che là si faceva avanti, concernente il senso come elemento capace di riflettere “oggettivamente” il modo determinato della relazione intenzionale, è allora possibile seguire le “avventure” del parallelismo noetico-noematico.* Questo problema, che è anche la sfida propria di un idealismo trascendentale fenomenologico, si trova già tutto riassunto, a ben vedere, nel principio secondo il quale *ai differenti modi di coscienza noetici corrispondono rispettive maniere di datità ideali e irreali, come altrettanti caratteri noematici del manifestantesi-in-quanto-tale.*

La «formazione a strati» che caratterizza i noemata corrispondenti a modificazioni di presentificazione iterate (come ad esempio nel caso di una *mise en abîme* pittorica o nel caso di un “ricordo nel ricordo”), considerata nella sua possibilità essenziale, permette di approfondire il parallelismo noetico-noematico. In altri termini, soltanto perché la dimensione intenzionale della coscienza ha il suo parallelo in una intenzionalità “riflessa” o “rispecchiata” nel correlato è anche possibile rintracciare, nel correlato stesso, una «Stufencharakteristik [...] als einer Art Index». Sulla base di questo «indice» è possibile ad esempio distinguere, nel contesto di presentificazioni intuitive composite e stratificate, il livello di “pertinenza” dei correlati intenzionali corrispondenti. Questa possibilità essenziale è radicata nella circostanza per la quale il senso oggettuale reca la “traccia ‘oggettiva’” dell’effettuazione intenzionale della quale costituisce il correlato. Ancora in rapporto a tale filo conduttore occorrerà poi inquadrare il discorso relativo all’«intenzionalità noematica»:

Jede noematische Stufe ist „Vorstellung“ „von“ den Gegebenheiten der folgenden. „Vorstellung“ besagt hier aber nicht Vorstellungserlebnis, und das „von“ drückt hier nicht die Beziehung von Bewußtsein und Bewußtseinsobjekt aus. Es ist gleichsam eine noematische Intentionalität gegenüber der noetischen. Die letztere trägt die erstere als Bewußtseinskorrelat in sich, und ihre Intentionalität geht in gewisser Weise durch die Linie der noematischen hindurch. (HUA III/1, 237)<sup>513</sup>

Dunque, possiamo anche dire, la prima intenzionalità, quella noetica «passa» in un certo modo nella seconda, quella noematica: che cosa significa questo *hindurchgehen*? Esso tenta di esprimere la dinamica parallela delle noesi e dei noemata. Con il concetto di intenzionalità

---

<sup>513</sup> «Ogni grado noematico è “rappresentazione” “delle” datità del grado seguente. Ma qui “rappresentazione” non significa vissuto rappresentativo, e il “di” non esprime la relazione tra la coscienza e l’*obiectum* della coscienza. Si tratta, per così dire, *in contrasto con quella noetica*, di una *intenzionalità noematica*. Quella noetica include in sé la prima come correlato di coscienza, e la sua intenzionalità attraversa in certo modo la linea di quella noematica» (ID I, 259)».



noematica non si esprime altro che la fondamentale *Zweideutigkeit* propria dell'intenzionalità stessa: il fatto che essa attraversi, per potersi dirigere all'oggetto, uno strato di senso – ma non come se quest'ultimo fosse un «oggetto secondario» contrapposto al primo, bensì come se vi fosse già sempre un “riflesso oggettivo”, un “rispecchiamento oggettivo” per ogni effettuazione intenzionale. “Riflesso” o “rispecchiamento” a sua volta stratificato e le cui stratificazioni “riflettono” o “rispecchiano” le iterazioni dell'effettuazione, ne conservano traccia nella forma di un indice, di una «caratteristica graduale», che può fungere a sua volta da guida per eventuali ulteriori effettuazioni. In questo modo viene anche mantenuta una corrispondenza, che abbiamo visto nei capitoli precedenti essere decisiva per il metodo fenomenologico, tra l'articolazione intenzionale e la possibilità della riflessione fenomenologica:

Diese Mannigfaltigkeit der möglichen Blickrichtungen gehört wesentlich zur Mannigfaltigkeit aufeinander bezogener und ineinander fundierter Intentionalitäten, und wo immer wir analoge Fundierungen finden - und im folgenden werden wir noch manche ganz andersartige kennenlernen - stellen sich analoge Möglichkeiten wechselnder Reflexion heraus. (HUA III/1, 237)<sup>514</sup>

Il parallelismo noetico-noematico e l'intenzionalità specificamente noematica ad esso connessa, vale a dire il rimando graduale e reciproco dei noemata l'uno all'altro, non è dunque un prodotto riflessivo-descrittivo, ma sta, al contrario, alla radice della possibilità della riflessione stessa: non soltanto all'articolazione noetico-noematica corrispondono due possibili direzioni dello sguardo riflessivo (appunto, quella sulle componenti effettive e quella sulle componenti puramente intenzionali), ma tale sguardo si trova anche guidato, all'interno della propria analisi, dagli indici noematici immanenti che qualificano ciascun correlato come correlato di primo grado, di secondo grado e così via. Siamo così rimandati a quella essenziale circolarità tra intenzionalità spontanea e intenzionalità riflessa che sta alla radice della possibilità stessa della riflessione fenomenologica. Tuttavia, una chiarificazione esaustiva di questa corrispondenza tra articolazione intenzionale e possibilità essenziale della riflessione rimanderebbe al rapporto tra la coscienza di tempo immanente e la coscienza assoluta, tema cui Husserl accenna solamente all'interno di *Ideen I*<sup>515</sup>.

---

<sup>514</sup> «Questa molteplicità di possibili direzioni dello sguardo appartiene per essenza alla molteplicità delle intenzionalità connesse l'una con l'altra e fondate l'una sull'altra, e ovunque troviamo analoghe fondazioni – e in seguito impareremo a conoscerne delle altre, si specie del tutto diversa – risultano analoghi cambiamenti della possibilità della riflessione» (ID I, 259).

<sup>515</sup> Cfr. il capitolo secondo della sezione terza di *Ideen I: Allgemeine Struktur des reinen Bewusstseins*, in particolare i §§ 79 (*Die Phänomenologie und die Schwierigkeiten der „Selbstbeobachtung“*) e 81 (*Die phänomenologische Zeit und das Zeitbewußtsein*), più in generale HUA III/1, pp. 158-184. Su questo aspetto decisivo rimandiamo a G. BRAND, *Welt, Ich, Zeit*, cit., pp. 54-74.

È chiaro tuttavia che, secondo Husserl, la relazione tra i caratteri noetici ed i caratteri noematici intenzionali deve essere pensata come una relazione “originaria” che viene svelata e non prodotta dalla riflessione e che è anzi condizione di possibilità della riflessione stessa. Giustificare questa asserzione implicherà tuttavia un chiarimento intorno alla *Seinsweise* di questo «elemento comune», il senso oggettuale, che la variazione delle modalità intenzionali ha permesso di isolare: i diversi modi dell’intenzionalità (presentante, presentificante, significazionale) sembrano infatti comportare il riferimento a determinati modi della credenza, a determinate “posizioni d’essere” riferite ai loro oggetti. Ma quale sarà allora lo statuto ontologico di quell’«elemento comune» che attraversa tutte queste modalità senza essere riducibile, nella sua “idealità”, a nessuna di esse?

In altre parole, questo parallelismo noetico-noematico riferito alle modalità intenzionali *non* dice ancora nulla riguardo al problema principale dell’idealismo trascendentale fenomenologico, che, come abbiamo visto, riguarda la *relazione tra essere e senso*. Secondo la strategia che abbiamo già esposto, anche questa relazione viene affrontata, sempre nel quarto capitolo della terza sezione di *Ideen I* in base al riferimento ad una specifica variazione che permette di far emergere l’autonomia del senso: la *variazione posizionale*, che viene presentata da Husserl in una lunga esposizione dal § 103 al § 127. Di questa esposizione prenderemo in analisi solamente i passaggi che riguardano strettamente il tema della nostra trattazione: la relazione tra il concetto di noema e l’idealismo fenomenologico trascendentale.

### **4.3 I parallelismi noetico-noematici: caratteri dossici, posizionalità, neutralità**

A partire dal § 103 Husserl passa a prendere in analisi una seconda tipologia di caratteri e dunque anche una ulteriore «dimensione della caratterizzazione» del parallelismo noetico-noematico: quello relativo ai «caratteri dell’essere» o «caratteri dossici». L’intenzionalità infatti non si declina solamente in modi fondamentali dell’intuire e del significare, ma accanto ad essi ed intrecciati ad essi in una relazione che resta ancora da chiarire, si esibiscono anche differenti modi della «credenza» (*Glauben*). La riduzione non cancella questa dimensione dossica dell’intenzionalità, semplicemente ne sospende l’effettività, in modo tale che sia possibile studiare le relazioni strutturali che i diversi modi del credere intrattengono con i loro correlati noematici, definiti da Husserl come «modi dell’essere». Anzi, solamente all’interno dell’atteggiamento riduttivo, e precisamente nella misura in cui esso sospende l’effettività del funzionamento intenzionale, è possibile anche individuare e distinguere l’elemento dossico che inerisce ad ogni aver-coscienza<sup>516</sup>.

---

<sup>516</sup> Sulle modificazioni dossiche e sui concetti di neutralità e posizionalità cfr. L. NI, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, cit., pp. 189-204; N. DE WARREN, «Concepts Without Pedigree:

La prima e fondamentale asserzione a questo proposito è dunque la seguente: al carattere noetico del *Wahrnehmungsglaube* o della *Wahrnehmungsgewissheit* corrisponde, dal punto di vista del correlato intenzionale noematico l'«essere» o il «reale». Accanto alla credenza certa percettiva abbiamo la certezza rimemorativa, il carattere della ripresentificazione certa. Entrambi sono definiti da Husserl come *atti tetici*, cioè atti che «“pongono” (*setzen*) l'essere» (ID I, 261; HUA III/1, 240). Vi è dunque una corrispondenza tra la tipologia intenzionale degli atti e la caratterizzazione dossica di questi stessi atti: gli atti che hanno il carattere della certezza della credenza sono perciò stesso atti tetici nella misura in cui il loro correlato è contrassegnato con il carattere dell'essere.

La certezza della credenza è definita da Husserl come la «unmodalisierte Urform des Glaubenweise» – ad essa corrisponde, dal punto di vista del correlato, il «Seinscharakter schlechthin», che funge da «Urform aller Seinsmodalitäten» (HUA III/1, 240). È rispetto a questa modalità originaria che vengono operate specifiche modificazioni quali la propensione, la supposizione, la domanda o il dubbio, cui corrispondono, dal punto di vista del correlato, il “probabile”, il “possibile”, il “discutibile”, il “dubitabile”. Qui, in rapporto a questa relazione con la forma originaria, emerge anche, come scrive Husserl, il «*sensu specificamente intenzionale della parola modificazione*». In che modo dovremo allora intendere, in questo contesto nettamente distinto dal precedente, il concetto di «modificazione»?

Husserl risponde che «in der Tat haben alle aus ihr entquellenden Seinscharaktere, die spezifisch so zu nennenden Seinsmodalitäten, in ihrem eigenen Sinne Rückbeziehung auf die Urform. Das „möglich“ besagt in sich selbst so viel, wie „möglich seiend“, das „wahrscheinlich“, „zweifelhaft“, „fraglich“ so viel wie „wahrscheinlich seiend“, „zweifelhaft und fraglich seiend“» (HUA III/1, 240)<sup>517</sup>. Anche in questo caso, dunque, il concetto di «modificazione» rimanda alla dinamica del parallelismo noetico-noematico, nella misura in cui «die Intentionalität der Noesen spiegelt sich in diesen noematischen Beziehungen», cosicché si giunge, anche dal punto di vista dei caratteri dossici, al discorso di una «noematische Intentionalität» “parallela” a quella noetica. Appunto in ragione di questa «intentionale

---

The Noema and Neutrality Modification», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 225-256; M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization*, cit., pp. 157-178; S. LE QUITTE, «Le thème de l'actualité», A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 115-136; F. BELUSSI, *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, cit.; S.-A. GODEFROID, *La croyance d'être dans la phénoménologie d'Husserl*, in «Revue Philosophique de Louvain», 103 (1), 2005, pp. 177-183.

<sup>517</sup> «Infatti, tutti i caratteri dell'essere che scaturiscono da essa, cioè le modalità dell'essere che meritano *specificamente* questa denominazione, rimandano in virtù del loro proprio senso, alla forma originaria. Il “possibile” equivale *in se stesso* a “possibilmente esistente”; il “probabile”, il “dubitabile”, il “discutibile”, equivalgono a “probabilmente esistente”, “dubbiamente e discutibilmente esistente”» (ID I, 263).

Rückbezogenheit» di tutte le modalità secondarie della credenza verso la «certezza della credenza», Husserl introduce, per contrassegnare quest'ultima, il termine *Urglaube* o *Urdoxa*.

Come interpretare questo prefisso *Ur-*? Ciò equivale a domandare: in che senso tutte le modalità dossiche contengono una «intentionale Rückbezogenheit» alla modalità originaria ovvero in che cosa consiste questa *Rückbezogenheit*? Rispondere a questo interrogativo implica un ulteriore approfondimento del significato del parallelismo noetico-noematico. La «intentionale Rückbezogenheit» delle modalità secondarie all'*Urdoxa* è infatti un tipo di connessione più intimo di quanto non potrebbe apparire ad un primo sguardo. Il concetto di *Urdoxa* viene introdotto per contrapporsi alla «falsa dottrina» che tratta le modalità dossiche come altrettante specie equiparate dell'unico genere "credenza". Il «*sensu propriamente intenzionale*» del concetto di «modificazione» cui Husserl ha accennato all'inizio del paragrafo comporta il superamento del livellamento tra la certezza della credenza e le altre modalità dossiche, attribuendo alla prima, appunto in quanto *Ur-doxa*, il ruolo di *matrice* rispetto a tutte le altre. Le modalità dossiche sono modalizzazioni, cioè modificazioni di una *modalità* originaria. Ciò significa: *ciascuna di queste modificazioni implica in via indiretta, nel suo stesso effettuarsi, anche la ripetizione della modalità originaria.*

Questo è precisamente quanto Husserl afferma nel § 105, significativamente intitolato *Galubensmodalität als Glauben, Seinsmodalität als Sein*. Prendendo ad esempio il caso di una modalità secondaria quale la supposizione, nel tentativo di rilevarne la «intentionale Rückbezogenheit», Husserl distingue due direzioni dello sguardo: quella rivolta a *ciò* che è probabile e quella rivolta al «Wahrscheinliche selbst und als solche[s]». Che cosa intende qui Husserl con questa sottile distinzione, forse infelice dal punto di vista terminologico? Lo possiamo comprendere solamente facendo riferimento ancora una volta al manoscritto *Noema und Sinn VI*. del 1908. Come segnala l'attribuzione «als solches» siamo in presenza di una distinzione tra lo sguardo dell'atteggiamento naturale e lo sguardo riflessivo orientato a cogliere il senso (*Besinnung*). Per «Wahrscheinliche selbst und als solche[s]» Husserl infatti non intende altro che «das noematische Objekt in dem Charakter, den die Vermutungsnoese ihm zuerteile».

Ora, si noti che solamente in relazione a questa ultima direzione dello sguardo, quella cioè che nel 1908 era definita come *Besinnung*, emerge anche la specifica *Rückbezogenheit* intenzionale delle modalità dossiche secondarie: «das „Objekt“ mit seinem Sinnesbestande und mit diesem Wahrscheinlichkeitscharakter ist aber in der zweiten Blickstellung gegeben als seiend: in Beziehung auf dasselbe ist danach das Bewußtsein schlichter Glaube in unmodifiziertem

Sinne»<sup>518</sup>. È dunque il punto di vista noematico quello a partire dal quale possiamo cogliere, nell'esplicitazione, l'essere-possibile, l'essere-in-questione, l'essere-dubbio inerenti all'oggetto di senso, che è allora dato come essente in senso non-modificato<sup>519</sup>. *Il significato dell'espressione «intentionale Rückbezogenheit» non è allora quello di un generico primato della certezza "percettiva" rispetto alle altre modalità della credenza. Essa indica piuttosto la situazione essenziale per la quale le modalità dossiche secondarie sono altrettante modificazioni riferite al senso, all'oggetto-in-quanto-tale con la sua compagine di determinazioni, il quale, da par sua, è sempre dato alla coscienza nella modalità originaria:*

So werden wir überhaupt die höchst merkwürdige Wesenseigentümlichkeit konstatieren können, daß jedes Erlebnis in Beziehung auf all die noetischen Momente, welche sich durch seine Noesen am „intentionalen Objekt | als solchem“ konstituieren, als Glaubensbewußtsein im Sinne der Urdoxa fungiert; oder wie wir auch sagen können: Jedes Hinzutreten neuer noetischer Charaktere, bzw. jede Modifikation alter, konstituiert nicht nur neue noematische Charaktere, sondern es konstituieren sich damit *eo ipso* für das Bewußtsein neue Seinsobjekte; den noematischen Charakteren entsprechen prädikable Charaktere an dem Sinnesobjekt, als wirkliche und nicht bloß noematisch modifizierte Prädikabilien. (HUA III/1, 242-243)<sup>520</sup>

L'«Objekt» preso insieme alla sua «compagine di senso» è il *nucleo noematico*: un concetto che Husserl non ha ancora chiarito a questo punto della trattazione e sul quale torneremo quando si tratterà di analizzare la struttura del noema. In quel contesto occorrerà tenere presente quanto qui affermato, e cioè che vi è una *corrispondenza* tra i «caratteri noematici» ed i «caratteri predicabili» che ineriscono a questo *Objekt*. Per il momento basterà osservare, che l'«oggetto intenzionale» è *sempre dato nella modalità originaria*. L'essere, o meglio, l'«essente» qui in questione è dunque un «essente» in senso completamente distinto da quello che varrebbe per la coscienza naturale. Nel caso delle modalità secondarie, nell'atteggiamento naturale, noi non

---

<sup>518</sup> «[...] *nella seconda disposizione dello sguardo, l'«obiectum» con la sua compagine di senso e con il suo carattere di probabilità è dato come esistente: in relazione ad esso la coscienza è quindi schietta credenza in senso non-modificato»* (ID I, 264).

<sup>519</sup> «Explizierend an dem Sinnesobjekt das Möglichsein, Fraglichsein, Zweifelhaftigsein erfassen und prädizieren: es ist dann gegeben als seiend im unmodifizierten Sinne» (HUA III/1, 242).

<sup>520</sup> «Così potremo in generale constatare questa importante peculiarità eidetica, che cioè ogni vissuto, *in relazione a tutti i momenti noetici che, tramite le sue noesi, si costituiscono come appartenenti all' «obiectum intenzionale come tale», funge da coscienza di credenza nel senso della doxa originaria; ovvero, come possiamo pure dire: Ogni sopraggiungere di nuovi caratteri noetici, ogni modificazione di quelli vecchi, non soltanto costituisce nuovi caratteri noematici, ma costituisce *eo ipso* in conseguenza di ciò per la coscienza nuovi obiecta esistenti per la coscienza; ai caratteri noematici corrispondono dei caratteri predicabili inerenti all'obiectum portatore di senso, come predicabili reali e non soltanto noematicamente modificati»* (ID I, 265).

abbiamo un essente, ma appunto un probabile, un possibile, e così via, il che è qualcosa di completamente distinto da un essente-probabile, un essente-possibile ecc. Il concetto di *Urdoxa* o *Urmodalität* non fa dunque riferimento ad un primato della percezione ordinaria rispetto alle altre modalità intenzionali, ma, al contrario, al primato del *Sehen* riferito al senso, al senso come quel *Vor-Augen-Stehendes* che abbiamo incontrato nella «difficile ricerca analitica» del 1907. Ciò significa altresì che questo “essente” non è mai essente *simpliciter*, essente *tout-court*, ma piuttosto sempre ed inevitabilmente *essente-in-quanto-tale*, essente cioè per possibili predicazioni, essente-per-la-determinazione, essente in relazione alla *symploké* intenzionale pre-predicativa, inseparabile da essa.

Al fine di precisare ulteriormente questo fondamentale aspetto del discorso husserliano sarà utile fare riferimento al caso della modificazione di negazione. Nel § 106 il problema della negazione riceve infatti soluzione appunto in base a questo modo di intendere il rapporto tra *Urdoxa* e modalità secondarie. In primo luogo, scrive Husserl, la negazione è una modalità secondaria equiparabile alle altre, nel senso che essa, come le altre, è sottoposta alla funzione-matrice svolta dalla modalità originaria e contiene una «intentionale Rückbezogenheit» nei confronti di quest’ultima. Husserl qualifica la negazione come una specifica «operazione noematica» di *Durchstreichung*: «ihre neue noematische Leistung ist die „Durchstreichung“ des entsprechenden positionalen Charakters, ihr spezifisches Korrelat ist der Durchstreichungscharakter, der des „nicht“» (HUA III/1, 243). Essa ha nondimeno la peculiarità di poter essere a sua volta applicata alle altre modalità secondarie, dando luogo a specifiche modificazioni di negatività quali: l’improbabile, l’impossibile ecc. Ma l’aspetto più interessante è il fatto che, se noi dirigiamo lo sguardo sul versante noematico, essa non presenta un comportamento differente rispetto a quello delle altre modalità; anzi, con il suo caso lampante esso permette di comprendere meglio il significato dell’asserzione di cui sopra, per la quale «ogni vissuto», in virtù del suo senso, «funge da coscienza di credenza nel senso della *Urdoxa*»:

Wir können den Blick aber auch als erfassenden auf das Durchstrichene als solches, auf das mit dem Strich Versehene richten: dann steht dieses als ein neues „Objekt“ da, und zwar da im schlichten doxischen Urmodus „seiend“. Die neue Einstellung erzeugt nicht das neue Seinsobjekt, auch im „Vollzug“ der Ablehnung ist das Abgelehnte im Charakter der Durchstrichenheit bewußt; aber erst in der neuen Einstellung wird der Charakter zur prädikabeln Bestimmung des noematischen Sinneskerns. (HUA III/1, 244)<sup>521</sup>

---

<sup>521</sup> «[...] possiamo anche dirigere lo sguardo, in quanto sguardo afferrante, al cancellato come tale, a ciò che *porta il marchio della cancellatura*: e in questo caso il cancellato si presenta come *un nuovo obiectum*», e si presenta nel semplice modo dossico di “*esistente*”. Il nuovo atteggiamento non produce il nuovo *objectum* d’essere; anche quando si “effettua” il rifiuto il rifiutato è dato alla coscienza col carattere

Non soltanto dunque il probabile, il possibile, il dubbio ecc. sono, dal punto di vista noematico, consci in quanto essente-probabile, essente-possibile, essente-dubbio, ma anche il negato, il cancellato, il non-essente è conscio, dal punto di vista noematico, come essente-negato, essente-cancellato, “essente-non essente”.

Alla luce della soluzione che offre al problema della negazione (e della formazione dei giudizi modali a partire dalle modificazioni dossiche fondamentali) possiamo ora vedere sotto una nuova luce il significato delle pagine appena affrontate. Esso emerge, ancora una volta, dal confronto con i testi presi in analisi nel capitolo precedente. Soltanto alla luce di queste esposizioni cominciamo a comprendere, ad esempio, per quale motivo a partire dal 1908 Husserl parlasse della dimensione «ontico-fenomenologica» delle sue analisi. L’aggettivo “ontico” si riferiva in quel contesto precisamente all’“essente” nel senso ora esposto: all’essente in senso costitutivo, cioè all’essente in quanto già sempre essente-in-quanto-tale, essente sempre in *un senso determinato e determinabile*. L’*Ur-* dell’*Urdoxa* non si riferisce dunque ad un primato della credenza ingenua e dell’atteggiamento percettivo naturale, e ad un correlativo primato dell’essere *simpliciter* in quanto contrapposto ad un non-essere, ma a quel modo d’essere, a quella *Seinsweise* che sola può spettare al noema, al correlato intenzionale: un “essente” che sopporta la cancellatura, anzi, ne è la condizione di possibilità, un “essere” chiaramente inassimilabile a quello cosale, il quale, da parte sua, è sempre più o meno consapevolmente desunto dall’atteggiamento naturale. In altri termini, riprendendo la definizione che apre la trattazione del parallelismo noetico-noematico, al noema spetta un *esse* che coincide con il *percipi*, e nondimeno è irriducibile al versante meramente soggettivo (noetico).

Non è difficile ravvisare le fonti di questa impostazione nel manoscritto *Noema und Sinn VI*. del 1908, così come non è difficile vedere quanto strettamente questo discorso si intrecci con il concetto (forse terminologicamente infelice) di «essere assoluto» impiegato nei manoscritti sull’idealismo trascendentale fenomenologico di quello stesso autunno 1908. In quest’ottica assume fondamentale importanza la distinzione tra le due direzioni dello sguardo, che rimanda, alla distinzione tra il giudicare naturale ed il giudicare riflessivo riferito al senso, alla *Besinnung*. In primo luogo abbiamo infatti, la distinzione tra differenti *Einstellungen*, l’una rivolta al *Wirklichkeitszusammenhang* ordinario, l’altra rivolta al senso – o, nella terminologia di *Ideen I*, al noema. In secondo luogo, una volta assunto quest’ultimo atteggiamento, dalla *Besinnung* emerge un’oggettualità di carattere nuovo ed è su questa «oggettualità di secondo grado» che poggia il giudizio di esistenza riferito all’oggetto: esso poggia, scriveva Husserl nel 1908, sulla

---

della cancellatura; ma soltanto nel nuovo atteggiamento questo carattere diventa una *determinazione che può essere attribuita come predicato* al nucleo noematico del senso». (ID I, 266)

validità (o meno) del senso corrispondente. Dalla validità del senso dipende la possibilità per l'oggetto di entrare o meno nel *Wirklichkeitszusammenhang* corrispondente. Rispetto a queste formulazioni la terminologia di *Ideen I* è molto più articolata, come abbiamo visto, ma l'impianto fondamentale rimane il medesimo: il senso è "essente" in una maniera che precede e rende possibile non soltanto il giudizio di esistenza, ma il tipo ed il modo di tutte le determinazioni predicative successive e, in particolare per quanto concerne questo contesto, le determinazioni a fondamento del giudizio modale e quella peculiare determinazione che è la negazione. Si richiamerà allora, nel tentativo di precisare ulteriormente il significato di questa sfera «ontico-fenomenologica», il fondamentale concetto di *Selbstgegebenheit* formulato nel 1907, quell'«essere indubitabile» della *cogitatio* (e, correlativamente, del *cogitatum*) la cui caratteristica era appunto quella di una inseparabilità rispetto alle modalità del suo apparire. In *Ideen*, la «modalità originaria» è pensata da Husserl non a partire dal vedere empirico, ma a partire dal concetto fenomenologico di *Selbstgegebenheit*: solamente a partire dalla *Selbstgegebenheit* si costruiscono le altre modalità posizionali, ciascuna delle quali, per attingere alla propria validità, ripete in sé la modalità originaria, cioè il *Sehen* fenomenologico, riferito al senso. Come vedremo nei prossimi paragrafi, appunto da questo fondamentale rilievo dipenderà la possibilità di risolvere la questione del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*.

Il parallelismo noetico-noematico per quanto concerne le modalità dossiche, ed innanzitutto l'*Urmodus* certezza della credenza presenta dunque una perfetta specularità. Vi è nondimeno un privilegio del noematico ed è precisamente quello contenuto nella differenza tra l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento della *Besinnung*: se siamo rivolti al senso, troviamo un "essente" come «oggetto noematico» indifferente all'essere ed al non-essere ordinari. Il paradosso del senso va così approfondendosi, esso conserva la sua indifferenza all'essere e precisamente in ragione di questo il suo essere tollera di volta in volta la supposizione, la possibilizzazione, la domanda, il dubbio, finanche la cancellazione e la negazione, senza tuttavia cessare di "essere".

La prima e più ovvia risposta si troverebbe nell'osservazione per cui, anche volendo ammettere un «oggetto noematico», le determinazioni riferite ad esso sarebbero "costruite" a posteriori ed attribuite ad esso sulla base di una riflessione diretta agli atti corrispondenti, cioè al versante puramente noetico. I caratteri noematici sarebbero, secondo questa visione, «bloße Reflexionsbestimmtheiten», «Bestimmtheiten, welche den intentionalen Objekten dadurch zuwachsen, daß diese auf die Bewußtseinsobjekte sind» (HUA III/1, 246). In altre parole, i caratteri or ora presi in analisi (l'essere-negato, l'essere-affermato ecc.) sarebbero nient'altro che costruzioni derivate dalla riflessione che si riferisce al negare, all'affermare e così via. Husserl rifiuta risolutamente questa soluzione nel § 108, lasciando così trasparire ancora una volta



l'indipendenza – almeno relativa – delle determinazioni noematiche rispetto a quelle noetiche: se tali predicati fossero meri predicati riferiti alla riflessione, essi potrebbero essere appunto *dati* solamente nel riflettere attuale riferito al versante noetico dell'atto, ma essi non sono dati in tal modo: ineriscono piuttosto al correlato stesso in quanto correlato<sup>522</sup>. Affermando che «noi afferriamo ciò che appartiene al correlato guardando direttamente al correlato», cioè all'oggetto-in-quanto-tale, Husserl sta ribadendo i risultati delle ricerche del 1907 e del 1908, nelle quali il senso era trattato come un *Vor-Augen-Stehendes* e il discorso della *Besinnung*: vi è una specifica direzione riflessiva dello sguardo rivolta al senso, che non “costruisce” i caratteri del senso a partire dalla riflessione sugli atti, ma al contrario li lascia emergere sotto forma di esplicitazione di un elemento implicito. La posizione per la quale sarebbe la riflessione ad assegnare al noema i caratteri dossici derivandoli dalle noesi si rivela dipendente da un «gemeinüblichen engen Begriff von Reflexion» (HUA III/1, 246), nella misura in cui «vom Standpunkte der Wahrheit Nichtsein offenbar nur äquivalent und nicht identisch ist mit „gültig Negiertsein“, Möglichsein mit „in gültiger Weise für Möglich-gehalten-sein“ u. dgl.» (HUA III/1, 247).

Tocchiamo qui dunque, ancora una volta, il filo rosso del discorso del senso e del parallelismo noetico-noematico: il correlato intenzionale, il noema, è il primo strato dell'oggettività, un'“oggettività” che, pur mostrando il proprio legame, nei termini di un parallelismo, con il versante delle *Leistungen* soggettive non è in alcun modo riducibile ad un mero riflesso di tali effettuazioni. Un'“oggettività” tra virgolette precisamente nella misura in cui precede l'obbiettivazione. Così, ad esempio, il carattere di cancellatura del noema in questione non è mai interamente riassorbibile all'interno dell'atto del negare: il *Negat* che spetta all'oggetto noematico è già sempre il portato di una “sovradeterminazione” che trascende le funzioni meramente noetiche pur restando inseparabile da esse. Ciò rimanda ancora una volta alla fusione tra la comprensione intenzionale e la comprensione logica del *Sinn*. Ma, se prestiamo attenzione al problema eminentemente dossico del rapporto tra *Glaube* e *Sein*, esso dice anche qualcosa di decisivo intorno al significato dell'idealismo fenomenologico-trascendentale: *idealismo fenomenologico-trascendentale non significa e non può significare riduzione integrale dell'essere-reale a mero conferimento di validità da parte di una soggettività trascendentale*. La validità o non-validità del senso, pur nel contesto di un parallelismo, *trascende* le funzioni

---

<sup>522</sup> «Wenn diese Prädikate wirklich nur beziehende Reflexionsprädikate wären, sie eben nur im aktuellen Reflektieren auf die Aktseite und im Beziehen auf sie gegeben sein könnten. Evidenterweise sind sie aber nicht durch solche Reflexion gegeben. Wir erfassen, was eigene Sache des Korrelats ist, direkt in der Blickrichtung eben auf das Korrelat» (HUA III/1, 246). [«[...] se questi predicati fossero davvero soltanto predicati relazionali prodotti dalla riflessione, essi potrebbero essere *dati* soltanto nella riflessione attuale sul lato dell'atto e nel riferirsi a esso. Ma è del tutto evidente che *non* sono dati attraverso una simile riflessione. Noi afferriamo ciò che appartiene al correlato guardando direttamente al correlato» (ID I, 268)].

noetiche corrispondenti: è un *effetto che oltrepassa l'effettuazione corrispondente mentre la rispecchia*. La certezza della credenza è parallela all'essere ma *non* è essa stessa determinazione dell'essere. Piuttosto, l'idealismo trascendentale-fenomenologico significa che la predicazione – intesa nel senso più ampio possibile, e dunque comprendente anche ed innanzitutto il giudizio di esistenza – *porta*, nella sua possibilità essenziale, sul senso come oggetto-in-quanto-tale e come *Erscheinendes als solches*: «am erscheinenden Gegenstand als solchem erfassen wir die Negate, Affirmate, das Möglich und Fraglich usw. Wir blicken dabei in keiner Weise auf den Akt zurück. Umgekehrt haben die durch solche Reflexion erwachsenden noetischen Prädikate nichts weniger als den gleichen Sinn wie die fraglichen noematischen Prädikate» (HUA III/1, 246-247)<sup>523</sup>. E per esemplificare questa situazione con uno specifico riferimento alla dimensione dell'essere e della credenza, Husserl impiega il celebre esempio dell'immagine stereoscopica: «ins Stereoskop blickend, sagen wir, diese erscheinende Pyramide ist „nichts“, ist bloßer „Schein“: Das Erscheinende als solches ist das offenbare Subjekt der Prädikation und ihm (das ein Dingnoema aber nichts weniger als ein Ding ist) schreiben wir das zu, was wir an ihm selbst als Charakter vorfinden: eben die Nichtigkeit» (HUA III/1, 247)<sup>524</sup>.

Sul versante noematico abbiamo dunque un *vorfinden*. L'*Erscheinendes als solches*, a dispetto del suo parallelismo con l'*Erscheinen* noetico, ha una sua “oggettività”, caratteri che in esso possono essere “trovati”. In tutto questo percorso, è allora come se Husserl non facesse altro che penetrare in maniera sempre più determinata l'affermazione di partenza del § 98, secondo la quale l'*esse* del correlato intenzionale non è altro che il suo *percipi* – e nondimeno tale *percipi* risulta irriducibile ad una parvenza meramente soggettiva. Questo *esse* è l'essere del senso, “*esse*” in maniera completamente anteriore e distinta rispetto all'essere spettante al *Ding*. In questo *esse* intravediamo infine anche la ripresa e la riformulazione di quel problema sorgivo che abbiamo affrontato nel primo capitolo, riguardante la distinzione tra *esse proprium* ed *esse diminutum* nell'interpretazione brentaniana della metafisica aristotelica. In quel contesto, si era detto, l'interpretazione fenomenologica dell'intenzionalità sottraeva la relazione intenzionale alla subordinazione gerarchica rispetto all'*esse proprium* della sostanza. Soltanto alla luce dell'indagine riguardante l'equivalenza e l'irriducibilità dell'*esse* e del *percipi* nella sfera del correlato intenzionale è possibile anche intravedere il significato ultimo dell'idealismo

---

<sup>523</sup> «Nell'oggetto che si manifesta come tale noi afferriamo gli elementi negati, affermati, il possibile, il discutibile ecc. In tutto questo non vi è affatto uno sguardo rivolto verso l'atto. E, viceversa, i predicati noetici che sorgono grazie a quella riflessione non hanno affatto il medesimo senso dei predicati noematici in questione» (ID I, 268).

<sup>524</sup> «Guardando in uno stereoscopio, noi diciamo che la piramide che qui si manifesta non è “niente”, che è una mera “parvenza”: ciò che si manifesta come tale è il soggetto manifesto della predicazione e a esso (che è il noema di una cosa ma non è affatto una cosa) attribuiamo quel carattere che in esso stesso troviamo: appunto l'inconsistenza» (ID I, 267).

fenomenologico-trascendentale. Prende corpo l'ipotesi che gli sforzi di Husserl, nell'ambito di questo ventennale percorso, non siano stati mirati soltanto a sottrarre il senso a qualsiasi reificazione, rifiutandosi a qualsiasi subordinazione della sfera del *logos* e della relazione, ma si siano addirittura rivolti ad un capovolgimento di questa gerarchia, istituendo un primato del *logos* e della relazione. Emerge in particolare in questo contesto una stretta connessione tra la sfera del senso e la sfera della modalità, la quale riceve, a sua volta, un'eccezionale allargamento della sua portata. La dimensione dossico-modale, intesa in senso ampio (come comprendente dunque anche tutte le modalizzazioni dell'essere-probabile, dell'essere-presunto, dell'essere-dubbio e non soltanto le tradizionali categorie di effettivo, possibile e necessario) precede e determina, in ragione della parentela essenziale tra modalità originaria e senso, il giudizio di esistenza propriamente espresso. C'è una modalizzazione originaria che precede la messa in forma categorica, ed è precisamente a questa *symploké*, a questo *nesso di senso* che fa riferimento il discorso della modalità originaria. Comprendere il significato di questa *symploké* e del suo privilegio costitutivo rimanda tuttavia a quelle due leggi fondamentali del senso che hanno guidato l'evoluzione del pensiero husserliano: la continuità riflessa tra senso ed intenzionalità e l'inseparabilità tra il *Wie* ed il *Was*. Per seguire fino in fondo questo legame intrinseco tra la sfera del senso e la modalizzazione dossica occorrerà tuttavia ricostruire l'eccezionale significato teoretico, spesso sottovalutato, della dottrina del noema, e in particolare l'analisi della struttura interna del nucleo noematico, che Husserl appronta nel primo capitolo della quarta sezione di *Ideen I*, sezione il cui titolo è, significativamente *Vernunft und Wirklichkeit*.

#### ***4.4 La struttura del noema e il problema del rapporto tra predicati noematici e pura X***

Il carattere al contempo decisivo e altamente problematico del primo capitolo della quarta sezione di *Ideen I* è immediatamente testimoniato dalle vicende concernenti la sua stesura. La quarta sezione fu elaborata nella forma da noi conosciuta solamente nei primi mesi del 1913, durante la fase di correzione delle bozze a stampa di *Ideen I*. Essa fu sviluppata estendendo notevolmente quello che doveva essere inizialmente il capitolo conclusivo della terza sezione, fino a divenire una sezione a sé<sup>525</sup>. Husserl avvertì dunque la pressante esigenza di ampliare *in extremis* l'opera, affrontando in maniera maggiormente approfondita la problematica specificamente trascendentale del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit* in continuità diretta con le descrizioni dedicate al parallelismo noetico-noematico e alla struttura del noema. Alla radice di questa continuità tra la terza e la quarta sezione di *Ideen I* si trova precisamente il problema del *Triftigkeitanspruch* che, come abbiamo visto, già dal 1906 sta in stretta connessione con la necessità di includere l'oggetto intenzionale all'interno della sfera della descrizione

---

<sup>525</sup> Cfr. K. SCHUHMAN, *Einleitung* in Hua III/1, XV-LVII.

fenomenologica. Cosicché non c'è da meravigliarsi se, nel paragrafo introduttivo alla sezione (§ 128), dopo aver preso esplicitamente le distanze dalla prospettiva «unilateralmente noetica» delle LU, Husserl afferma che «Das phänomenologische Problem der Beziehung des Bewußtseins auf eine Gegenständlichkeit hat vor allem seine noematische Seite» (HUA III/1, 296). Pertanto, nella prospettiva allargata di *Ideen*, che aspira ad essere una *Einleitung* non soltanto alla fenomenologia, ma alla *filosofia fenomenologica*, il concetto di *Sinn* costituisce il filo conduttore non solamente del problema della *Erkenntniskritik*, ma anche dei «grandi problemi della ragione» in generale. Possiamo riscontrare qui la continuità tra *Ideen* e il progetto di una «critica fenomenologica della ragione teoretica e pratica» del 1906. Appunto a tali «grandi problemi della ragione» si fa riferimento quando si domanda «wie der Bewußtseins „Sinn“ an den „Gegenstand“, der der seine ist, und der in mannigfachen Akten sehr verschiedenen noematischen Gehalts „derselbe“ sein kann, herankomme, wie wir das dem Sinn ansehen» (HUA III/1, 296). Domandare questo equivale infatti a porre in termini *fenomenologici* la questione intorno alla «pretesa» della coscienza di «riferirsi» effettivamente ad un oggetto, di essere cioè *triftig*<sup>526</sup>.

Giunti a questo punto della trattazione, s'impone, proprio in rapporto a questa «pretesa», la necessità di richiamare una importante distinzione terminologica che non abbiamo voluto anteporre alle precedenti analisi proprio per evitare di distorcere il corso dell'esposizione husserliana in *Ideen I*. Questa distinzione rimanda infatti alla descrizione della struttura interna del noema che Husserl fornisce solo a questo punto della trattazione. Stiamo parlando della distinzione tra l'intero noema ed il *sensu noematico* come sua componente specifica. Come è facile intuire, essa riprende quella distinzione, già presente in maniera non tematizzata fin dalle LU, tra il *Sinn*<sub>1</sub> ed il *Sinn*<sub>2</sub>, tra il senso cioè come *Bedeutung* o essenza intenzionale ed il senso come *Auffassungssinn* o «materia d'atto», dove quest'ultimo rappresenta l'elemento strutturale responsabile del riferimento all'oggettualità, mentre il primo designa l'unità tra questo riferimento e la caratteristica tetica ad esso inerente. Tale distinzione riceve la sua esatta posizione sistematica in *Ideen I*, da una parte, in rapporto allo studio delle diverse modalità del parallelismo noetico-noematico, dall'altra, in rapporto al più ampio tema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*. La possibilità di chiarire «il problema della relazione della coscienza ad una oggettualità» rimanda infatti alla distinzione tra noema intero e senso noematico: «Das Noema in sich selbst hat gegenständliche Beziehung, und zwar durch den in ihm eigenen „Sinn“» (HUA III/1, 296).

Secondo una proprietà essenziale che abbiamo visto emergere fin dall'inizio del nostro percorso, il *Sinn*<sub>2</sub> (di seguito: *sensu noematico*) è dunque l'elemento responsabile del riferimento

---

<sup>526</sup> «Was die „Prätention“ des Bewußtseins, sich wirklich auf ein Gegenständliches zu „beziehen“, „triftiges“ zu sein, eigentlich besage» (HUA III/1, 297).

oggettuale, cioè l'elemento da cui dipende la possibilità – una possibilità trascendentale – dell'atto di riferirsi, in generale, ad un oggetto. Come abbiamo ampiamente mostrato, poi, a partire dal 1908 la *Triftigkeit* del conoscere è stata riconosciuta come dipendente dal carattere di validità (*Gültigkeit*) o non-validità (*Ungültigkeit*) applicato al *sensu noematico* nell'atto conoscitivo corrispondente. Nella terminologia di *Ideen I* ciò si ritraduce nella questione di chiarire «phänomenologisch nach Noesis und Noema» come si dia «„gültige“ und „ungültige“ gegenständliche Beziehung» (HUA III/1, 297). La problematica del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit* costituisce dunque l'ampliamento del problema originario della *Triftigkeit*, e deve essere posta, conseguentemente, in termini di «Frage nach dem „Sinn“», di domanda intorno al senso dell'oggettualità in generale.

D'altra parte, interrogando il riferimento oggettuale, siamo nuovamente pervenuti alla domanda con la quale Husserl apriva l'indagine sul noema nella terza sezione: *che cosa significa aver-coscienza-di-qualcosa?* Penetrare nella struttura del noema significherà appunto chiarire il significato di questa espressione. La distinzione tra *intero noema* e *sensu noematico* non è altro che il tentativo di chiarire in termini descrittivi-eidetici l'occorrenza del riferimento oggettuale come momento interno dell'intero noema, e dunque di fornire la risposta decisiva intorno al senso dell'essere-oggetto. Il tema centrale del primo capitolo della quarta sezione di *Ideen I* sarà allora il chiarimento dei rapporti strutturali tra l'elemento responsabile del riferimento oggettuale (il *sensu noematico*) e le altre componenti della compagine noematica. Ciò comporterà innanzitutto una esplicitazione del dualismo tra “caratteri” e “nucleo” che ha guidato in maniera sin qui inavvertita l'analisi dei vari parallelismi noetico-noematici. Il principio descrittivo che costituisce il punto di partenza dell'esposizione husserliana è dunque il seguente: «Jedes Noema hat einen “Inhalt”, nämlich seinen “Sinn”, und bezieht sich durch ihn auf “seinen” Gegenstand» (HUA III/1, 297). Il *Sinn* è ciò *nel* quale o *per mezzo* del quale la coscienza si riferisce ad un elemento oggettuale come “suo”.

Parlando dunque di «riferimento oggettuale» siamo rimandati alla «materia d'atto» nelle LU del 1901, con l'importante differenza che qui il modo di comprendere tale riferimento *ha cessato di essere unilateralmente noetico*. Questa parziale continuità si trova d'altra parte confermata dall'*excursus* su Twardowski che Husserl inserisce a questo punto della trattazione<sup>527</sup>.

---

<sup>527</sup> Riportiamo qui per intero l'*excursus*, che riveste una funzione importante per la ricostruzione dello sviluppo storico-teoretico del concetto di *sensu noematico* a partire dal concetto twardowskiano di *Inhalt*: «In neuerer Zeit hört man es oft als einen großen Fortschritt preisen, daß nun endlich die grundlegende Unterscheidung zwischen Akt, Inhalt und Gegenstand gewonnen sei. Die drei Worte in dieser Zusammenstellung sind nachgerade zu Schlagworten geworden, insbesondere seit der schönen Abhandlung Twardowskis. Indessen so groß und zweifellos das Verdienst dieses Autors war, gewisse allgemein übliche Vermengungen scharfsinnig erörtert und ihre Fehler evident gemacht zu haben, so muß doch gesagt werden, daß er (was ihm nicht etwa als Tadel anzurechnen ist) in der Klärung der zugehörigen begrifflichen Wesen nicht erheblich darüber hinausgekommen ist, was den Philosophen der früheren Generationen (trotz ihrer

Esso, oltre a confermare la coerenza del percorso da noi esposto, puntando l'attenzione sulla fondamentale ristrutturazione che la fenomenologia opera della tripartizione atto/contenuto/oggetto, sottolinea anche la duplicazione, il raddoppiamento del versante d'indagine nel frattempo effettuato dalla fenomenologia. Tale raddoppiamento corrisponde alla distinzione tra noetico e noematico, per cui la distinzione delle LU tra qualità e materia d'atto (da noi affrontata nel primo capitolo) si riproduce ora sui due versanti rispettivi del parallelismo noetico noematico. Non soltanto l'atto, ma anche il noema intero dell'atto, conterrà la distinzione tra caratteri tetici e riferimento oggettuale nella sua modalità determinata. Nel § 129, infatti, il noema è strutturato nella maniera seguente: da una parte, i *caratteri tetici*, che abbiamo appena preso in analisi; dall'altra, il *sensu noematico* o *nucleo noematico*.

Tuttavia, rispetto alle posizioni delle LU, compare un altro e decisivo passo in avanti, che rimanda alle lezioni sulla *Bedeutungslehre* del 1908 e al manoscritto *Noema und Sinn* e perviene qui a piena formulazione: *occorre distinguere all'interno del sensu noematico tra il momento "contenuto" ed il momento "oggetto"*:

Erinnern wir uns ferner an den „Blick auf“, der unter Umständen durch die Noese hindurchgeht (durch das aktuelle cogito), der die spezifisch thetischen Momente in Strahlen der Setzungsaktualität des Ich verwandelt, und achten wir genau darauf, wie dieses Ich sich nun mit ihnen als seinserfassendes, oder vermutendes, wünschendes usw. auf Gegenständliches „richtet“, wie sein Blick durch den noematischen Kern hindurchgeht - so werden wir darauf aufmerksam, daß wir mit der Rede von der Beziehung (und speziell „Richtung“) des Bewußtseins auf sein Gegenständliches verwiesen werden auf ein innerstes Moment des Noema. Es ist nicht der eben bezeichnete Kern selbst, sondern etwas, das sozusagen den notwendigen Zentralpunkt des Kerns

---

unvorsichtigen Vermengungen) wohlbekannt war. Ein radikaler Fortschritt war eben vor einer systematischen Phänomenologie des Bewußtseins gar nicht möglich. Mit phänomenologisch ungeklärten Begriffen wie "Akt", "Inhalt", "Gegenstand" der "Vorstellungen" ist uns nicht geholfen. Was kann nicht alles Akt und zumal was nicht alles Inhalt einer Vorstellung und Vorstellung selbst heißen. Und was so heißen kann, gilt es selbst wissenschaftlich zu erkennen. In dieser Hinsicht war ein erster und, wie mir scheinen möchte, notwendiger Schritt versucht worden durch die phänomenologische Abhebung von "Materie" und "Qualität", durch die Idee des "intentionalen Wesens" in seiner Scheidung vom "erkenntnismäßigen Wesen". Die Einseitigkeit der noetischen Blickrichtung, in der diese Unterscheidungen vollzogen und ge I meint waren, überwindet sich leicht durch die Rücksichtnahme auf die noematischen Parallelen. Wir können die Begriffe also noematisch verstehen; die "Qualität" (Urteilsqualität, Wunschqualität usw.) ist nichts anderes als das, was wir bisher als "Setzungs-charakter, "thetischen" Charakter im weitesten Sinne, behandelt haben. Der Ausdruck, aus der zeitgenössischen Psychologie (der Brentanoschen) stammend, erscheint mir jetzt wenig passend; jede eigenartige Thesis hat ihre Qualität, sie ist aber nicht selbst als Qualität zu bezeichnen. Offenbar entspricht nun die "Materie", die jeweils das "Was" ist, das von der "Qualität" die Setzungscharakteristik erfährt, dem "noematischen Kern". Die konsequente Ausbildung dieses Anfanges, die tiefere Klärung, die weitere Zerlegung dieser Begriffe und ihre korrekte Durchführung durch alle noetisch-noematischen Gebiete ist nun die Aufgabe. Jeder wirklich gelingende Fortschritt in dieser Richtung muß für die Phänomenologie von ausnehmender Bedeutung sein. Es handelt sich ja nicht um seitabstehende Spezialitäten, sondern um Wesensmomente, die zum zentralen Aufbau eines jeden intentionalen Erlebnisses gehören» (HUA III/1, 297-298).

ausmacht und als „Träger“ für ihm speziell zugehörige noematische Eigenheiten fungiert, nämlich für die noematisch modifizierten Eigenschaften des „Vermeinten als solchen“. (HUA III/1, 299)<sup>528</sup>

Husserl dunque rimanda, per comprendere la distinzione *interna* al nucleo o al senso noematico tra le «proprietà noematiche» ed il «momento massimamente intimo», il «“portatore”», innanzitutto al tipo di «relazione» che la coscienza intrattiene con il suo oggetto, e a quel «passare attraverso» (*hindurchgehen*) intenzionale che lega insieme i due versanti del parallelismo. Ciò equivale a dire, alla luce della nostra esposizione, che Husserl sta affrontando e tentando di chiarire in maniera definitiva, tramite questa distinzione, la continuità essenziale tra la vita intenzionale e la struttura intensionale, nonché la natura della complessione tra il riferimento oggettuale («“portatore”») ed il modo determinato del riferimento oggettuale («proprietà noematiche»). Precisamente su quest’ultimo aspetto, sulla suddivisione interna al nucleo, e sul rapporto tra queste due compagini del nucleo noematico verte tutto l’enigma del senso e, con esso, il problema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*. In altri termini, la possibilità di chiarire il significato ultimo di una intenzionalità intesa in senso fenomenologico-trascendentale dipende dalla possibilità di descrivere e fissare in termini eidetici la natura del “portatore” e delle relazioni che intercorrono tra esso e le determinazioni che su di esso portano. A tale compito sono specificamente dedicati i §§ 130 e 131 di *Ideen I*.

La «delimitazione dell’essenza “senso noematico» viene effettuata da Husserl innanzitutto tramite un elenco delle determinazioni descrittive pertinenti a tale struttura interna del noema. All’interno del senso noematico rientrano determinazioni di carattere ontologico-formale espresse da termini quali “oggetto”, “proprietà”, “stato-di-cose” e così via, ma anche determinazioni di carattere ontologico-materiale del tipo “cosa”, “figura”, “causa” ecc., ed infine determinazioni meramente materiali quali “ruvido”, “duro”, “colorato” e simili, purché si tenga presente che «tutte hanno le loro virgolette, ossia hanno un senso noematicamente modificato». Esse non rivestono, in altri termini, il ruolo di determinazioni reali riferite a cose realmente inserite nel *Wirklichkeitszusammenhang*, ma stanno sotto *epoché*. Per contro, restano escluse dal senso noematico le determinazioni che non ineriscono direttamente all’oggetto noematico, ma piuttosto alla modalità del suo darsi – quelle determinazioni cioè che riguardano i caratteri intenzionali

---

<sup>528</sup> «Ricordiamoci inoltre dello “sguardo su” che, in date circostanze, attraversa la noesi (il *cogito* attuale) e converte i momenti specificamente tetic in raggi dell’attualità posizionale dell’io; e notiamo con esattezza come questo io, afferrando l’essere, supponendo o desiderando ecc., si “dirige” con quei raggi sull’elemento oggettuale o notiamo come il suo sguardo attraversa il nucleo noematico; ci accorgeremo allora che il termine relazione (e specialmente “direzione”) della coscienza verso il suo elemento oggettuale ci rinvia ad un momento particolarmente interno del noema. Esso non è lo stesso nucleo appena indicato, ma qualcosa che costituisce per così dire il necessario punto centrale del nucleo e funge da “portatore” delle proprietà noematiche ad esso specificamente inerenti, e precisamente delle proprietà noematicamente modificate di “ciò che è preso di mira come tale”». (ID I, 322-323; tr. mod.)

(memorativo, intuitivamente chiaro, signitivo, fantastico ecc.) oppure i caratteri dossici (certo, dubbio, probabile ecc.). Tutte queste determinazioni non costituiscono componenti interne del nucleo, «proprietà» o «determinazioni noematiche» del *Sinn*, ma quei «caratteri» che appartengono, per così dire, alla “corolla” esterna del noema, e sono stati abbondantemente presi in analisi nei paragrafi precedenti della nostra trattazione.

Se ci concentriamo poi in particolare sulla determinazione dei caratteri tetici come appartenenti alla “corolla” esteriore del noema, ci accorgiamo del seguente aspetto, semplicemente sfiorato dall’esposizione di Husserl: dal punto di vista descrittivo (cioè fuori dal funzionamento intenzionale ordinario nel quale è impossibile dissezionare il noema separandolo dai suoi caratteri) *le differenze intenzionali e dossiche che abbiamo introdotto precedentemente non toccano direttamente il nucleo del noema, il senso noematico propriamente detto e il “portatore” delle proprietà noematiche. Lavorando al livello del nucleo noematico noi ci troviamo al di là delle differenze tra diversi caratteri tetici ed anche della differenza «che attraversa tutta la vita di coscienza» tra il posizionale ed il neutrale.* Ciò significa: noema e *Gegennoema* hanno nuclei di senso identici e la loro differenza è data unicamente dalla caratterizzazione (appunto posizionale nel primo caso, neutrale nel secondo). *A livello del senso in accezione ristretta, dunque inteso come componente interna del noema, si riconferma quella fondamentale indifferenza ad essere e non-essere che abbiamo visto contraddistinguere il concetto sin dall’inizio.* Il fatto che l’identità del senso oltrepassi la distinzione fondamentale tra posizionalità e neutralità non costituisce altro che la conferma della sua funzione decisiva nella costituzione dell’oggettualità, nonché del suo ruolo archimedeo nell’architettura della *Struktur des Bewusstseins*. Per approfondire l’analisi di questa problematica “identità” occorrerà penetrare ulteriormente la struttura del nucleo noematico, ed interrogare il suo momento massimamente interno, il «“portatore”» delle determinazioni.

Iniziamo ad entrare in questo territorio nella misura in cui ci accorgiamo descrittivamente del fatto che «die Prädikate sind aber Prädikate von „etwas“, und dieses „etwas“ gehört auch mit, und offenbar unabtrennbar, zu dem fraglichen Kern». L’«“etwas“» è il «zentraler Einheitspunkt», il «“Träger“» dei predicati. Esso viene anche definito da Husserl come «la pura X»:

Es scheidet sich als zentrales noematisches Moment aus: der „Gegenstand“, das „Objekt“, das „Identische“, das „bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate“ – das pure X in



Abstraktion von allen Prädikaten – und es scheidet sich ab von diesen Prädikaten, oder genauer, von den Prädikatnoemen. (HUA III/1, 302)<sup>529</sup>

Il *Träger* sarebbe dunque da intendere come il soggetto logico di una predicazione: un elemento puramente formale, astratto, una forma pura che riceve determinazione da parte dei predicati: pura struttura formale della coscienza responsabile dell'identità (e dunque della costituzione) dell'oggetto come una struttura vuota pronta per essere di volta in volta riempita e determinata. Ciò sembrerebbe anche rispondere alle esigenze di una teoria del giudizio. Eppure – e ciò è della massima importanza – Husserl scrive poco prima che la X è «keineswegs Einheit derselben in dem Sinne, in dem irgendein Komplex, irgendwelche Verbindung der Prädikate Einheit zu nennen wäre» (HUA III/1, 301)<sup>530</sup>. Occorrerà concentrarsi su questa inassimilabilità del *Träger* a «qualsivoglia unità nel senso di un collegamento di predicati»: *essa sembra prevenire qualsiasi assimilazione del Träger al soggetto logico di un giudizio*. Husserl tenta di chiarire la situazione nei termini seguenti: «es ist von ihnen notwendig zu unterscheiden, obschon nicht neben sie zu stellen und von ihnen zu trennen, so wie umgekehrt sie selbst seine Prädikate sind: ohne ihn undenkbar und doch von ihm unterscheidbar» (HUA III/1, 301)<sup>531</sup>. Il *Träger* non rassomiglierebbe dunque ad un sostrato logico, al soggetto formale cui si riferisce una predicazione: esso *si dà solo in e attraverso i suoi predicati*, così come essi si danno solamente in quanto *suoi*. Il termine stesso “predicati” risulterebbe allora in qualche modo fuorviante, sarà piuttosto necessario parlare di «predicati noematici» o «determinazioni noematiche», proprio a segnalare l'eccezionalità della relazione intranucleare.

Possiamo dire in generale che vi è una forte ambiguità nel modo in cui Husserl descrive la struttura interna del nucleo noematico, cioè il rapporto tra la pura X ed i suoi predicati noematici, e da questa ambivalenza, come stiamo per vedere, sorgono enormi difficoltà interpretative. Dal modo come si intende questo rapporto dipende infatti la possibilità di comprendere la struttura fondamentale del riferimento oggettuale, e dunque della «*pretesa della coscienza di riferirsi ad una oggettualità*». Per questa ragione sembra opportuno, prima di proseguire nella nostra esposizione, procedere ad un'analisi critica delle principali linee interpretative che hanno tentato, nel corso degli anni, di cogliere il significato teorico e storico-filosofico del concetto di *noema* e di fare chiarezza sulla sua articolazione interna.

---

<sup>529</sup> «Esso si distingue *come momento noematico centrale: l'oggetto, l'objectum, l'identico*, il “soggetto determinabile dei suoi possibili predicati” – *la pura X ottenuta astraendo da tutti i predicati* – e si distingue *da* questi predicati, anzi, dai noemi-predicati». (ID I, 325)

<sup>530</sup> «[...] in nessun modo unità nel senso in cui può essere detto unità un qualunque complesso o un qualunque nesso di predicati». (ID I, 325)

<sup>531</sup> «Sebbene non ne sia separabile né sia collocabile accanto a essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati; così come, viceversa, questi stessi sono i *suoi* predicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso». (ID I, 325)

#### ***4.5 Excursus. Analisi delle principali interpretazioni del concetto di noema***

A dispetto dell'importanza centrale che riveste nel tessuto argomentativo di *Ideen I*, il concetto di noema è lungi dall'essere libero da elementi oscuri e persino contraddizioni che sono state oggetto di numerosi tentativi di chiarimento da parte di altrettanto numerosi studiosi nel corso dei decenni. Le principali oscurità relative a tale concetto possono essere riassunte puntando l'attenzione su due linee di carattere generale: il rapporto tra unità (pura X) e molteplicità noematica (predicati noematici) e il rapporto di dipendenza (ma anche autonomia relativa) del noema rispetto alla compagine coscienziale *reell*. Entrambe queste linee problematiche rimandano alle difficoltà concernenti la struttura del noema. Rudolf Bernet, con una metafora, riassume queste difficoltà spiegando che la struttura del noema comprende al contempo il senso e la «“mano”» del senso, al contempo «ciò che è tenuto in mano» e «le ossa, i muscoli di cui il senso si compone»<sup>532</sup>. Il primo passo per cominciare a strutturare la questione consisterà allora nell'articolare tre diversi nuclei problematici concernenti il rapporto tra il noema e i concetti fondamentali del metodo fenomenologico: intenzionalità, riflessione, riduzione. In primo luogo, per quanto concerne il rapporto tra noema e intenzionalità, dovremo interrogarci intorno al ruolo di “mediazione” svolto dal noema, domandando se e come esso conferisca all'atto la sua intenzionalità specifica. In secondo luogo, per quanto concerne il rapporto tra noema e riflessione, dovremo domandare se il primo possa essere davvero considerato come qualcosa di diverso da un mero prodotto della seconda, domanda che implica, d'altra parte, la precisazione dello statuto ideale-oggettivo del noema stesso. In terzo luogo, per quanto concerne il rapporto tra noema e riduzione, dovremo domandare se il noema si identifichi con l'oggetto in quanto sottoposto a riduzione e, *soprattutto, se tale identificazione non comprometta quella distinzione tra senso ed oggetto, la quale, come abbiamo visto, costituiva il principio fondamentale della strutturazione fenomenologica della coscienza.*

Nel corso delle analisi dei paragrafi precedenti abbiamo già raccolto, sulla base delle indicazioni di Husserl, delle tracce per fornire una risposta a questi interrogativi, ma esse non paiono sufficienti a guadagnare una prospettiva completa e perspicua sul concetto di noema. A testimonianza delle persistenti oscurità basti il fatto che, nel corso, degli anni, gli interpreti sono sempre di nuovo tornati a dividersi riguardo al modo corretto di intendere questo concetto. Il nostro obiettivo in questo paragrafo è quello di abbozzare una risposta alle domande di cui sopra tramite un'analisi circostanziata della letteratura critica concernente l'argomento. Emergerà che proprio dalle differenti risposte offerte a questi interrogativi dipende la divisione in due linee d'interpretazione contrapposte: la prima tende a sottolineare la continuità tra il concetto

---

<sup>532</sup> R. BERNET, «Le concept de noème», cit., pp. 65-92.

husserliano di noema ed il concetto fregeano di *Sinn*, gettando un ponte tra la filosofia analitica post-fregeana e la fenomenologia; la seconda procede in direzione opposta, mettendo in risalto la centralità della dimensione percettiva e gestaltica nella quale consisterebbe appunto l'originalità dell'approccio fenomenologico al problema del noema. Chiameremo, per ragioni di comodità, la prima interpretazione *logista*, la seconda interpretazione *percettivista*.

4.5.1) *L'interpretazione logista*. Il momento inaugurale di questa fortunata linea interpretativa è costituito da un articolo di Dagfinn Føllesdal del 1969<sup>533</sup>. Prendendo le mosse da un confronto con il concetto brentariano di intenzionalità, Føllesdal mette in luce la centralità del concetto di noema nella definizione di intenzionalità propria della fenomenologia, nella misura in cui, per l'atto, «to be directed simply is to have a noema»<sup>534</sup>. Il concetto di noema permette dunque alla fenomenologia di emanciparsi dalle confusioni legate alla veduta brentarianiana per la quale l'oggetto è *intenzionalmente contenuto* nell'attività mentale, introducendo un elemento specificamente responsabile della direzionalità intenzionale. Per chiarire le caratteristiche di questo elemento Føllesdal introduce poi dodici tesi, la prima delle quali è la seguente definizione: «the noema is an intensional entity, a generalization of the notion of meaning (*Sinn, Bedeutung*)». L'utilizzo dell'aggettivo «intensional» preannuncia già lo stretto legame che Føllesdal vede tra il concetto di noema ed il concetto fregeano di *Sinn*. Per supportare la sua definizione Føllesdal introduce due significativi passaggi. Il primo, tratto da *Ideen III*, dice che « das Noema überhaupt ist aber nichts weiter als die Verallgemeinerung der Idee der Bedeutung auf das Gesamtgebiet der Akte» (HUA V, 89). Il secondo, più ampio, è tratto da *Ideen I* e suona così:

Wir blicken ausschließlich auf „Bedeuten“ und „Bedeutung“ hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des „Ausdrückens“. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu *erweitern* und passend zu *modifizieren*, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht. (HUA III/1, 285; c.n.)<sup>535</sup>

---

<sup>533</sup> D. FØLLESDAL, *Husserl's Notion of Noema*, cit., pp. 680-87.

<sup>534</sup> Ivi, p. 681.

<sup>535</sup> «Noi limitiamo l'ambito delle nostre considerazioni esclusivamente al “significare” e al “significato”. Originariamente queste parole si riferiscono soltanto alla sfera linguistica, a quella dell’“esprimere”. Ma è quasi inevitabile, e rappresenta allo stesso tempo un importante passo avanti della conoscenza, ampliare il significato di queste parole e modificarle opportunamente, in modo che possano essere in una certa maniera applicate all'intera sfera noetico-noematica, ossia a tutti gli atti, siano o no intrecciati con atti espressivi». (ID I, 307-308)

Føllesdal insiste dunque, certo sulla base di alcune indicazioni testuali, sulla continuità tra la dimensione linguitica-espressiva del *Sinn* e la successiva introduzione del concetto di noema per contrassegnare tutti gli atti di coscienza in generale. Resta tuttavia indeciso come si debba intendere la *Verallgemeinerung* di cui Husserl parla in questo contesto e l'analisi di Føllesdal, caratterizzata da estrema concisione, non fornisce alcuna indicazione in tal senso. L'autore sembra anzi presupporre che il riferimento alla sfera dell'espressione linguistica indichi senz'altro l'applicazione dello schema valido per quest'ultima a tutte le specie d'atto. Già alla prima tesi tocchiamo dunque il cuore dell'interpretazione logista: essa lascia intendere che il concetto di noema sia semplicemente il concetto di *Sinn* come *Bedeutung* delle LU, solo applicato, così com'era nel 1901, a tutte le specie di atto. Ciò sembra confermato dall'analisi che Føllesdal fornisce della struttura del noema nella seconda tesi, che riportiamo qui per intero:

A noema has two components: (1) one which is common to all acts that have the same object, with exactly the same properties, oriented in the same way, etc., regardless of thethetic character of the act, i.e., whether it be perception, remembering, imagining etc. and (2) one which is different in acts with differentthetic character<sup>536</sup>.

Føllesdal include sotto il titolo (2) le *Gegebenheitsweise*, le *Weise, wie der Gegenstand bewusst ist* e sotto il titolo (1) il *noematischer Sinn*, il *Gegenstand-in-seiner-Erscheinung*, il *gegenständlicher Sinn* e riconduce poi i due momenti, rispettivamente alla qualità e alla materia d'atto della V. LU. Ritroviamo qui la distinzione operata da Husserl tra la "corolla" esterna del noema ed il nucleo, il senso noematico propriamente detto. Quest'ultimo è definito da Føllesdal «that in virtue of which consciousness relates to the object» (tesi 3). E tuttavia Føllesdal sembra sorvolare sul secondo momento della distinzione strutturale operata da Husserl: quella interna al nucleo noematico stesso tra i predicati noematici ed il "Träger". Questo mancato approfondimento avrà conseguenze importanti sulla portata complessiva di questa interpretazione, come vedremo a breve.

Prima occorrerà seguire Føllesdal nella sua articolazione del *rapporto tra noema e oggetto* (tesi 4-6). Dopo aver chiarito che «the noema of an act is not the object of the act (i.e. the object toward which the act is directed)» (tesi 4), Føllesdal asserisce che «to one and the same noema corresponds uniquely one object» (tesi 5) mentre «to one and the same object may correspond several different noemata» nonché «several different noematic Sinne» (tesi 6). Il principio che sottende a questa lettura è quello secondo il quale *l'oggetto dell'atto è una funzione del senso noematico dell'atto* – un principio chiaramente ripreso da Frege, il quale, come abbiamo visto nel

---

<sup>536</sup> Ivi, p. 682

primo capitolo, incentrava la struttura dell'atto discorsivo sul concetto di *funzione di referenza*. Føllesdal interpreta dunque il rapporto tra noema ed oggetto come una relazione funzionale tra il molteplice e l'uno: si possono dare molteplici noemata e molteplici sensi noematici riferiti allo stesso oggetto e la stessità del senso occorre solamente quando l'oggetto, oltre ad essere identicamente lo stesso, è inteso anche "nello stesso senso", cioè, dallo stesso lato, con le stesse proprietà. Si noti che, tuttavia, tale interpretazione sorvola sulle caratteristiche interne del nucleo noematico, essa cioè tralascia il fatto che, nelle sue determinazioni interne, lo stesso senso noematico presenta innanzitutto una molteplicità (quella delle proprietà noematiche) che richiederebbe di essere unificata. Ora, la spiegazione di Føllesdal sembra far dipendere l'unità del senso noematico dall'identità dell'oggetto.

In altre parole, l'interpretazione logista poggia su un principio al quale abbiamo già accennato durante il confronto con Frege: il *presupposto di referenzialità*. Questa presupposizione a prima vista ovvia può risultare al contrario altamente problematica a seconda di come viene interpretata la tesi 3, secondo la quale, è bene ripeterlo, *il senso noematico è ciò in virtù del quale la coscienza si relaziona ad un oggetto*. Se interpretiamo questo «in virtù di» in senso forte, infatti, è chiaro che la funzione referenziale dipende interamente dalla caratteristica intenzionale del senso noematico e non è assolutamente lecito presupporre l'identità dell'oggetto. In altre parole, il presupposto di referenzialità considera l'oggetto come *già costituito* e fraintende dunque in partenza la funzione costitutiva del senso che dovrebbe rimandare, a sua volta, alla relazione intrinseca con l'intenzionalità della coscienza. Tale relazione, quella tra noemata ed atti corrispondenti è risolta da Føllesdal in termini analoghi a quelli tra noemata e oggetti: mentre infatti «each act has one and only noema», non vale l'opposto, poiché «to one and the same noema may correspond distinct different acts» (tesi 7). Ciò significa che il noema è a sua volta una funzione che permette di individuare gli atti corrispondenti, il che rimanda ancora una volta al problema dell'unità del senso noematico e al rapporto di questo con l'oggetto. Cercheremo ora di approfondire questo problema senza smettere di seguire l'esposizione di Føllesdal.

Dal momento che l'interpretazione logista si fonda sull'identificazione tra noema e *Sinn* linguistico *à la Frege*, esso non può che trattare i noemata come «abstract entities» (tesi 8). Føllesdal sostiene questa tesi appoggiandosi su alcuni passaggi tratti dal manoscritto *Noema und Sinn*, dove Husserl afferma che «i Sinne non sono oggetti reali» (NS 109) e che «un senso non ha realtà, è riferito ad un intervallo temporale tramite l'atto nel quale occorre; ma non ha di per sé stesso un'esistenza [*Dasein*], una connessione individuale con tempo e durata» (NS 114). Si osservi tuttavia che in questo contesto Husserl si sta riferendo specificamente al senso, e non all'intero noema. Ma soprattutto appare problematica la definizione del concetto di «astratto» utilizzato da Føllesdal in questo contesto. In particolare, Føllesdal sembra presupporre

un'immediata equivalenza tra «astratto» e «non-individuato», cioè «non-inserito-nel-nesso-spazio-temporale». Come abbiamo visto tuttavia seguendo lo sviluppo del concetto di senso a partire dal 1906, questa equivalenza è tutt'altro che valida in un contesto fenomenologico. Espressioni quali «essenza intuitiva», «singolarità ideale», che Husserl impiega a proposito del senso, puntano appunto a violarla. Non intendiamo certo sostenere che tale violazione sia pacifica e a sua volta priva di problemi di difficile soluzione e nemmeno intendiamo sostenere che il noema sia del tutto privo di uno specifico momento astratto. E tuttavia, in virtù di una peculiare compresenza con la componente intuitiva, e di una peculiare individualità inassimilabile a quella inserita nel nesso ordinario della *Wirklichkeit*, il carattere astratto del senso appare inassimilabile a quello di un significato inteso in senso puramente logico. Føllesdal osserva infatti giustamente che «noemata are not perceived through our senses» (tesi 9) e che i noemata «are known through a special reflection, the phenomenological reflection» (tesi 10), ma da ciò trae una deduzione errata, quella cioè che esso non sia colto secondo *Abschattungen*. Se non bastasse il testo di *Ideen I* a contraddire questa posizione – come stiamo per vedere, Husserl parla specificamente di *Abschattungen* noematiche –, si tenga allora presente lo sviluppo presentato nel capitolo precedente, nel quale abbiamo visto come la riflessione intesa come «coglimento di senso», la *Besinnung*, era accomunata ad un *Sehen*. Un ulteriore aspetto che pare sfuggire alla lettura di Føllesdal è allora quella specifica trasformazione del concetto di *Erscheinung* in ragione del quale la dimensione intuitiva del riempimento non ricade al di fuori della sfera del senso, ma, in quanto trattata come «puro fenomeno», «pura manifestazione» rientra a pieno titolo nel nucleo noematico come determinazione della X. Per questa stessa ragione la tesi 12, che dovrebbe contenere un'indicazione fondamentale intorno alla funzione del noema nel contesto del processo costitutivo risulta, sulla base della lettura proposta da Føllesdal nelle tesi precedenti, inconsistente. Il noema è definito come una «traccia più o meno vagamente predelineata», come un «complesso sistema di determinazioni che rende una moltitudine di dati visuali, tattili o di altro tipo apparenze di un oggetto»; infatti, scrive ancora Føllesdal, «i puri dati percettivi [...] non sono in sé prospettive, ma divengono prospettive tramite ciò che chiamiamo anche apprensione (*Auffassung*), precisamente ciò che dà ad essi la funzione soggettiva di essere apparenze di un oggettivo»<sup>537</sup>. E tuttavia, domanderemo, come è possibile conciliare questi aspetti con la comprensione del noema in termini di «entità intensionale astratta»? Se il noema è un puro significato in senso logico, che non contiene alcun momento intuitivo al suo interno, in che cosa consisterà la sua «vaghezza», in che senso conterrà una componente «determinabile»? L'interpretazione di Føllesdal sembra rifarsi a quello schema apprensione/contenuto appreso che domina l'impostazione delle LU e che, come abbiamo visto, viene abbandonato da Husserl

---

<sup>537</sup> Ivi, pp. 686-687.

esplicitamente almeno a partire dal 1909, sulla scorta degli importanti studi sulle modalità della coscienza intuitiva e, nello specifico, della presentificazione. Il noema appare qui una struttura puramente formale che determina in maniera teleologica il corso percettivo di un'esperienza la quale rimane, rispetto a tale struttura, completamente esteriore, tanto che risulta difficile comprendere in che modo possa accadere che «a volte le nostre esperienze non si adattino alla traccia predelineata. Abbiamo allora una “esplosione” del noema, e un nuovo noema di un nuovo e differente oggetto»<sup>538</sup>. Al contrario, sulla base delle esposizioni dei paragrafi precedenti riferite al sistema dei caratteri dossici e delle modificazioni posizionali, ci sembra che il noema non “esploda” affatto, che esso sia anzi ciò che non può mai, per essenza, “esplodere”, che invece permanga, solo con il suo nuovo specifico carattere dossico, quello della cancellatura; è d'altra parte quanto Husserl stesso afferma: «bei logischen Bedeutungen sehen wir nun, daß das Gedachte als solches (logische Bedeutung im noematischen Sinn) “widersinnig” sein kann, es, das doch innerhalb der Seinskategorie “logische Bedeutung” und, allgemeiner, “Noema” “existiert”, sein wirkliches Sein hat wie z.B. die Denkbedeutung “rundes Viereck”» (HUA V, 85). In altre parole, il noema è immune all'“esplosione” della contraddizione precisamente nella misura in cui *non* si colloca su un piano puramente logico-formale, ma piuttosto, come vedremo meglio in seguito, già sul piano di una *logica trascendentale*. Appiattirlo su un significato puramente logico significa fraintenderne la funzione nel contesto complessivo del pensiero husserliano<sup>539</sup>.

Inoltre, sembra che l'impostazione di Føllesdal resti legata ad una veduta essenzialmente verificazionista della dottrina del riempimento, quella appunto che Husserl intese superare ponendo il problema della *Erkenntnistheorie* in termini di *Triftigkeitsanspruch* e introducendo, di conseguenza, il senso all'interno della sfera del fenomenologicamente descrivibile, e infine ascrivendo ad esso una componente intuitiva di «pura *Erscheinung*». Ciò che è ancor più notevole, a proposito dell'interpretazione logista, è lo stretto legame che è possibile ravvisare tra questa posizione ancora fondamentalmente verificazionista, per la quale un significato desunto dalla sfera puramente semantica *determina* un decorso intuitivo di conferma, e il fondamentale ricorso al *presupposto di referenzialità*. L'interpretazione logista espelle la componente intuitiva dalla sfera del noema e si solleva così dal problema di un chiarimento fondamentale del rapporto

---

<sup>538</sup> Ivi, p. 687.

<sup>539</sup> Questa affermazione di Husserl in *Ideen III* è particolarmente notevole soprattutto se rapportata alle sue posizioni affrontate nel capitolo primo. Essa testimonia che, tramite l'inclusione del senso nel campo di descrizione fenomenologica e il raffinamento del concetto di parallelismo noetico-noematico egli si è infine risolto ad ammettere una sfera propriamente intenzionale che oltrepassa e fonda la dimensione del puramente logico-formale. Come abbiamo visto già a partire da Bolzano e Twardowski, fin dall'inizio il senso *estende la sfera del pensabile al di là della sfera del logico*. Come vedremo in seguito, Husserl raccoglie questo aspetto e ne fa il principio della sua logica trascendentale.

*intransoemativo* tra unità e molteplicità nella misura in cui presuppone una unità già pronta, quella che rimanda all'identità dell'oggetto come già costituito. Il *presupposto di referenzialità* permette quindi di aggirare il problema della struttura interna del nucleo noematico nella misura in cui trova l'identità della X già sempre disponibile. Così facendo, tuttavia, essa contravviene all'indicazione fondamentale di Husserl, secondo la quale, il *Träger* non può essere inteso *semplicemente* come il soggetto logico di una connessione predicativa, dunque come dotato dell'identità puramente formale di un termine. Poiché questa osservazione critica costituisce anche il punto di partenza per comprendere il ruolo del senso noematico nel progetto di una logica trascendentale fenomenologica, vi ritorneremo in seguito.

D'altra parte, i limiti della lettura di Føllesdal sono riconosciuti, almeno indirettamente, anche dagli quegli interpreti che, come David W. Smith e Robert McIntyre, sposano i presupposti fondamentali della sua interpretazione. Anche secondo questi ultimi «noemata are best understood as just the sort of intentional entities that have been both widely acclaimed and maligned among post-fregean analytic philosophers»<sup>540</sup>. Gli autori hanno in primo luogo il merito di esplicitare gli elementi ermeneutici che restano in qualche misura non dichiarati nel breve articolo di Føllesdal allorché definiscono l'intenzionalità fenomenologica come «an analogical extension of reference»<sup>541</sup>, intendendo quest'ultima, a sua volta, in senso strettamente fregeano: «Frege noted the role of meaning in linguistic reference and Husserl saw this role of meaning in intentionality generally»<sup>542</sup>. Tuttavia occorre notare che alcune delle loro affermazioni a sostegno di questa “genealogia” dell'intenzionalità husserliana a partire dall'orizzonte concettuale di Frege risultano contraddittorie: mentre infatti riconoscono che la «generalizzazione» del concetto di *Sinn* operata da Husserl implica una revoca del primato dell'atto linguistico nella definizione dell'intenzionalità («Husserl generalizes the notion of *Sinn* so that it is no longer exclusively (or even primarily) a linguistic notion»<sup>543</sup>), ribadiscono al contempo che «noemata are intensional in exactly the sense that meanings of words are intensional»<sup>544</sup>. Gli autori non sembrano rilevare la tensione (se non l'aperta contraddizione) tra queste due affermazioni, che invece non potrà sfuggire al lettore che abbia seguito con attenzione il nostro percorso. Come abbiamo visto nel capitolo primo, infatti, vi è uno scarto radicale tra la concezione puramente intensionale della referenza propria della *Sprachkritik* fregeana e la concezione intenzionalista della referenza che Husserl, a partire dalle LU, tenta di far coesistere, e appare dunque quanto meno problematico

---

<sup>540</sup> D.W. SMITH-R. MCINTYRE, *Intentionality via Intentions*, apparso originariamente in «The Journal of Philosophy», 68 (18), 1971, pp. 541-561. Citiamo qui dalla ristampa in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, V voll., vol. IV, pp. 169-187, p. 169.

<sup>541</sup> Ivi, p. 171.

<sup>542</sup> Ivi, p. 169.

<sup>543</sup> Ivi, p. 172.

<sup>544</sup> Ivi, p. 171.



suggerire una *derivazione* dell'intenzionalità specificamente fenomenologica dal concetto di *Sinn* come «entità intensionale astratta». Se infatti è corretto affermare che la «teoria del noema» costituisce una risposta alle difficoltà che emergono dalla teoria della «in-esistenza intenzionale» brentiana operata a partire da una generalizzazione del concetto di *Sinn*, nondimeno occorre osservare che questo concetto non è semplicemente una «generalizzazione» della teoria fregeana del riferimento, ma piuttosto un “*monstrum*” nel quale il concetto intenzionalista di *Inhalt* reagisce a sua volta influenzando la comprensione puramente logico-semanticamente del *Sinn*.

Tuttavia per quanto, sulla linea di Føllesdal, Smith e McIntyre siano interessati in particolare al versante logico-semanticamente del concetto di noema, nondimeno, diversamente dal filosofo norvegese, appaiono anche consapevoli del fatto che il noema *non* è privo di una componente che eccede la dimensione puramente logica. Questo ci permette di chiarire un importante aspetto non affrontato nelle analisi precedenti, vale a dire la sottile distinzione tra *noema* e *Satz*, che concerne a sua volta il rapporto tra il noema e l'espressione, affrontato da Husserl nel § 124 di *Ideen I*. A partire dalla fondamentale distinzione tra senso noematico e noema intero, ove, come abbiamo visto, solamente il primo è specificamente responsabile del riferimento all'oggetto, mentre il secondo costituisce l'unione del primo con i rispettivi caratteri tetici, Husserl afferma che non solo il senso noematico, ma anche il noema intero sono esprimibili linguisticamente. Dal punto di vista dell'espressione, cioè in quanto espresso linguisticamente, il noema intero è definito come *Satz*. In rapporto a questa proprietà dell'esprimibilità propria del senso e del noema nella sua interezza, gli autori introducono il metodo della «semantic ascent», mostrando la traducibilità della struttura noematica in termini di pura analisi semantica: «whereas the *Sinn* in a noema is the sense of a definite description of an object as experienced in an act with this noema, the complete noema is roughly the sense of an appropriate sentence that describes the *act* as experienced, or undergone, by its subject»<sup>545</sup>. Così ad esempio, data una proposizione «Smith sees the tree in the garden», «Smith sees» corrisponderà al momento espressivo del carattere tetico, mentre «the tree in the garden» corrisponderà al senso noematico. L'obiettivo dell'«ascesa semantica» di Smith e McIntyre è dunque chiaramente quello di garantire un accesso puramente analitico al noema passando per un'analisi dell'elemento corrispondente a livello dell'espressione, vale a dire la proposizione stessa, e mostrando quindi che «phenomenology as conceived by Husserl and analytic philosophy in the Fregean tradition of philosophical semantics become two sides of a common coin»<sup>546</sup>.

Resta tuttavia questionabile che l'obiettivo di Husserl nel § 124 sia quello di istituire una tale reversibilità, almeno nei termini presentati da Smith e McIntyre. Beninteso, Husserl è

---

<sup>545</sup> Ivi, p. 175.

<sup>546</sup> *Ibid.*

certamente indirizzato, in questo importante paragrafo, a determinare ai rapporti tra la struttura della coscienza, e innanzitutto le effettuazioni intuitive, e la sfera puramente logica dei significati. Ma il chiarimento di questi rapporti passa innanzitutto per la netta distinzione di questi due ambiti, e tale distinzione rimanda inevitabilmente a quella tra *Bedeutung* in senso specificamente logico e *Sinn* in senso generalizzato a tutti gli ambiti della coscienza intenzionale. Volgendoci a tale distinzione affrontiamo anche, criticamente, il principale assunto dell'interpretazione logista, secondo il quale il concetto di noema (e di senso noematico) costituisce una «generalizzazione» del concetto logico di *Bedeutung*. Proprio nel § 124 Husserl chiarisce infatti il senso della *Verallgemeinerung* di cui sopra: il significato dei termini *Bedeutung* e *Bedeuten* non viene «generalizzato» ma, al contrario, «ampliato» (*erweitern*) e «modificato opportunamente» (*zu passend modifieren*) (ID I, 307). E tale modifica conduce anche ad una netta distinzione tra il «significato “logico” o “espressivo”» ed il *Sinn* «nella sua massima ampiezza». Al contrario di quanto avveniva, su un livello diverso, nelle LU, il concetto di *Bedeutung* ed il concetto di *Sinn* non sono dunque più da considerarsi come equivalenti. Non soltanto: Husserl introduce un apposito esempio nel quale separa nettamente la percezione, come processo che «erfordert nicht das mindeste von “Ausdruck”, weder von Ausdruck im Sinne von Wortlaut, noch von dergleichen wie Wortbedeuten», dall'espressione, con la quale siamo in presenza di «eine neue Schicht mit da, einig mit dem rein wahrnehmungsmäßig „Gemeinten als solchem“» (HUA III/1, 286). Il termine *Sinn*, e, nel caso specifico, *noematischer Sinn* si riferisce dunque, *in primo luogo*, a questo «“inteso come tale”» che dunque sta già nella pura percezione. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, questo è uno specifico guadagno teoretico delle analisi del 1908, quando Husserl affermava che «*Selbstgegebenheit schließt Bedeutung ein*». Precisamente in rapporto a quest'ultima formulazione emerge anche la grande portata teoretica del discernimento terminologico di *Bedeutung* e *Sinn* di cui Husserl fa uso nel 1913. Infatti, con la terminologia di *Ideen I* si dovrebbe dire piuttosto: «*Selbstgegebenheit schließt Sinn (noematischen Sinn) ein*». Solamente dunque alla luce dello sviluppo intervenuto a partire dal 1906/07, ed in particolare dei manoscritti di ricerca del 1908, si lascia anche illuminare il vero significato della cosiddetta «generalizzazione» del concetto di significato: non si tratta punto di generalizzare il *Sinn* fregeano (che d'altra parte, già nelle LU, non coincideva affatto con il concetto fenomenologico omonimo, come abbiamo visto nel primo capitolo), ma, al contrario, di relativizzare la comprensione puramente logico-semanticamente del senso.

Ciò risulta ancor più evidente se continuiamo a seguire con attenzione il corso del § 124. Solamente *dopo* aver chiarito la distinzione tra l'«“inteso come tale”» e il significato «“pensato” o enunciato» Husserl afferma che «jedes „Gemeinte als solches“, jede Meinung im noematischen Sinn (und zwar als noematischer Kern) eines beliebigen Aktes ist ausdrückbar durch

“Bedeutungen“»<sup>547</sup>. Di qui anche la rigorosa distinzione tra noema e *Satz*: l’espressione non è l’unica forma possibile del senso, ma «eine merkwürdige Form, die sich allem „Sinne“ (dem noematischen „Kern“) anpassen läßt und ihn in das Reich des „Logos“, des Begrifflichen und damit des „Allgemeinen“ erhebt» (HUA III/1, 286)<sup>548</sup>. L’espressione è dunque una specifica *Leistung* intenzionale che funziona in maniera del tutto peculiare: essa «*si lascia adattare*». Prendere in analisi questa locuzione inusuale significherà cominciare a penetrare il singolare rapporto che intercorre tra la sfera intenzionale generale del *Sinn* e la sfera specificamente logica della *Bedeutung*. Husserl lo fa tenendo presente ancora una volta il parallelismo noetico-noematico:

In noetischer Hinsicht soll unter dem Titel „Ausdrücken“ eine besondere Aktschicht bezeichnet sein, der alle übrigen Akte eigenartig anzupassen und mit der sie merkwürdig zu verschmelzen sind, eben so, daß sich jeder noematische Aktsinn und folglich die in ihm liegende Beziehung auf Gegenständlichkeit im Noematischen des Ausdrückens „begrifflich“ ausprägt. Ein eigentümliches intentionales Medium liegt vor, das seinem Wesen nach die Auszeichnung hat, jede andere Intentionalität nach Form und Inhalt sozusagen widerzuspiegeln, in eigener Farbgebung abzubilden und ihr dabei seine eigene Form der „Begrifflichkeit“ einzubilden. Doch sind diese sich aufdrängenden Reden vom Spiegeln oder Abbilden mit Vorsicht aufzunehmen, da die ihre Anwendung vermittelnde Bildlichkeit leicht irreführen könnte. (HUA III/1, 286)<sup>549</sup>

Dunque, certamente l’espressione riproduce il senso sottostante, dal punto di vista della sua struttura, nella misura in cui “concettualizza” il senso noematico dell’atto, ed in particolare il riferimento oggettuale contenuto in tale senso noematico (vale a dire la X, il “*Träger*”) delle proprietà noematiche sottostanti. E tuttavia ad Husserl preme innanzitutto mettere in guardia dal considerare l’espressione un mero rispecchiamento del senso noematico sottostante. Precisamente tale preoccupazione conferma ulteriormente il significato teorico complessivo del § 124, e la sua importanza per comprendere i successivi sviluppi della fenomenologia in direzione di una logica

---

<sup>547</sup> «Ogni “inteso come tale”, ogni intenzione in senso noematico (e precisamente come nucleo noematico) è esprimibile mediante “significati”» (ID I, 308).

<sup>548</sup> «[...] una forma distintiva che *si lascia adattare* a ogni “senso” (al “nucleo” noematico) e lo innalza al regno del “logos”, del *concettuale* e quindi dell’“*universale*”». (ID I 308)

<sup>549</sup> «Sotto l’aspetto noetico, il termine “esprimere” deve designare un particolare strato di atti al quale vanno adattati, ciascuno alla sua maniera, tutti gli altri atti e col quale essi vanno fusi in maniera caratteristica, e precisamente in modo che ogni senso noematico dell’atto, e quindi il relativo rapporto all’oggettualità presente in questo senso, viene “concettualmente” impresso nel correlato noematico dell’esprimere. Abbiamo un peculiare *medium* intenzionale, che ha per essenza la caratteristica di rispecchiare – per così dire – secondo la forma e il contenuto ogni altra intenzionalità, di raffigurarla in una propria coloritura e di imprimere in essa la propria forma di “concettualità”. Tuttavia, i termini rispecchiare o raffigurare che ci si impongono sono da assumere con cautela, poiché la metaforicità che permette di applicarli potrebbe facilmente fuorviare». (ID I, 308-309)

trascendentale. Ma, a questo punto del suo percorso teoretico, Husserl stesso non sembra essere venuto del tutto in chiaro sulle questioni relative a «wie das „Ausdrücken“ von „Ausgedrücktem“ zu verstehen sei, wie ausdrückliche Erlebnisse zu nicht ausdrücklichen stehen, und was die letzteren im hinzutretenden Ausdrücken erfahren»<sup>550</sup>. Questa esitazione concernente l'espressione in quanto peculiare *Leistung* intenzionale è testimoniata dal fatto che, nel giro di due pagine, Husserl ne descrive l'«operazione noematica» in due modi che appaiono, almeno a prima vista, incompatibili. Egli precisa dapprima che «die Schicht des Ausdruckes ist – das macht ihre Eigentümlichkeit aus – abgesehen davon, daß sie allen anderen Intentionalitäten eben Ausdruck verleiht, nicht produktiv. Oder wenn man will: Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen»<sup>551</sup>. Ciò sembra confermato, almeno per quanto concerne il noema intero e la sua caratterizzazione tetica, dal fatto che «die ausdrückende Schicht kann nicht eine anders qualifizierte positionale oder neutrale Thesis haben als die Ausdruckerfahrende, und in der Deckung finden wir nicht zwei zu scheidende Thesen, sondern nur eine Thesis» (HUA III/1, 287)<sup>552</sup>.

Eppure, soltanto poche righe dopo, Husserl sembra rettificare, asserendo che «dem Bild von einer Schichtung darf nicht zuviel zugemutet werden, der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt und von ihr korrelativ intentionale Funktionen erfährt» (HUA III/1, 287)<sup>553</sup>. Si noti che queste esitazioni non sono altro che un ulteriore tentativo di approfondire la linea problematica fondamentale che ha guidato lo sviluppo dell'indagine husserliana nel decennio precedente: quella della *relazione tra la teoria dell'esperienza e la teoria del significato*. Questo problema ha indubitabilmente ricevuto, nel frattempo, tramite la rigorizzazione terminologica e descrittivo-concettuale di *Ideen I*, una nuova e più precisa formulazione. A dispetto delle questioni irrisolte appena citate, infatti, Husserl, grazie alla distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung*, tra «sottostrato» e «strato dell'espressione», perviene

---

<sup>550</sup> «[...] come debba essere inteso l'“esprimere” di un “espresso”, al rapporto tra i vissuti espressivi e quelli non espressivi e che cosa subiscono questi ultimi al sopraggiungere dell'espressione». (ID I, 309)

<sup>551</sup> «prescindendo dal fatto che conferisce appunto l'espressione a tutti gli altri elementi intenzionali, lo strato dell'espressione è – e questo costituisce la sua peculiarità – improduttivo. O, se si vuole: *la sua produttività, la sua operazione noematica, si esaurisce nell'esprimere e nella forma del concettuale* che viene introdotta dall'espressione». (ID I, 309-310)

<sup>552</sup> «*lo strato espressivo non può avere una tesi posizionale o neutrale qualificata in maniera diversa da quella dello strato che subisce l'espressione*, e nella coincidenza dei due strati non troviamo due tesi da distinguere, ma *soltanto un'unica tesi*». (ID I, 310)

<sup>553</sup> «alla metafora della stratificazione non si può domandare troppo; l'espressione non è qualcosa come una vernice distesa sull'espresso o come un vestito infilato sopra di esso; essa è una messa in forma [*Formung*] spirituale che esercita nuove funzioni intenzionali sul sottostrato intenzionale ed è correlativamente soggetta alle funzioni intenzionali del sottostrato». (ID I, 310)

all'affermazione di una reciproca irriducibilità dei due strati, e ciò da due punti di vista differenti. *Dal punto di vista dell'evidenza logica*, lo strato dell'espressione è *irriducibile* ai suoi sottostrati, nella misura in cui alla *distinzione logica* non è indispensabile il carattere di distinzione dei vissuti non-espressivi che tramite essa giungono a formalizzazione. *Dal punto di vista dell'evidenza fenomenologica*, tuttavia, sono i sottostrati a non essere mai interamente riducibili ad espressione, nella misura in cui «Im Sinne der zum Wesen des Ausdrückens gehörigen Allgemeinheit liegt es, daß nie alle Besonderungen des Ausgedrückten sich im Ausdruck reflektieren können»<sup>554</sup>. Alla luce della distinzione tra questi due punti di vista, dunque, va intesa l'affermazione di cui sopra, secondo la quale «die Schicht des Bedeutens ist nicht, und prinzipiell nicht, eine Art Reduplikation der Unterschicht» (HUA III/1, 291).

Ora, tornando alla critica dell'interpretazione di Smith e McIntyre che ha motivato questo *excursus*, sembra possibile valutare il metodo della «semantic ascent» proposto dagli autori. Esso certamente sfrutta una possibilità intrinseca offerta dalla trattazione husserliana, ma al contempo sottovaluta l'importanza teoretica della reciproca irriducibilità tra strati espressivi e sottostrati intuitivi or ora esposta, importanza che emerge soprattutto in rapporto agli sviluppi successivi della fenomenologia. Certamente infatti, dal punto di vista dell'evidenza puramente logica, non è necessario portare a chiarezza tutti gli elementi non espressivi che sono intrinseci al senso noematico – e «gilt das», scrive Husserl, «für alle angewandt-logischen “analytischen” Erkenntnisse» (HUA III/1, 290) –, ma, dal punto di vista specificamente fenomenologico, precisamente questa circostanza previene anche la possibilità di istituire una completa reversibilità tra la dimensione logico espressiva e la sottostante sfera del pre-espressivo, dal momento che «tutta una serie di sfumature di quest'ultimo non passano nel significare espressivo». Possiamo allora ipotizzare, sulla base degli indizi testuali sin qui raccolti, che *il significato espresso sia solo parzialmente e metaforicamente un rispecchiamento del senso noematico sottostante, precisamente nella misura in cui il tipo di relazioni che governa la struttura del senso noematico riempito non è riducibile in toto alla forma concettuale, al tipo di relazione proprio, per essenza, della formulazione logica.*

Comprendere questa affermazione, e la sua portata critica nei confronti dell'interpretazione logista, rimanda, a sua volta, alla necessità di un duplice chiarimento concernente, da una parte, il ruolo della riduzione all'interno di questa lettura, dall'altra, il rapporto tra X e predicati noematici. Come abbiamo visto, entrambi questi aspetti restavano fuori dalla trattazione di Føllesdal, e, possiamo ipotizzare, per ragioni tutt'altro che casuali. Al contrario dell'allievo di Quine, Smith e McIntyre prendono in considerazione questi due temi. Per quanto concerne la

---

<sup>554</sup> «[...] nel senso della generalità inerente all'espressione è *implicato* che tutte le particolarità dell'elemento espresso non possano mai riflettersi nell'espressione». (ID I, 312; tr. mod.; c.n.)

riduzione, gli autori tendono a limitarne l'importanza all'interno del loro quadro interpretativo. Sebbene infatti essi riconoscano che l'*epoché* «is an heuristic method whose purpose is to acquaint us with noemata», precisano anche che «the method is neither comprehensible nor effective without an understanding of the nature and the role of the entities we are to seek by means of its use»<sup>555</sup>. Pur se questa affermazione appare, almeno in linea di principio, corretta e coerente con quanto abbiamo esposto nei capitoli precedenti a proposito della stretta relazione intercorrente tra l'introduzione del metodo riduttivo e l'introduzione dell'oggetto-in-quanto-tale nel campo della descrizione fenomenologica, nondimeno essa assume, all'interno del contesto interpretativo logicista, un significato alquanto fuorviante. Smith e McIntyre concludono infatti il loro articolo asserendo che «the epoché is not a special way of considering the object of an act, but rather as a transformation or transition from any given act to a second act considering the noema of the first act» e da ciò deducono che «insofar as phenomenology, by means of epoché, attends to noemata rather than to their objects, it is not concerned with the *de facto* existence or non-existence of their objects»<sup>556</sup>. Dallo studio che abbiamo dedicato all'evoluzione del concetto di senso come oggetto-in-quanto-tale, che ha evidenziato il ruolo decisivo del problema del *Triftigkeitsanspruch* per l'introduzione del metodo della riduzione fenomenologica, risulta evidente che questa conclusione è del tutto inadeguata a rendere conto del vero significato tanto del metodo riduttivo quanto del concetto di noema. Essa si attesta, com'era lecito aspettarsi, su una posizione ancora essenzialmente verificazionista, vale a dire precisamente la posizione che Husserl intese superare tramite l'introduzione dell'oggetto-in-quanto-tale e di un corrispettivo metodo di riduzione all'immanenza intenzionale. Al contrario, il problema del noema e in particolare quello concernente la struttura del nucleo noematico, sta in strettissima continuità con il tema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit* e sta anzi a condizione del chiarimento della *Rechtfertigung* dell'essente in sé. Il metodo logicista della «semantic ascent» sembra dunque orientato a rendere quasi superfluo, e, in ogni caso, accessorio il momento riduttivo, nella misura in cui procede sin dall'inizio stabilendo una surrettizia identificazione tra il senso noematico e la *Bedeutung* logico-semantica.

Occorrerà allora approfondire criticamente questa identificazione, tenendo presente gli indizi testuali raccolti dal § 124 di *Ideen I* (oltre che dal percorso sin qui svolto) che ci hanno spinto a ritenere, lo ribadiamo, che *il tipo di relazioni che governa la struttura del senso noematico non è riducibile in toto alla forma concettuale, al tipo di relazione proprio, per essenza, della formulazione logico-espressiva*. È chiaro, d'altra parte, che la conferma della nostra

---

<sup>555</sup> Ivi, p. 171.

<sup>556</sup> Ivi, p. 182.

tesi dipende, ancora una volta, dal chiarimento della relazione intranucleare tra pura X e predicati noematici.

Smith e McIntyre, diversamente da Føllesdal danno rilevanza alla distinzione tra la pura X e i predicati noematici, distinguendo, all'interno del senso noematico, tra l'elemento che specifica «*which object is given*» e le determinazioni che specificano «*which properties this object is given as having*». Per quanto riguarda il primo, il “*Träger*”, gli autori riprendono le formulazioni husserliane del § 131: «there must [...] occur in the *Sinn* a meaning component that renders the properties so described to be properties of something. This component of a noematic *Sinn* Husserl calls the *determinable X* in the *Sinn*», esso, continuano è «an intensional entity» che rende possibile stabilire «whether this *Sinn* is related to numerically the same object as in another *Sinn*». Per questo, concludono, le X noematiche «play an important role in *individuating* the objects we experience»<sup>557</sup>. Subito dopo però essi sono costretti a riconoscere che, più che risolvere «the problem of individuation», l'introduzione della distinzione tra X e predicati noematici lo ripropone in maniera nuova e più pressante: «what properties of an object count, and how much do they count, to individuate it, to make whichever object it is other than another? In particular, is there a function that assigns to a set of properties exactly one object (and correlatively, to the set of predicate-meanings in a *Sinn* exactly one X)?» E, inoltre, «is this entity, the X in a *Sinn*, expressible? And if so, by what form of linguistic expression?»<sup>558</sup>

Tutte queste difficoltà dipendono, d'altra parte, dal fatto che «the exact relation between an X in a *Sinn* and the predicate-meanings in the *Sinn* is not set by Husserl»<sup>559</sup>. Ciò tuttavia è solo parzialmente vero, poiché come abbiamo visto in precedenza, al momento di rendere conto di questa relazione (§ 131), Husserl specificava che il rapporto tra il “*Träger*” e le sue determinazioni noematiche *non può essere assimilato all'unità logica del soggetto e dei suoi predicati nel contesto del giudizio*, il che equivale a dire, in termini più generali, che le due componenti non possono essere trattate direttamente come significati all'interno di una proposizione, o, più precisamente, che la loro relazione non è una relazione tra singole entità puramente intensionali all'interno di un'entità intensionale complessa. Possiamo quindi dire, riallacciandoci ai risultati dell'analisi del § 124, che la tesi di una diretta identificazione tra il senso noematico e la *Bedeutung* proposizionale fraintende l'intento delle descrizioni husserliane, che procedono esattamente nella direzione opposta, orientata a distinguere il tipo di relazione che intercorre tra significati logici da quella che s'impone, a livello del vissuto intenzionale, tra i predicati noematici ed il loro «punto centrale di unità». In ragione di questa distinzione, sembra legittimo asserire che

---

<sup>557</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> *Ibid.*

la «determinabile X» può essere isolata dalle determinazioni-predicati noematici che ineriscono ad essa solo astrattamente e a fini puramente descrittivi, pena la ricaduta in una *veduta puramente logico-formale della struttura del riferimento oggettuale* che, come abbiamo visto, risulta, al contempo, infondata alla luce del testo di *Ideen I* e incoerente con lo sviluppo complessivo dell'indagine fenomenologica. Per specificare quest'ultimo aspetto, sarà utile ricordare che, già nel contesto della *Bedeutungslehre* del 1908, a proposito di quel «significato ontico-fenomenologico» che costituisce uno dei prototipi del concetto di noema, Husserl aveva asserito l'inseparabilità del riferimento oggettuale dalla *symploké* categoriale (inteso, quest'ultimo aggettivo, in senso massimamente ampio). La più chiara distinzione qui operata tra le sfera dell'espressione e la sfera del vissuto in generale, con particolare attenzione alla dimensione intuitiva, non deve ingannare sul fatto che ci troviamo qui di fronte alla medesima problematica: i predicati noematici *non* sono predicati nel senso della logica formale e il “*Träger*” *non* è un soggetto nel senso del soggetto di un giudizio perché l'obiettivo di Husserl è precisamente chiarire la possibilità radicale della relazione tra i due, la cui origine non si esibisce a livello predicativo. L'intrinsecità di questa relazione deve trovare il suo fondamento in una inseparabilità più originaria tra il *Was* ed il *Wie*. Inseparabilità che, come abbiamo visto, è la cifra stessa della comprensione fenomenologica del *drittes Reich*, del regno del senso. Precisamente intorno a questa inscindibilità verte l'altra linea interpretativa riferita al problema del noema, quella cosiddetta “percettivista”.

4.5.2) *L'interpretazione “percettivista”*, come quella “logista” d'altra parte, conferisce un'importanza decisiva al concetto di noema, prendendo le mosse da questo concetto per definire l'intenzionalità stessa. Rispetto alla scuola interpretativa di stampo analitico, tuttavia, essa ha il merito, in particolare per quanto riguarda i lavori di quello che può essere considerato il suo iniziatore, Aaron Gurwitsch, di contestualizzare la dottrina del noema all'interno della storia della filosofia moderna e della psicologia, tracciando un percorso che da Descartes arriva a William James, passando per l'empirismo di Berkeley e di Hume<sup>560</sup>. In particolare il concetto di noema, secondo Gurwitsch, è comprensibile solamente come soluzione del problema della «identity of consciousness» nel contesto della teoria fenomenologica dell'intenzionalità: «the theory of intentionality must be based upon the notion of the “something” that we take as identical and whose identity we may disclose and make explicit by the appropriate considerations»<sup>561</sup>.

---

<sup>560</sup> A. GURWITSCH, «Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., pp. 137-160 (originariamente apparso in E.N. Lee-M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, John Hopkins University Press, Baltimora 1967, pp. 25-57).

<sup>561</sup> Ivi, p. 149.



L'interpretazione percettivista intende dunque immediatamente il problema del noema alla luce dei rapporti molteplicità/unità, che, coerentemente con quanto abbiamo mostrato nel corso della nostra esposizione, emergono, da un lato, dalla *Vergleichung* tra atti espressivi e significato, dall'altro, alla luce del fenomeno della «sinonimia cognitiva», quella peculiare variazione che la rivela la «differenza tautologica» tra significati verbali riferiti allo stesso oggetto. Avremo dunque *due* molteplicità: «multiplicity of acts through all of which the same meaning is apprehended» e «multiplicity of meanings, of “object as intended”, all referring to one and the same “object which is intended”». Gurwitsch è particolarmente interessato alla seconda *Vergleichung*, che segnala l'irriducibilità del significato all'oggetto: «from the fact that a plurality of meanings can refer to the same object, it follows that none of the meaning coincides with the object»<sup>562</sup>. Alla luce di questa irriducibilità perveniamo ad isolare il *drittes Reich*, nel quale «we are confronted with entities of a special kind – aspatial, atemporal, acausal hence unreal or ideal» le quali non soltanto «have a specific nature of their own» ma tra le quali vi sono «relations of particular sort, the like of which is nowhere else encountered»<sup>563</sup>.

Accanto, tuttavia, a questa dimensione puramente espressiva del significato, l'autore ne introduce immediatamente una seconda, quella del *Wahrnehmungssinn*, definito anche come «*das Wahrgenommene als solches*», il quale sta in relazione ai singoli atti percettivi nello stesso modo in cui il significato espresso si rapporta ai singoli atti di espressione, cosicché «one may generalize the term “meaning” so as to use it beyond the domain of symbolic expressions and speak of perceptual meaning»<sup>564</sup>. Solamente a questo punto, e specificamente in relazione a questa seconda dimensione del senso Gurwitsch parla di «noema», definendolo come «the object as meant and intended in any mode whatsoever» che include, dunque, «the mode of perceptual experience»; già alla luce di questo occorrerà allora tenere distinto, dal punto di vista della definizione, «the object as it is intended» da «the object *which* is intended», nella misura in cui «a multiplicity of perceptual noemata are related to the same thing [=the object *which* is perceived] as, in the previous example, a multiplicity of meanings were seen to refer to the same object»<sup>565</sup>.

Come è già possibile intuire dalle critiche che abbiamo rivolto in precedenza all'impostazione “logista”, l'interpretazione di Gurwitsch risulta, almeno in prima battuta, maggiormente rispettosa della coerenza del percorso husserliano. In particolare, essa ha il vantaggio di rendere conto della stretta relazione intercorrente tra la dottrina del noema e del senso noematico e una comprensione radicale del problema del *Triftigkeitsanspruch*, nella misura in cui appare in grado di oltrepassare una prospettiva meramente verificazionista sulla teoria del

---

<sup>562</sup> Ivi, p. 151.

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> Ivi, p. 152.

<sup>565</sup> *Ibid.*

riempimento. Gurwitsch comprende infatti che la distinzione tra nucleo noematico e caratteri noematici, basata sul fatto essenziale per il quale «two or even more noemata, their difference notwithstanding, may have a certain stratum in common»<sup>566</sup> ha la funzione decisiva di rendere conto della possibilità di verifica di una esperienza non-percettiva per mezzo di una esperienza percettiva, ma, soprattutto, comprende che tale verifica può essere *effettiva* solamente se intendiamo il nucleo noematico come *Wahrnehmungssinn*, o come senso fuso con una ineliminabile componente *intuitiva*.

Questo aspetto dell'interpretazione di Gurwitsch è stato valorizzato in particolare da Hubert Dreyfus, che ha definito «cruciale» il contributo del filosofo lituano alla comprensione del concetto di noema, contrapponendola alla linea interpretativa proposta da Føllesdal<sup>567</sup>. Mentre quest'ultimo definisce il noema come un *concetto*, Gurwitsch lo definisce come un *percepto*. A differenza dell'interpretazione logista, dunque, la lettura di Gurwitsch tiene conto del fatto che, per poter affrontare il problema della *Erfüllung*, Husserl deve operare un ampliamento che trasforma in maniera radicale la trattazione puramente espressiva dell'intenzionalità contenuta nella I. LU. Come abbiamo già visto, tuttavia, Husserl non perviene, nelle LU, al superamento della comprensione puramente linguistica dell'intenzionalità, e da ciò dipende anche il carattere insoddisfacente della teoria del riempimento della VI. LU, che si arresta su posizioni verificazioniste:

Now, the intuitive component of the perceptual act itself has turned out to have an intentional content or signifying component. Thus a regress develops in which sense coincides with sense indefinitely. At each stage we arrive at a fulfilling meaning for an intending meaning, but at no stage does the fulfilling meaning imply a sensuous filling. How are we to end this regress of meaning superimposed on meaning and account for our knowledge of the world?<sup>568</sup>

Abbiamo già affrontato questo aspetto come uno dei principali punti problematici delle LU del 1901, nonché uno dei motori dello sviluppo interno della fenomenologia di Husserl, la cui necessità interna viene così riassunta da Dreyfus: «we must introduce an incarnate meaning, a meaning which is not abstractable from the intuitive content it which informs»<sup>569</sup>. Questo «significato incarnato» non è altro che *Anschauungssinn*, vale a dire «an entirely new sort of sense whose existence would be essentially inseparable from the intuitive content of the object whose sense it was»<sup>570</sup>. Come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, precisamente questa

---

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> H. DREYFUS, «The Perceptual Noema. Gurwitsch's Crucial Contribution», cit., pp. 188-218.

<sup>568</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>569</sup> *Ibid.*

<sup>570</sup> *Ivi*, p. 196.

inseparabilità della componente intuitiva e della componente ideale, costituisce al contempo l'originalità e la difficoltà principale del concetto fenomenologico di *Sinn*.

A questo punto della trattazione tuttavia, Dreyfus si avvolge in alcune confusioni e imprecisioni che dipendono da una insufficiente elaborazione del percorso teorico di Husserl. Prendere in esame questi errori sarà utile perché permette anche di mettere in luce i limiti intrinseci alla stessa interpretazione "percettivista" che Gurwitsch e Dreyfus sostengono. Secondo Dreyfus, Husserl perviene sì alla consapevolezza della necessità di risolvere il problema del riempimento tramite un concetto di senso che contenga una componente *intrinsecamente* intuitiva, ma non raggiunge mai tale concetto. Il contributo «cruciale» di Gurwitsch e della sua lettura sarebbe dunque, per Dreyfus, quello di andare oltre Husserl, elaborando una dottrina del «noema percettivo» alla quale Husserl non arrivò mai e ciò non per ragioni accessorie, ma concernenti piuttosto la struttura teorica della stessa fenomenologia husserliana. Le argomentazioni di Dreyfus a questo proposito appaiono però segnate da presupposti interpretativi erronei.

In primo luogo, egli dà per scontato che la concezione husserliana del senso sia una concezione *toto coelo* fregeana, allorché asserisce che «Husserl has no way of generalizing his Fregean conception of a non-spatial, non-temporal, universal abstract sense to cover a *concrete* "form" which is *inseparable* from the sensuous content it organizes»<sup>571</sup>. Così facendo, egli riafferma implicitamente la correttezza del presupposto su cui si basa l'interpretazione di Føllesdal, interpretazione che invece, come abbiamo già visto nel primo capitolo e nella discussione critica del paragrafo precedente, risulta alquanto fuorviante. In secondo luogo, per Dreyfus il concetto stesso di riflessione fenomenologica, risulterebbe del tutto incompatibile con il riconoscimento di una componente intuitiva inscindibile da esso. Anche in questo caso, la prospettiva di Dreyfus appare sviata dal riferimento a Frege. In particolare, egli definisce la riflessione orientata al senso in termini ripresi dalle LU, come «widernatürlich»<sup>572</sup>, in netta

---

<sup>571</sup> *Ibid.*

<sup>572</sup> Cfr. LU, 10: «Die wesentliche Schwierigkeit liegt in der widernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung, die in der phänomenologischen Analyse gefordert wird. Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinander gebauten Acte aufzugehen und somit ihren Gegenständen ausschließlich zugewendet zu sein, sollen wir vielmehr „reflectiren“, d. h. diese Acte selbst zu Gegenständen machen. Während Gegenstände angeschaut, gedacht, miteinander in Beziehung gesetzt, unter den idealen Gesichtspunkten eines Gesetzes betrachtet sind u. dgl., sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten und auf das, als was sie in der Intention jener Acte erscheinen oder gelten, sondern im Gegentheil auf eben jene Acte, die bislang gar nicht gegenständlich waren; und diese Acte sollen wir nun in neuen Anschauungs- und Denkacten betrachten, sie analysiren, beschreiben, zu Gegenständen eines vergleichenden und untücheidenden Denkens machen». Si noti in particolare (cfr. HUA XIX/1, 13) che qui agisce, come avviene spesso, una pesante riscrittura: il testo non fa cenno, nella versione originale del 1901 qui riportata, ad una riflessione riferita al tenore di senso (*Sinnesgehalt*) dell'oggetto. Nel 1901, la riflessione è *riflessione sugli atti*, e ciò per ragioni che abbiamo già affrontato nel capitolo primo. La riflessione rivolta al senso, la *Besinnung* che coglie il senso come oggetto di uno

opposizione all'atteggiamento orientato all'oggetto nella percezione ordinaria. In questo senso, Dreyfus concorda pienamente, per quanto concerne l'interpretazione della riflessione fenomenologica sul senso, con la tesi 10 di Føllesdal, secondo la quale il noema è dato solo in un atto di riflessione astratta volto altrove rispetto all'oggetto della percezione. Ora, come abbiamo mostrato sulla scorta del manoscritto *Noema und Sinn VI*. del 1908, è fuori di dubbio che Husserl opponga l'atteggiamento naturale, l'atteggiamento della percezione ordinaria rivolto all'oggetto alla *Besinnung* come riflessione in atteggiamento fenomenologico rivolto al senso. Ma da questo non è affatto lecito concludere, come fa Dreyfus, che «since the whole conception of phenomenological reflection is based on the claim that one can isolate the intentional correlate, he must necessarily fail to account for the interpretation of sense and sensuous presentation»<sup>573</sup>. Ammesso e non concesso che tale affermazione possa essere valida per quanto concerne le LU, in ogni caso, come abbiamo mostrato, si verifica a partire dal 1904/05 una radicale ristrutturazione dell'idea stessa della datità fenomenologica, della «*direkte Selbstgegebenheit*», che coinvolge tanto il concetto di percezione interna quanto il concetto fenomenologico di riflessione. Il fatto che la riflessione rivolta al senso, la *Besinnung*, sia un atteggiamento contrapposto a quello naturale della percezione ordinaria, in altre parole, non significa affatto che l'oggetto della *Besinnung* non possa per principio contenere una componente intuitiva. Se allarghiamo lo spettro prendendo le mosse da quest'ultima imprecisione nella lettura di Dreyfus – e ciò costituisce il nostro terzo punto – perveniamo poi ad una considerazione critica di carattere più generale che rivela tutti i limiti della posizione “percettivista”. Il fatto che il senso emerga da una riflessione che diverge dall'atteggiamento percettivo ordinario non significa affatto che, nel contesto della fenomenologia di Husserl, sia impossibile pensare l'inseparabilità della componente ideale e della componente intuitiva. Al contrario, come abbiamo visto, è precisamente il problema di descrivere e concettualizzare questa compresenza a guidare l'intera speculazione husserliana. Al di fuori di tale problematizzazione, è assolutamente impossibile comprendere il concetto di noema.

Di fatto l'interpretazione di Dreyfus si fonda su una profonda confusione tra il concetto fenomenologico di percezione (*Wahrnehmung*) e il concetto fenomenologico di intuizione (*Anschauung*, talvolta anche *Intuition*). Il percettivo e l'intuitivo non coincidono affatto, al contrario: il “percepito-in-quanto-tale” è soltanto uno dei modi possibili dell’“intuito-quanto-tale”, cosicché definire il noema come l’«oggetto stesso della percezione, solo attenzionato in maniera speciale» è quanto meno limitativo. A questo livello infatti la percezione non spiega nulla, essa è piuttosto ciò che deve essere spiegato, e la spiegazione fenomenologica passa

---

specifico *Sehen*, è un metodo che viene formulato solo a partire dal 1906/07. È dunque completamente fuori luogo riferire questo passaggio al problema del coglimento riflessivo del noema.

<sup>573</sup> H. DREYFUS, «The Perceptual Noema. Gurwitsch's Crucial Contribution», cit., p. 197.

precisamente per il riconoscimento di un *nucleo fondamentale di senso in comune tra le differenti modalità intuitive*, le quali, per quanto riguarda la comprensione della struttura del noema, vengono trattate come altrettante modalità, come varianti in una *Vergleichung*. A che cosa si riferiranno queste “varianti”, o, meglio ancora, di che cosa saranno “varianti”? Dell’*Erscheinung*, intesa in senso noematico, come *Erscheinendes als solches*. D’altra parte, lo stesso Dreyfus riconosce il fatto che Husserl, in *Ideen I*, introduce effettivamente il concetto di *Erscheinung*: «[Husserl] introduces the needed *Anschauungssinn*, “the meaning in its intentional fullness” and he equates this notion with the “very important concept of appearance [*Erscheinung*]”<sup>574</sup>; tuttavia, basandosi sul fatto che Husserl non approfondisca questo concetto nel seguito del testo e sollevi, nelle sue annotazioni alla copia personale alcune perplessità intorno alla formulazione di esso, Dreyfus conclude che «it seems that Husserl saw the need in a phenomenology of perception for an *Anschaaungssinn*, an intuitive sense; but he also saw that, according to his fundamental assumption that sense can be separated form filling in every act, he could not allow such a notion»<sup>575</sup>.

Se ora prendiamo in analisi i due passaggi di Dreyfus appena citati, possiamo riscontrare almeno due errori decisivi. Cominciando dal secondo: in esso è evidente la confusione tra *Wahrnehmungssinn* e *Anschauungssinn*. Come di consueto, le confusioni terminologiche nascondono errori concettuali: il chiarimento di una «fenomenologia della percezione», come abbiamo mostrato a proposito del corso del 1904/05, implica necessariamente l’introduzione del concetto di *Anschauungssinn*, ma questo concetto è ottenuto descrittivamente “uscendo” dall’ambito ristretto della percezione, tramite il confronto, cioè, con le altre modalità intuitive fondamentali, l’*Erinnerung* e la *Phantasie*. Questo approccio “comparativo” alle *Leistungen* intenzionali-intuitive (che è già quello del corso del 1904/05) implica, lungi dall’escludere, la separabilità a fini descrittivi di un nucleo di senso intuitivo, come elemento comune a queste differenti modalità. In altre parole, non si dà, nel contesto delle *Leistungen* intuitive, alcuna effettiva “separazione” del senso dal riempimento, ma si riscontra una relativa indifferenza del senso alle differenti modalità di riempimento, ed è da questo punto di vista che si parla della possibilità, in ogni atto, di *distinguere* il senso dal riempimento corrispondente. Per quanto concerne il primo testo citato, invece, esso contiene una grave imprecisione a livello testuale, la quale tuttavia si ricollega al problema generale dell’impostazione dreyfusiana or ora esposto. È vero infatti che in *Ideen I* Husserl accenna solamente al concetto di *Erscheinung*, ma è falso che egli, nelle sue note a margine della copia personale, metta in dubbio la sostenibilità di tale concetto.

---

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> *Ivi*, p. 198.

L'equivoco nasce dal fatto che Dreyfus, citando, confonde due punti diversi del testo: il primo si trova alla fine del § 132, intitolato *Der Kern als Sinne im modus seiner Fülle* (HUA III/1, 304-305), il secondo si trova nel § 133, intitolato *Der noematische Satz. Thetische und synthetische Sätze. Sätze im Gebiete der Vorstellungen* (HUA III/1, 305-306). La prima frase citata da Dreyfus (dal § 132) suona, ripresa per intero: «als vollen Kern werden wir danach eben die volle Konkretion des betreffenden noematischen Bestandstückes rechnen, also den Sinn im Modus seiner Fülle» (HUA III/1, 305)<sup>576</sup>. Nella copia D,<sup>577</sup> Husserl osserva a margine: «Dieser Begriff, so gefaßt, ist nicht haltbar» (HUA III/2, 514). La seconda frase (§ 133), quella contenente specificamente il termine «Erscheinung», dice invece: «Nehmen wir diesen Sinn voll, mit seiner anschaulichen Fülle, so ergibt sich ein bestimmter und sehr wichtiger Begriff von Erscheinung» (HUA III/1, 306). A margine di questa frase troviamo, nella copia D, una variante terminologica per «Erscheinung», cioè «Apparenz». Nella copia A<sup>578</sup>, invece, la seguente annotazione: «ein Begriff von Erscheinungin Beziehung auf „Sinn“. Hierher gehört wohl: die erscheinende Seite als „Erschei<nung“> der betreffenden Merkmale des Ge<genstands> und dem entsprechend der Ge<genstand> ganz und gar als der, der da in der Seite und im Obrigen uns erscheint» (HUA III/2, 514)<sup>579</sup>. Non vi è dunque alcun dubbio da parte di Husserl né sulla possibilità né sulla necessità di integrare la componente dell'*Erscheinung*, al contrario: l'annotazione segnala la necessità di approfondire questo aspetto. L'insostenibilità lamentata da Husserl si riferisce invece alle formulazioni del § 132, senza tuttavia mai mettere in dubbio il fatto che si dia un «pieno noema». A conferma di ciò basti citare le annotazioni a margine di *tutto* il § 132, che recitano, nella copia D, «das wird nicht so bleiben können» e, nella copia A, «sehr unvollkommen! Beilage!» (Hua III/2, 514).

Questo rimando al testo integrativo, e precisamente alla *Beilage* contrassegnata dai curatori con il numero 67 e intitolata da Husserl *Die noematischen Korrelate der Empfindungsdaten (hyletischen) in der Noesis*, datata intorno al 1915, non lascia spazio a dubbi per quanto concerne il fatto che nel «senso oggettuale» stesso, nel senso in quanto riempito, troviamo sempre differenti

---

<sup>576</sup> «Come *pieno nucleo* intenderemo di conseguenza la piena concretezza della rispettiva parte noematica, ossia il *senso nel modo della sua pienezza*» (ID I, 328).

<sup>577</sup> Si tratta di una copia della seconda edizione (1922) nella quale Husserl inserì, nel corso del 1929, numerose annotazioni a margine, spinto dal progetto di una traduzione inglese proposto da W.R. Boyce Gibson (cfr. K. SCHUHMAN, *Vorbemerkung des Herausgebers*, in HUA III/2, 477-478; V. COSTA, «Sulla storia editoriale di *Idee* e sui criteri di questa edizione», in ID I, LIII-LVII).

<sup>578</sup> Si tratta di una copia dello *Jahrbuch* corredata di numerose annotazioni a margine, dalla apparizione di *Ideen I* fino al 1929. La maggior parte di tali annotazioni, così la maggior parte dei fogli integrativi che conteneva questa copia, sono databili tra il 1913 ed il 1915, dunque nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione (cfr. *ibid.*).

<sup>579</sup> «Un concetto di manifestazione in riferimento al “senso”. Vi rientra certamente il lato che si manifesta in quanto “manifestazione” delle note caratteristiche in questione dell’oggetto e, corrispondentemente, l’oggetto interamente e precisamente come si manifesta in questo lato, e negli altri» (ID I, 330 n.).

*Erscheinungsweise*, parallele o corrispondenti alle variazioni iletiche che si danno sul piano noetico:

Die hyletischen Daten selbst gehören nie zum noematischen Gehalt. Aber jedem Wechsel der fungierenden hyletischen Daten entspricht vermöge der noetischen Funktionen auch ein Wechsel im Noema. Und wo an und für sich betrachtet ein hyletisches Moment in der Noese wechseln kann, ohne daß ein dadurch speziell konstituiertes gegenständliches Moment wechselt, da ist dieses doch in einem anderen Modus noematisch charakterisiert. Aber diese geänderte noematische Charakteristik besagt dann zugleich, daß auch eine Änderung in dem übrigen gegenständlichen Sinn statthat (wie Orientierung und dgl.). (HUA III/2, 617)<sup>580</sup>

Husserl parla dunque di *Erscheinungsweise* e di *Perspektive* come corrispettivi noematici delle datità iletiche e delinea la possibilità di descrivere un *versante puramente noematico dell'apparire*, in un sistema interconnesso di «Apparenzen» o «“Erscheinungen”», dove le virgolette stanno appunto ad indicare, come sempre, il carattere “oggettivo” di queste componenti intuitive del «senso oggettuale». Ancora una volta, come suggerisce anche l'ipotizzata identificazione di queste manifestazioni noematiche con l'*Orientierung*, dobbiamo retrodatare la fonte di queste osservazioni al manoscritto *Noema und Sinn VI*. Dell'autunno 1908, dove già compariva l'*Erscheinung* come senso riempito, fuso con le componenti intuitive. Al di là di queste doverose precisazioni testuali, è lo sviluppo complessivo della fenomenologia di Husserl, ed in particolare la stretta connessione tra l'inclusione del senso come oggetto-in-quanto-tale nella sfera dell'immanenza fenomenologica e l'emergere di una concezione trascendentale dell'*Erscheinung* a spingerci a dubitare della lettura di Dreyfus. Se allarghiamo ulteriormente lo sguardo, tale interpretazione sembra infatti implicare un radicale fraintendimento dell'idealismo fenomenologico-trascendentale di Husserl.

L'obiettivo di Dreyfus nel sottolineare i presunti limiti della fenomenologia di Husserl nel rendere conto della dimensione intuitiva del senso è quello di valorizzare, per contrasto, il superamento operato da Gurwitsch. Dal punto di vista della prospettiva complessiva sull'evoluzione storica della fenomenologia, il merito di Gurwitsch sarebbe allora quello di aver

---

<sup>580</sup> «[...] i dati hyletici stessi non rientrano mai nello statuto noematico. Ma a ogni cambiamento dei dati iletici corrisponde, in virtù delle funzioni noetiche, anche un cambiamento nel noema. E là dove, considerato in sé e per sé, un momento hyletico nella noesi può cambiare senza che cambi un momento oggettuale così specialmente costituito, quest'ultimo è *nondimeno* noematicamente caratterizzato in un modo diverso. Ma questa mutata caratterizzazione noematica indica quindi, nello stesso tempo, che ha luogo anche un cambiamento nel rimanente senso oggettuale» (ID I, 411; tr. mod.). Si noti, per inciso, come questo frammento confuti anche in maniera incontrovertibile le posizioni logiste, ed in particolare la versione di Føllesdal, fondate su una reciproca esteriorità tra la componente intenzionale-vissuta e l'elemento intenzionale astratto.

superato la fenomenologia trascendentale in direzione di una «fenomenologia esistenziale». Secondo Dreyfus infatti la svolta trascendentale annunciata in *Ideen I* non significherebbe altro che il riconoscimento da parte di Husserl di un fallimento, l'ammissione dell'impossibilità di rendere conto, dell'attualità della percezione intesa come «bodily interaction with the object in perceiving it»<sup>581</sup>. Gurwitsch riuscirebbe invece a rendere conto di questa dimensione grazie alla identificazione di noema percettivo ed *Erscheinung*, che romperebbe con i limiti della fenomenologia di Husserl, il quale «non dice mai che il noema percettivo sia presentato in maniera percettiva»<sup>582</sup>. Noi riteniamo invece che Husserl avesse buone ragioni per non dirlo, ed esse traspiaiono, d'altra parte, dallo stesso resoconto che Dreyfus fa della posizione di Gurwitsch, che si avvolge proprio laddove pensa di fare chiarezza in alcuni controsensi che sarebbero risultati inaccettabili per il fondatore della fenomenologia. Dreyfus domanda ad esempio: «why [Husserl] use[s] “the perceived as such” to denote precisely that element in perception which is not perceptually presented?»<sup>583</sup>. L'uso che Husserl fa della locuzione *als-solches* è infatti contro-intuitivo rispetto al linguaggio ordinario, e rischia di ingenerare confusioni. Gurwitsch libererebbe tale aspetto dalle confusioni, riconducendo l'espressione al suo uso normale. Ma è chiaro dalle nostre analisi del capitolo terzo, e anche dalla *Beilage* appena citata, che l'*als-solches* husserliano intende esprimere una dimensione intuitiva che è tuttavia irriducibile al percepire ordinario, una sfera trascendentale della manifestazione che diverge dal *Wirklichkeitszusammenhang* ed è tuttavia costitutivo rispetto ad esso. Nel momento invece in cui Gurwitsch identifica il noema percettivo con l'*Erscheinung*, egli sta operando un cortocircuito fatale tra le due dimensioni. Questo cortocircuito si riflette a sua volta sulla comprensione della struttura noetico-noematica della coscienza, *come lo stesso Dreyfus non manca di riconoscere*: «Gurwitsch collapses the object as referred to with the reference to the object»<sup>584</sup>. In altre parole, la distinzione decisiva che abbiamo preso in analisi nelle pagine precedenti, quella tra oggetto-in-quanto-tale ed oggetto *schlechthin* viene completamente obliterata e, come ammette ancora Dreyfus, «Gurwitsch is ultimately led to adopt the view that objects literally consists of noemata»<sup>585</sup>.

Per Husserl non potrebbe esserci conclusione più errata, come abbiamo visto prendendo in analisi i primi testi sull'idealismo fenomenologico-trascendentale del 1908: siamo infatti di fronte, con Gurwitsch, ad un “fenomenismo” radicale. Ciò significa, riportato al rapporto tra la X ed i predicati noematici, che tra i due elementi vi sarebbe una reciproca esteriorità: le determinazioni si rapporterebbero tra loro come fenomeni psicologico-soggettivi riferiti ad una

---

<sup>581</sup> H. DREYFUS, *Gurwitsch's Crucial Contribution*, cit., p. 198.

<sup>582</sup> Ivi, 202.

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> *Ibid.*

<sup>585</sup> Ivi, p. 207.



cosa in sé per principio inattuabile. Ma allora va perduta precisamente la tensione costitutiva della fenomenologia husserliana, quella per la quale *l'identità si dà solo in e attraverso la differenza, il riferimento sempre e soltanto secondo il modo determinato del riferimento*. L'errore contenuto in questa posizione può essere argomentato più approfonditamente sempre prendendo le mosse dal privilegio accordato da Dreyfus in questo contesto alla percezione. Gurwitsch sottolinea correttamente che l'*Erscheinung* non è, in questo contesto, un "dato", un evento specificamente temporale in senso noetico, e che dunque il noema è «neither an act of experiencing nor a material thing»<sup>586</sup>. E tuttavia lo specifico della percezione è appunto quello di darci una cosa materiale. Di più: una cosa materiale spazio-temporalmente individuata. Come abbiamo visto, allora, il noema non può affatto essere identificato *tout court* con l'oggetto di una percezione, ma piuttosto come l'oggetto di un "*Wahrnehmen*", di un percepire-tra-virgolette, o, meglio ancora, di un "*Sehen*" che non si confonde con la percezione ordinaria, ma costituisce piuttosto la possibilità trascendentale sulla quale esso in generale si fonda. Confondere i due piani, farli collassare l'uno sull'altro, equivale a fraintendere il percorso husserliano, che appare invece fondato, alla luce di queste analisi e di quelle che seguiranno immediatamente, su di una *concezione trascendentale della manifestazione*, e, correlativamente, sull'idea di una *transzendente Erfahrung* che non deve essere confusa con il piano *costituito* dell'esperienza empirica.

Non ci siamo addentrati in questi controsensi per il solo gusto del paradosso, ma per far risaltare, di contro, l'interna necessità che caratterizza la posizione husserliana e, dunque, penetrare ulteriormente il senso dell'idealismo fenomenologico-trascendentale. Husserl ha infatti perfettamente ragione di dire che i noemata percettivi non sono dati percettivamente: essi, come d'altra parte tutti gli altri noemata, sono colti in un atteggiamento contrapposto a quello naturale, l'atteggiamento della *Besinnung*. L'utilizzo della locuzione *als-solches*, così come l'utilizzo delle virgolette, per quanto possano certo dare origine a confusioni, sono necessari appunto a segnalare il passaggio effettuato dal *Wirklichkeitszusammenhang* ad un *altro nesso*, per essenza diverso. Solamente che, nella prospettiva logista così come nella prospettiva percettivista, per quest'altro nesso manca non soltanto il nome, ma anche il "posto" all'interno della struttura teoretica complessiva, e ciò per un'unica ragione comune: entrambe le interpretazioni intendono fornire una teoria *non* trascendentale del noema e del senso. Per fare questo, entrambe si appoggiano, per quanto da due punti di vista diversi, su un presupposto comune: il *presupposto di referenza*.

L'interpretazione logista si appoggia al presupposto di referenza dal punto di vista logico, nella misura in cui tratta la X, il portatore del riferimento oggettuale, come un termine della logica formale, già sempre dotato di una identità ideale indifferente all'incessante variare delle proprietà

---

<sup>586</sup> Ivi, p. 206.

che ineriscono ad essa. L'interpretazione percettivista si appoggia al presupposto di referenza da un punto di vista empirista, poiché, scivolando in una prospettiva fenomenistica, espelle la X dal processo costitutivo, ma è costretta, se vuole "salvare" i suoi fenomeni, a reintrodurla surrettiziamente come "cosa in sé" inattuabile contrapposta alla dimensione della coscienza. *Entrambe le posizioni si danno, in altre parole, l'identità già pronta come un elemento che interviene ab externo sul processo sintetico-costitutivo, ovvero, esse pensano ancora il rapporto tra l'intuitivo e l'ideale come un rapporto di reciproca exteriorità, rimanendo ancorate ad un concetto pre-fenomenologico-trascendentale di immanenza.*

Al contrario, la posta in gioco del capitolo di *Ideen I* sul senso e sul noema è precisamente il tentativo di articolare il rapporto tra l'intuitivo e l'ideale, tra la molteplicità delle determinazioni noematiche e l'unità della X, in maniera non estrinseca, ma come un processo di costituzione trascendentale, dunque fondato su un tipo di *nesso* peculiare, nel quale si riveli l'essenza stessa del concetto fenomenologico di *Selbstgegebenheit*. Ciò non significa necessariamente, tuttavia, che il tentativo husserliano sia riuscito: l'interesse della nostra esposizione si dirige piuttosto a delinearne il significato teoretico complessivo, riprendendo l'esposizione di *Ideen I* da dove l'avevamo interrotta, per metterne in luce non soltanto gli aspetti innovativi, ma anche il carattere altamente problematico.

#### ***4.6 Il significato teoretico della dottrina del noema e del senso noematico e il problema del rapporto tra Vernunft e Wirklichkeit***

Nella sezione 4.4 abbiamo visto quali criticità circondino la struttura interna del nucleo noematico, dovute sia all'oggettiva difficoltà del testo husserliano, sia alla difficoltà di mantenersi in un atteggiamento effettivamente trascendentale. Abbiamo visto come la definizione husserliana, nel § 131, si prestasse sia ad un'interpretazione puramente logica sia ad un'interpretazione psicologico-gestaltista del rapporto tra predicati noematici e pura X.

Il primo passo per tentare di chiarire questa ambiguità sembra tuttavia compierlo Husserl stesso, allorché suggerisce che, per pensare questa relazione, sia necessario uscire da un punto di vista formale-strutturale e comprenderla piuttosto nel contesto del «processo continuo e sintetico della coscienza»:

Wir sagen, daß das intentionale Objekt im kontinuierlichen oder synthetischen Fortgang des Bewußtseins immerfort bewußt ist, aber sich in demselben immer wieder „anders gibt“; es sei „dasselbe“, es sei nur in anderen Prädikaten, mit einem anderen Bestimmungsgehalt gegeben, „es“ zeige sich nur von verschiedenen Seiten, wobei sich die unbestimmt gebliebenen Prädikate näher bestimmt hätten; oder „das“ Objekt sei in dieser Strecke der Gegebenheit unverändert

geblieben, nun aber ändere „es“, das Identische, sich, es nehme durch diese Veränderung an Schönheit zu, es büße an Nutzwert ein usw. (HUA III/1, 301-302)<sup>587</sup>

Come spesso avviene, Husserl segnala la peculiare difficoltà della descrizione che si trova ad affrontare utilizzando le virgolette. In particolare, l'utilizzo delle virgolette sul pronome («“es”») e sull'aggettivo determinativo («“das”») che si riferiscono alla X appare particolarmente significativo. Esse stanno a significare che, a dispetto della sua stessità, l'*Objekt* non è mai determinabile al di fuori di una maniera di datità che è, a sua volta, sempre diversa. Entrando all'interno del nucleo noematico per distinguerne le componenti, Husserl trova l'enigma di una *identità che si dà solo in quanto differenza*: «“es” zeigt[t] sich *nur* von verschiedenen Seiten». *Apponendo le virgolette al pronome e all'articolo determinativo Husserl accenna al fatto che qualsiasi presa nominalizzante operata sull'elemento identico è destinata a fraintendere l'intrinseca complessione che, nel processo sintetico della coscienza, lega indissolubilmente l'emergere del momento oggettuale alle sue determinazioni vissute. Ciò non significa che la presa nominalizzante sia per principio preclusa o impossibile, ma significa che, per risalire alla sua legittimità ultima, occorre sfuggire al presupposto di referenza sulla quale tale presa si installa surrettiziamente e rivolgersi piuttosto alla symploké intenzionale-noematica, lasciando emergere il carattere sintetico-disgiuntivo di ogni identificazione.*

Questa relazione sintetica tra l'X e le determinazioni noematiche non vale solamente per quanto concerne il singolo noema, ma anche per quanto riguarda molteplici sensi noematici che possono essere tutti riferiti ad una identica X. Si gettano così i presupposti per il concetto di *Welterfahrung* come complesso sistema di sintesi sia intra- che inter-noematiche che fanno capo alla peculiare relazione instaurata tra X e predicati noematici:

Dem einen Objekt ordnen wir mannigfaltige Bewußtseins weisen, Akte, bzw. Aktnoemen zu. Offenbar ist dies nichts Zufälliges; keines ist denkbar, ohne daß auch mannigfaltige intentionale Erlebnisse denkbar wären, verknüpft in kontinuierlicher oder in eigentlich synthetischer (polythetischer) Einheit, in denen „es“, das Objekt, als identisches und doch in noematisch verschiedener Weise bewußt ist: derart, daß der charakterisierte Kern ein wandelbarer und der „Gegenstand“, das pure Subjekt der Prädikate, eben ein identisches ist. Es ist klar, daß wir schon jede Teilstrecke aus der immanenten Dauer eines Aktes als einen „Akt“ und den Gesamtakt als

---

<sup>587</sup> «Noi diciamo che l'*obiectum* intenzionale è costantemente dato alla coscienza nel processo continuo o sintetico della coscienza, ma che le si dà sempre diversamente; che esso è sempre il medesimo, solo che è dato con predicati diversi e con un diverso statuto di determinazione; “esso” si mostra solo da diversi lati, attraverso cui i predicati rimasti indeterminati possono ricevere una più precisa determinazione: oppure diciamo che in questo tratto di datità “l”*obiectum* è rimasto invariato, ma si è modificato “esso”, l'identico, acquistando nel mutamento in bellezza, perdendo in utilità, ecc.» (ID I, 325)

eine gewisse einstimmige Einheit der kontinuierlich verbundenen Akte ansehen können. Wir können dann sagen: Mehrere Aktnoemata haben hier überall verschiedene Kerne, jedoch so, daß sie sich trotzdem zur Identitätseinheit zusammenschließen, zu einer Einheit, in der das „Etwas“, das Bestimmbare, das in jedem Kerne liegt, als identisches bewußt ist. (HUA III/1, 302)<sup>588</sup>

Siamo così pervenuti ad un ulteriore rapporto tra unità e molteplicità rispetto a quelli cui avevamo accennato introducendo il parallelismo noetico-noematico: il rapporto tra la molteplicità delle determinazioni noematiche e l'unità noematica centrale. Questo rapporto può essere pensato solamente in relazione alla dinamica del «processo sintetico della coscienza». Abbiamo già incontrato, nel manoscritto *Noema und Sinn VI.*, questo processo sintetico. Esso rimanda al discorso del senso come «elemento comune» tra *Leistungen* diverse quanto alla loro modalità intuitiva.

In quel testo il *Sinn* era inteso come *Erscheinung*, «essenza intuitiva», cioè come sintesi ideale delle molteplici effettuazioni intuitive riferite all'oggetto. In questa prima accezione, è errato parlare di un parallelismo noetico-noematico nei termini di un rapporto speculare: il noema è piuttosto unità sintetico-ideale di tutte le effettuazioni nelle quali l'oggetto è colto intuitivamente, unità ideale della manifestazione che sintetizza la molteplicità delle apparenze effettive. L'*Erscheinung* come oggetto-tra-virgolette, come oggetto-in-quanto-tale non corrisponde a nessuno di questi elementi *reell*, di questi adombramenti noetici presi singolarmente, eppure, allo stesso tempo, tutti rimandano ad essa, ed essa stessa, appunto in quanto «essenza intuitiva», non sussiste affatto al di fuori del riferimento a questa molteplicità infinita. Ma in che senso, si potrebbe domandare, tutti gli adombramenti noetici contengono un «rimando» all'«essenza intuitiva» sintetico-unitaria? Gli adombramenti non sono solo momenti noetici, *reell*-immanenti della coscienza costitutiva, al contrario, ad ogni *Abschattung* sul versante dell'*Erscheinen* corrisponde costantemente (*durchgängige Korrespondenz*) un'*Abschattung* sul versante dell'*Erscheinung*, ovvero, come abbiamo già accennato, il noema non è soltanto unità rispetto ad una molteplicità noetica corrispondente, ma esso è anche, al contempo, esso stesso una molteplicità specificamente noematica. In altri termini: l'oggetto-in-quanto-tale unitario non si riferisce, in quanto unità sintetica, direttamente alla molteplicità noetica effettivo-*reell*, ma ad una

---

<sup>588</sup> «Noi riferiamo al *medesimo obiectum* molti modi di coscienza, atti o noemi di atti. E ciò non è manifestamente casual: nessun *objectum* è pensabile senza che sia anche pensabile una molteplicità di vissuti intenzionali, connessi in un'unità continua o in un'unità propriamente sintetica (politetica), nella quale «esso», l'*objectum*, è dato alla coscienza come identico e tuttavia in modi diversi dal punto di vista noematico: di conseguenza, il nucleo caratterizzato è identico, mentre l'«oggetto», il puro soggetto dei predicati è identico. È chiaro che il singolo tratto parziale della durata immanente di un atto può essere considerato a sua volta come un «atto» e l'atto complessivo come una certa unità concordante di atti connessi in maniera continua. Possiamo quindi dire che più noemi di atti hanno sempre *nuclei diversi*, e, tuttavia in modo tale da *fondersi in un'unità dotata di identità*, un'unità nella quale il «qualcosa», il determinabile che si trova in ogni singolo nucleo, è dato alla coscienza come identico» (ID I, 325-326).

molteplicità ideale di singole *Abschattungen* a loro volta, ciascuna, ideale: l'oggetto-in-quanto-tale sintetico-unitario è sintesi di una molteplicità di oggetti-in-quanto-tali parziali, di adombramenti noematici dell'oggetto che costituiscono altrettante «essenze intuitive» singolari. Soltanto alla luce di quest'ultima considerazione è possibile anche cogliere la portata teoretica del concetto di intenzionalità noematica: esso rende conto della possibilità di una sintesi "intranoeumatica" che si opera dal punto di vista del rapporto tra la molteplicità infinita degli oggetti-in-quanto-tali parziali ed il *focus* sintetico-ideale cui essi si riferiscono: ad ogni singolo manifestarsi effettivo corrisponde una manifestazione ideale dal punto di vista noematico, ed il noema unitario può essere una sintesi di singoli versanti solo nella misura in cui essi sono tutti, a loro volta, dotati di un *Plus* e di un *Über-sich-Hinausweisen* che oltrepassa il contenuto intuitivo immanente e punta alla coincidenza con l'«essenza intuitiva» unitaria, ovvero, in ultima istanza con l'oggetto trascendentale come «possibilità pura» dell'oggetto.

Questa fondamentale descrizione del funzionamento intenzionale-constitutivo già approntata nel 1908, si raffina in *Ideen I* tramite la rigorosa distinzione tra «noematische "Gegenstand" schlechthin» e «Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten»; dove il primo è il *Träger*, la pura X determinabile, mentre il secondo è appunto il complesso delle determinazioni della X:

So liegt also in jedem Noema solch ein pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt; und zugleich sehen wir, wie in noematischer Hinsicht zweierlei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden sind: dieser pure Einheitspunkt, dieser noematische „Gegenstand schlechthin“ und der „Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten“ – hinzugerechnet die jeweiligen „offen bleibenden“ und in diesem Modus mitvermeinten Unbestimmtheiten. Dabei ist dieses „Wie“ genau als das zu nehmen, das der jeweilige Akt vorschreibt, als welches es also wirklich zu seinem Noema gehört. Der „Sinn“, von dem wir wiederholt sprachen, ist dieser noematische „Gegenstand im Wie“ mit all dem, was die oben charakterisierte Beschreibung an ihm evident vorzufinden und begrifflich auszudrücken vermag. (HUA III/1, 302-303)<sup>589</sup>

Husserl dunque *riporta la distinzione tra oggetto-nel-suo-come e oggetto schlechthin all'interno del nucleo noematico stesso*, mentre, come abbiamo visto in precedenza, nella sezione

---

<sup>589</sup> «In ogni noema c'è dunque un puro qualcosa oggettuale come punto d'unità e nello stesso tempo vediamo come sotto l'aspetto noematico si debbano distinguere due concetti d'oggetto: questo puro punto d'unità, questo "oggetto simpliciter" di ordine noematico e l'"oggetto nel come delle sue determinazioni", includendoci le indeterminazioni che di volta in volta rimangono "aperte" e sono anch'esse prese di mira in questo modo. Quel "come" va allora assunto esattamente come lo prescrive l'atto in questione, ossia quale appartiene veramente al suo noema. Il "senso", di cui si è ripetutamente parlato, è questo noematico "oggetto nel come", con tutto ciò che la *descrizione sopra caratterizzata* consente di trovare in esso in maniera evidente e di esprimere concettualmente» (ID I, 326).

terza di *Ideen I* egli la impiegava per distinguere l'oggetto tra virgolette dall'oggetto colto nell'atteggiamento naturale. Che cosa significherà il riprodursi di questa distinzione all'interno del nucleo noematico? Non siamo qui di fronte ad una sovrapposizione terminologica che rischia di ingenerare enormi confusioni? Da un certo punto di vista sì, come osserva Rudolph Bernet, infatti, Husserl dà una «determinazione anfibolica dell'oggetto= $x$ »<sup>590</sup>, che possiamo riscontrare addentrandoci per un momento nei capitoli successivi, e precisamente nel § 145 di *Ideen I*, dove Husserl scrive:

„Gegenstand“ ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins; er tritt zunächst auf als noematisches X, als Sinnessubjekt verschiedener Wesenstypen von Sinnen und Sätzen. Er tritt ferner auf als Titel „wirklicher Gegenstand“ und ist dann Titel für gewisse eidetisch betrachtete Vernunftzusammenhänge, in denen das in ihnen sinngemäß einheitliche X seine vernunftmäßige Setzung erhält. (HUA III/1, 336)<sup>591</sup>

Per quanto latrice di confusioni, questa «determinazione anfibolica» non è dunque casuale, ma segnala al contrario l'intima continuità tra la descrizione della struttura noematica e il problema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*. Essa rimanda anche, se osserviamo il problema dal punto di vista del corso del SS 1908, dunque dalla prospettiva della dottrina del significato, alla distinzione *interna al significato ontico-fenomenologico*, tra *Bedeutungsfunktion* e *Gegenständlichkeitsfunktion*. La «determinabile X» non è allora l'oggetto reale (*wirklich*), ma svolge, nel contesto costitutivo, una funzione collegata alla costituzione dell'identità dell'oggetto reale (*wirklich*). E tuttavia la possibilità di operare, nei due contesti, questa distinzione non deve ingannare sul fatto che il rapporto tra la «determinabile X» ed i predicati noematici è regolato in maniera essenzialmente diversa rispetto a quanto avviene nel contesto del *Wirklichkeitszusammenhang*. In questa differenza si rivela anzi il ruolo costitutivo del piano noematico, che si esplica in una funzione *motivante* in rapporto alla posizione razionale dell'oggetto reale:

Durch den zum Sinn gehörigen Sinnesträger (als leeres X) und die im Wesen der Sinne gründende Möglichkeit einstimmiger Verbindung zu Sinneseinheiten beliebiger Stufe hat nicht nur jeder Sinn seinen „Gegenstand“, sondern verschiedene Sinne beziehen sich auf denselben

---

<sup>590</sup> R. BERNET, *Le concept de noème*, cit., p. 91.

<sup>591</sup> «“Oggetto” è per noi dovunque un titolo relativo a connessioni eidetiche della coscienza; esso si presenta dapprima come X noematica, come soggetto di senso relativo a diversi tipi essenziali di sensi e di proposizioni. Si presenterà inoltre come titolo l'espressione “oggetto reale”: e allora è un titolo relativo a certe connessioni razionali considerate dal punto di vista eidetico, nella quali la X che in queste connessioni rappresenta un'unità di senso, riceve la sua posizione razionale» (ID I, 359).

ben Gegenstand, eben sofern sie in Sinneseinheiten einzuordnen sind, in welchen die bestimmbareren X der geeinigten Sinne miteinander und mit dem X des Gesamtsinnes der jeweiligen Sinneseinheit zur Deckung kommen. (HUA III/1, 303-304)<sup>592</sup>

La «possibilità» dell'oggetto è dunque fondata nell'«*essenza del senso*». È la peculiare «mobilità» di questo elemento, il suo carattere proteiforme, capace di attraversare, scindendosi ed unificandosi, differenti livelli della *Leistung* intenzionale che rende possibili le varie sintesi d'identificazione nelle quali soltanto si danno e possono per essenza darsi «oggetti». Se ricerchiamo però l'elemento determinante di questa funzione *transcendentale* che l'oggetto noematico svolge in rapporto all'oggetto reale, dobbiamo necessariamente rivolgerci, ancora una volta, alle peculiarità che caratterizzano l'interna struttura del nucleo noematico, al fatto cioè che il senso è «ein Grundstück des Noema», nella misura in cui «in keinem Noema kann er [der Sinn] fehlen» così come in nessun noema «kann sein notwendiges Zentrum, der Einheitspunkt, das pure bestimmbarere X fehlen»: ciò che contraddistingue il noema è dunque la peculiare inseparabilità del senso come complesso dei predicati noematici con il suo punto di unità centrale, con la determinabile X. Questa inseparabilità va intesa in senso forte, infatti «kein "Sinn" ohne das "etwas" und wieder ohne "bestimmenden Inhalt"» (III/1, 303).

Questi passaggi sembrano confermare, a dispetto di alcune indecisioni testuali, la tesi da noi avanzata poco fa; quella cioè secondo la quale *il rapporto tra predicati noematici e determinabile X è un rapporto di reciproca non-indipendenza, inassimilabile a quello tra l'oggetto reale e le sue proprietà reali così come a quello tra soggetto logico e predicati nella teoria del giudizio. La relazione che lega reciprocamente le determinazioni noematiche alla determinabile X è al contempo più stretta e più "originaria" di quella che connette, da un lato, le corrispondenti formazioni logiche, dall'altro, le corrispondenti oggettualità costituite*. Per questa ragione, la dottrina del noema, ed in particolare la descrizione della struttura del nucleo noematico si trova all'incrocio tra teoria del significato (con l'annessa teoria del giudizio) e teoria della conoscenza (con il problema capitale della costituzione della cosa). Solo alla luce di questa considerazione si comprende anche il ruolo teoretico strutturale e fondante che la sezione sul noema riveste all'interno dell'ordine espositivo di *Ideen I*.

---

<sup>592</sup> «Tramite il supporto del senso (come vuota X) appartenente al senso e grazie alla *possibilità*, fondata nell'essenza del senso, di un collegamento concordante di unità di senso di qualsiasi grado, non solo ogni senso ha il suo "oggetto", ma diversi sensi si riferiscono al medesimo oggetto, appunto in quanto si inseriscono in unità di senso, nella quali le determinabili X dei sensi unificati vengono a coincidere tra loro e con la X del senso complessivo dell'unità di senso» (ID I, 327; tr. mod.)

In primo luogo, la dottrina del noema è infatti *fondante rispetto alla logica formale*, a partire dalla fondamentale distinzione tra *Sinn* (inteso come senso noematico, cioè come unità articolata dei predicati noematici e della determinabile *X*, del *Träger*) e *Satz*, inteso come unità del senso noematico e dei caratteri tetici inerenti al senso. Questa distinzione costituisce il *chiarimento ultimo rispetto all'ambivalenza che ha contrassegnato l'utilizzo del termine Sinn a partire dal 1901*: quella tra il *Sinn-Bedeutung*, cioè l'essenza significazionale-intenzionale intera, ed il *Sinn* come «materia», come *Auffassungssinn*, a sua volta componente, insieme alla qualità, dell'essenza significazionale intera. Husserl scrive infatti:

In den „Logischen Untersuchungen“ wurden sie [die thetische Momente] (unter dem Titel Qualität) von vornherein in den Begriff des Sinnes (des „bedeutungsmäßigen Wesens“) genommen und somit in dieser Einheit die beiden Komponenten „Materie“ (Sinn in der jetzigen Fassung) und Qualität unterschieden. Doch scheint es passender, den Terminus Sinn bloß als jene „Materie“ zu definieren, und dann die Einheit von Sinn und thetischem Charakter als Satz zu bezeichnen. (HUA III/1, 305)<sup>593</sup>

Dunque, precisa Husserl a margine della copia A, «“senso o significato” delle *Ricerche Logiche* sono ora identificati con *proposizione*» (ID I, 329). Ma sussiste nondimeno una differenza decisiva tra il *Sinn-Bedeutung* delle LU ed il *Satz* di *Ideen I*. Husserl asserisce infatti che i concetti di *Sinn* e *Satz* non rimandano necessariamente all'espressione di carattere concettuale. Al contrario, i concetti di senso e di proposizione hanno il loro necessario campo di applicazione innanzitutto nelle *intuizioni schiette* («in den schlichten Anschauungen»), nella misura in cui essi ineriscono inseparabilmente al concetto di oggetto («untrennbar zum Begriffe Gegenstand gehören»). Sarà dunque opportuno parlare di *Anschauungssinn* e *Anschauungssatz* (HUA III/1, 305-306). Il concetto di *Satz*, o di *noematischer Satz* non è dunque riferito esclusivamente e primariamente alla proposizione in senso logico-espressivo, ma costituisce, per così dire, uno strato precedente rispetto alla formalizzazione del significato logico propriamente detto (*Bedeutung*).

Soltanto alla luce di questa distinzione emerge anche il compito fondativo dell'indagine fenomenologica nei confronti della logica formale, il cui obiettivo è rappresentato dalla formulazione di una *morfologia apofantica* come «systematische “analytische” Formenlehre der “logischen” Bedeutungen, bzw. der prädikativen Sätze, der “Urteile” im Sinne der

---

<sup>593</sup> «Nelle *Ricerche Logiche* essi [i momenti tetici] vennero sin da subito assorbiti (col titolo di qualità) nel concetto di senso (di “essenza significazionale”), e in questa unità vennero distinte le due componenti: “materia” (senso, nell'attuale trattazione) e qualità. Sembra tuttavia più conveniente definire il termine senso come quella “materia” per indicare poi l'unità del senso e del carattere tetico come *proposizione*» (ID I, 329).



formalen Logik». La logica formale deve dunque approdare alla formulazione di una «*mathesis universalis* scientifica», la quale, precisa tuttavia Husserl «verliert durch die Ergebnisse der jetzigen Untersuchungen ihre Isolierung», soltanto nella misura in cui trova «ihre letzte Ursprungsstätte in der noematischen Phänomenologie». La «fenomenologia noematica» è dunque il «luogo originario» dove attingono la loro legittimazione (*Rechtfertigung*) ultima le forme della logica formale. Rispetto alla fenomenologia, quest'ultima, appunto in quanto dottrina che «nur auf die Formen der analytischen oder prädikativen Synthesis Rücksicht nimmt», lascia indeterminati i termini di senso che entrano in queste forme (HUA III/1, 307). È così tracciata una netta separazione, ma anche delineata l'essenziale continuità, tra la fenomenologia propriamente detta e la logica formale come morfologia apofantica delle forme fondamentali di significato (*Bedeutung*). Il compito specifico della fenomenologia infatti non consiste «in der systematischen Ausbildung dieser Formenlehren»; piuttosto, il fenomenologo «nimmt in seinem vollen Zusammenhange», ciò che invece «der theoretisierende Logiker in der formalen Bedeutungslehre isoliert, vermöge seiner einseitigen Interessenrichtung wie etwas für sich behandelt». L'interesse del logico è dunque «unilaterale» a confronto con quello del fenomenologo, perché la logica formale lavora «ohne Beachtung und Verständnis der noematischen und noetischen Zusammenhänge» nei quali l'oggetto della ricerca «phänomenologisch verflochten ist» (HUA III/1, 309).

Con questo breve *excursus* abbiamo anche anticipato alcuni temi della conclusione, nella quale introdurremo il concetto fenomenologico di logica trascendentale. Alla luce di questa fondamentale divisione dei compiti esposta da Husserl nel § 134, possiamo dire infatti che già all'interno di *Ideen I* vi è, almeno in forma abbozzata, il progetto di una logica trascendentale fenomenologica, almeno per quanto concerne il ruolo fondativo della «fenomenologia noematica» nei confronti della logica formale. In altre parole, *l'articolazione teoretico-sistemica del rapporto tra logica e fenomenologia è basata sulle peculiarità descrittive del «nesso fenomenologico» stesso, sull'eccezionalità del tipo di nesso intercorrente tra le diverse componenti del noema*: appunto perché permette di trattare una totalità di «nessi sistematici [...] all'interno della coscienza trascendentalmente pura» la fenomenologia può rompere l'«isolamento» in cui versa altrimenti la «*mathesis universalis*», e può svolgere, rispetto ad essa, un compito di *Rechtfertigung*.

Nondimeno questo compito di legittimazione resta a sua volta unilaterale quando non sia considerato anche il secondo versante della funzione fondativa della «fenomenologia noematica», quello che si rivolge cioè alla *costituzione della cosa*, dell'oggetto reale innestato nel *Wirklichkeitszusammenhang*. Questo problema, da noi già più volte evocato, viene trattato da

Husserl sotto il titolo di *Vernunft und Wirklichkeit*<sup>594</sup>, ed il passaggio alla sua trattazione presuppone – il che è profondamente significativo per la nostra tesi – un’ulteriore, intensificata, problematizzazione dello statuto del *Träger*, della determinabile X. Otteniamo così, se mai ve ne fosse bisogno, ulteriore conferma dell’essenziale continuità teoretica tra il problema della teoria della conoscenza come messa in questione del *Triftigkeitsanspruch* e il problema della struttura del nucleo noematico, con particolare attenzione al rapporto tra la molteplicità delle determinazioni noematiche e l’unità della X. Nel § 135, intitolato *Gegenstand und Bewusstsein. Übergang zur Phänomenologie der Vernunft*, Husserl riprende infatti il problematico rapporto tra la costituzione dell’oggetto *simpliciter* e la X determinabile:

Das X in den verschiedenen Akten, bzw. Aktnoemen mit verschiedenem „Bestimmungsgehalt“ ausgestattet, ist notwendig bewußt als dasselbe. Aber ist es wirklich dasselbe? Und ist der Gegenstand selbst „wirklich“? Könnte er nicht unwirklich sein, während doch die mannigfaltigen einstimmigen und sogar anschauungserfüllten Sätze - Sätze von welchem Wesensgehalt auch immer – bewußtseinsmäßig abliefen? (HUA III/1, 312)<sup>595</sup>

La “stessità” della X non coincide dunque *immediatamente* con l’identità che caratterizza, che *deve* caratterizzare l’oggetto “reale”, e ciò nonostante il fatto che «wir ordnen einem Gegenstand Mannigfaltigkeiten von „Sätzen“, bzw. von Erlebnissen eines gewissen noematischen Gehaltes zu, und zwar so, daß durch ihn Synthesen der Identifikation a priori möglich werden, vermöge deren der Gegenstand als derselbe dastehen kann und *muß*»<sup>596</sup>. Ma è appunto la necessità contenuta in questo *müssen* che si tratta per Husserl di cogliere nella sua pregnanza ponendo il problema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*: la «coscienza o il soggetto della coscienza», infatti, «urteilt über Wirklichkeit, fragt nach ihr, vermutet, bezweifelt

---

<sup>594</sup> Sulla fenomenologia della ragione cfr. D.O. DAHLSTROM, «Reason and Experience: The Project of a Phenomenology of Reason», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, cit., pp. 273-286; S. RINOFNER-KREIDL, «Husserl Analogical and Teleological Concept of Reason», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, cit., pp. 287-326; M. BRAINARD, *Belief and its Neutralization*, cit., pp. 202-216; D. PRADELLE, «La doctrine phénoménologique de la raison: rationalité sans faculté rationnelle», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 243-263; S. LOIDOLT, *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie der rechtlichen Denken im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 191, Springer, Dordrecht 2009, pp. 61-120; A. DIEMER, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan 1956, pp. 183-194.

<sup>595</sup> «La X dotata nei diversi atti o noemi di atti di uno “statuto di determinazione differente”, è necessariamente data alla coscienza come la medesima. Ma è *realmente* la medesima? *È l’oggetto stesso* è “reale”? Non potrebbe essere non-reale, mentre alla coscienza scorrono tuttavia proposizioni – quale che sia il loro statuto eidetico – concordanti e addirittura intuitivamente riempite?» (ID I, 336)

<sup>596</sup> «Noi attribuiamo a un oggetto una molteplicità di “proposizioni” o di vissuti di un certo tenore noematico, in modo che, attraverso esso, divengono a priori possibili sintesi dell’identificazione attraverso le quali l’oggetto può e *deve* presentarsi come il medesimo». (ID I, 336; tr. mod.; c.n.)

sie, entscheidet den Zweifel und vollzieht dabei “Rechtsprechungen der Vernunft”». Il compito della fenomenologia sarà allora primariamente quello di rendere conto di questa «giurisdizione della ragione», cioè del «Wesen dieses Rechtes» il che equivale *correlativamente*, a chiarire «das Wesen der “Wirklichkeit”» (HUA III/1, 312), domandando

Was besagt dann aber dieses „wirklich“ für Gegenstände, die bewußtseinsmäßig doch nur durch Sinne und Sätze gegeben sind? Was besagt es für diese Sätze selbst, für die Wesensartung dieser Noemen, bzw. der parallelen Noesen? Was besagt es für die besonderen Weisen ihres Baues nach Form und Fülle? Wie besondert sich dieser Bau nach den besonderen Gegenstandsregionen? Die Frage ist also, wie in phänomenologischer Wissenschaftlichkeit all die Bewußtseinszusammenhänge noetisch, bzw. noematisch zu beschreiben sind, die einen Gegenstand schlechthin (was im Sinne der gewöhnlichen Rede immer einen wirklichen Gegenstand besagt), eben in seiner Wirklichkeit notwendig machen. (HUA III/1, 313)<sup>597</sup>

Per la fenomenologia della ragione si tratterà dunque di rendere conto della necessità *razionale* dell’oggetto posto nel suo carattere di *realtà*: tale necessità, a sua volta, non può essere ritrovata se non ricorrendo alla descrizione fenomenologica dei «nessi di coscienza», sempre intesi secondo il paradigma fondamentale del parallelismo noetico-noematico. Ma appunto tale descrizione non sembra, a questo livello, essere ancora pervenuta al punto dirimente della questione: la pura X, il *Träger* dei predicati noematici infatti, come abbiamo visto, ha certo un carattere di stessità, ma tale stessità *non significa immediatamente la necessità razionale dell’oggetto corrispondente nel suo carattere di realtà*. Come Husserl precisa infatti:

Im weiteren Sinne aber „konstituiert“ sich ein Gegenstand – „ob er wirklicher ist oder nicht“ – in gewissen Bewußtseinszusammenhängen, die in sich eine einsehbare Einheit tragen, sofern sie wesensmäßig das Bewußtsein eines identischen X mit sich führen. In der Tat betrifft das Ausgeführte nicht bloß Wirklichkeiten in irgendeinem prägnanten Sinne. Wirklichkeitsfragen stecken in allen Erkenntnissen als solchen, auch in unseren phänomenologischen, auf mögliche Konstitution von Gegenständen bezogenen Erkenntnissen: Alle haben ja ihre Korrelate in „Gegenständen“, die als „wirklich-seiende“ gemeint sind. Wann ist, kann überall gefragt werden,

---

<sup>597</sup> «Ma che cosa significa questo “reale” riguardo a oggetti che sono dati coscienzialmente soltanto per mezzo di sensi e proposizioni? Che cosa significa esso, applicato a queste stesse proposizioni, riguardo all’articolazione eidetica di questi noemi e delle parallele noesi? Che cosa significa riguardo alle modalità particolari della loro struttura dal punto di vista della forma e della pienezza? Come si particularizza questa struttura secondo le particolari regioni di oggetti? La questione dunque è: come si debbono descrivere, conformemente alla nozione fenomenologica di scientificità, dal punto di vista noetico e noematico, tutte le connessioni di coscienza che rendono necessario, appunto nella sua realtà, un oggetto *simpliciter* (un oggetto che nel senso del discorso comune significa semplicemente un oggetto reale)». (ID I, 337)

die noematisch „vermeinte“ Identität des X „wirkliche Identität“ statt „bloß“ vermeinter, und was besagt überall dieses „bloß vermeint“? (HUA III/1, 313)<sup>598</sup>

Si tratterà dunque di riconoscere i casi nei quali «l'elemento identico noematicamente preso di mira nella X è qualcosa di reale», come Husserl precisa meglio nella copia D, ma ciò implicherà il chiarimento del significato di questo “meramente inteso” nella sua differenza dall'inteso-nel-modo-della-pienezza. Ancora una volta è il significato da attribuire alla X e alla sua relazione con i predicati la chiave della soluzione. Per comprendere fino in fondo questa relazione, dice Husserl, sarà necessario chiarirla nei termini di una *relazione tra l'astrattamente inteso e l'intuito*, come relazione che si impone all'interno del nucleo noematico stesso.

#### **4.7 Verso la fenomenologia della ragione: senso, datità originaria, evidenza**

Sulla scorta di queste domande, Husserl apre il secondo capitolo della quarta sezione, intitolato *Phänomenologie der Vernunft*. Concentreremo la nostra esposizione sul § 136, che contiene numerosi indizi per tentare una soluzione a questi interrogativi. Seguiamo ora passo passo i punti salienti dell'argomentazione husserliana in questo importante paragrafo intitolato *Die erste Grundform des Vernunftbewußtseins: das originär gebende “Sehen”*. Come risulta immediatamente dal titolo, la soluzione del problema del rapporto tra ragione e realtà, del carattere di realtà dell'oggetto, può dipendere, dal punto di vista fenomenologico, solamente dall'individuazione di una modalità privilegiata del *vedere*, quella che ha come correlato la «*originäre Gegebenheit*». Tale concetto risalta sulla base di una divisione interna alla sola sfera dei vissuti posizionali: Husserl distingue infatti tra “*wahrnehmende*”, “*sehende*” *Akte* e atti invece “non-percettivi”. Ora, che cosa significheranno le virgolette apposte a questi participi (“perciante”, “non-perciante”)? Come dovremo intendere questo “percepire” che caratterizza taluni atti posizionali come «*originär gebende*», «originariamente offerenti»? Coincide questo “percepire” con la percezione ordinaria, effettuata nell'atteggiamento naturale?

Appunto le virgolette sembrano indicare il contrario; ma non soltanto: anche l'accostamento al verbo *Sehen* (che potrebbe a prima vista apparire un elemento di semplice ridondanza) rivela una parentela con quel *vedere* riferito al senso di cui Husserl parlava già nella

---

<sup>598</sup> «In un senso *più ampio*, tuttavia, un oggetto, “sia o non sia reale”, si “costituisce” in certe connessioni di coscienza che implicano un'unità evidente, nella misura in cui comportano per essenza la coscienza di una X identica. Infatti, quanto si è detto non concerne soltanto delle realtà in qualche senso pregnante. Questioni di realtà si insinuano in tutte le conoscenze come tali, anche nella nostre conoscenze fenomenologiche che si riferiscono alla possibile costituzione di oggetti: tutte infatti hanno i loro correlati in “oggetti” che sono intesi in quanto “realmente-esistenti”. Ma, ci si può chiedere, quando l'identità della X noematicamente “presa di mira” è “identità reale”, invece di identità “meramente presa di mira”, e cosa significa, in generale, questo “meramente presa di mira”?» (ID I, 337; tr. mod.).

«difficile ricerca analitica» del 1907. Ed infatti subito dopo Husserl precisa che questo “percepire” è qualcosa di più e di diverso del percepire in atteggiamento naturale, dal momento che la sfera del vedere «originariamente offerente» comprende, per esempio, l’*Einsicht* puramente ideale-essenziale («wir können z.B. in “blinder” Weise präzisieren, daß  $2 + 1 = 1 + 2$  ist, wir können dasselbe Urteil aber auch in einsichtiger Weise vollziehen»), in quanto opposta alla mera ripetizione della formula appresa. La distinzione tra il vedere originariamente offerente e il vedere non-originariamente-offerente attraversa dunque tipologie di atti differenti, e sarebbe un grave errore identificare il “percepire” di cui parla qui Husserl con il percepire ordinario.

Ma in che cosa consiste allora il carattere distintivo del “*Sehen*”? Husserl afferma che «der Unterschied betrifft die Weise, wie der bloße Sinn, bzw. Satz, welcher als bloßes Abstraktum in der Konkretion des Bewußtseinsnoema ein Plus an ergänzenden Momenten fordert, erfüllter oder nicht erfüllter Sinn und Satz ist»<sup>599</sup>. Non si tratta dunque della semplice distinzione tra il senso riempito ed il senso non-riempito, ma del modo, della *Weise*, o, come Husserl ancora si esprime, del «*Wie*» del riempimento stesso: «eine Erlebnisweise des Sinnes ist die „intuitive“, wobei der „vermeinte Gegenstand als solcher“ anschaulich bewußter ist, und ein besonders ausgezeichneter Fall ist dabei der, daß die Anschauungsweise eben die originär gebende ist»<sup>600</sup>. Il senso è dunque «vissuto» secondo una determinata *Weise*, esso ha, preso nella sua pienezza, una componente intuitiva. Il vedere originariamente offerente ha come correlato il caso specifico dell’intuizione *leibhaft*, «in carne ed ossa», ovvero la «*originäre Gegebenheit*». *Questa correlazione si riflette a sua volta nel carattere posizionale del noema intero*: «in der Einstellung auf das Noema finden wir den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinne *verschmolzen*, und der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noematischen Setzungscharakters, oder was hier dasselbe sagt: des Seinscharakters» (HUA III/1, 315)<sup>601</sup>.

*Posizione e datità originaria* stanno in una relazione che Husserl definisce nei termini di un «appartenere» (*Zugehören*):

Hier und in jeder Art von Vernunft bewußtsein nimmt die Rede vom Zugehören eine eigene Bedeutung an. Zum Beispiel: Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges gehört die Setzung,

---

<sup>599</sup> «La distinzione riguarda il modo in cui il mero senso o proposizione – che quale elemento meramente astratto nel concreto noema di coscienza esige un *plus* di momenti complementari – sono o non sono riempiti». (ID I, 339)

<sup>600</sup> «Uno dei modi in cui il senso è vissuto è quello “intuitivo”; in questo caso l’ “oggetto preso di mira come tale” è intuitivamente dato alla coscienza e l’intuizione *originalmente offerente* è un caso particolarmente significativo di questi modi intuitivi». (ID I, 339)

<sup>601</sup> «Nell’atteggiamento rivolto al noema, troviamo il carattere dell’“in-carne-ed-ossa” (come originario essere-riempito) *fuso* con il puro senso; e il senso, con questo carattere, *funge ora da substrato del carattere posizionale del noema*, o, in altri termini, del carattere d’essere». (ID I, 339)

sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins [...], sie ist mit ihm eigenartig eins, sie ist durch es „motiviert“, und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern „vernünftig motiviert“. (HUA III/1, 316)

Se dunque si domanda, come abbiamo fatto poco fa, in che cosa consista la *necessità* del carattere di realtà dell'oggetto, la risposta di Husserl suona così: «die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund» (HUA III/1, 316). Il «fondamento di legittimità originario» della coscienza razionale si radica nella manifestazione (*Erscheinung*), e precisamente nella manifestazione «in carne ed ossa», nella misura in cui la posizione *appartiene* alla datità originaria. È allora sul «significato peculiare (*eigene Bedeutung*)» di questo *Zugehören* che occorre insistere: esso non indica altro che l'ulteriore tentativo di esprimere una relazione intranoematica, quella tra il senso noematico ed i suoi caratteri tetici. A sua volta, però tale relazione rimanda alla modalità di riempimento che spetta al nucleo, alla *Erlebnisweise* del senso: l'«originario essere-in-carne-ed-ossa (*Leibhaftigkeit*)» è infatti «fuso (*verschmolzen*)» con il «puro senso», come abbiamo visto sopra. Il senso riempito dunque, l'*Erscheinung*, come unità riempita della X e delle sue determinazioni noematiche, sta dunque in una relazione di *motivazione*, di *motivazione razionale* con la posizione d'essere riferita all'oggetto corrispondente.

Il carattere di realtà, il carattere d'essere dell'oggetto *wirklich* è il corrispettivo della *coscienza razionale*, intesa come tesi o posizione d'essere razionale. L'aggettivo «razionale» si riferisce al fatto che la coscienza in questione non ha nulla di arbitrario né di unilateralmente noetico, al contrario, la sua legittimità è fondata nella *Weise* del riempimento, della componente intuitiva del senso, cioè del nucleo noematico corrispondente: «ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist» (HUA III/1, 315-316). È il nucleo noematico nel suo carattere di pienezza che motiva la posizione d'essere (o meno) dell'oggetto corrispondente. In altri termini, la possibilità della coscienza razionale, cioè della coscienza che pone l'essere, si radica nella legge generale del senso: il *Wie* ed il *Was* sono radicalmente inseparabili (sebbene non indistinguibili). Con l'esibizione di questa *intrinseca complessione tra datità originaria, senso e posizione razionale*, che non esprime d'altra parte se non la struttura complessiva dei rapporti intranoematici nel pieno noema, approdiamo anche al significato pregnante dell'*evidenza* fenomenologica. A ribadire l'intrinseca compresenza del momento vissuto e del momento ideale, l'evidenza è definita da Husserl non tanto come un «concetto», quanto come un «evento» (*Vorkommnis*), l'evento della «Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden» (HUA III/1, 316).

Appunto l'uso del termine «motivazione» (*Motivation*) ci permette di penetrare ulteriormente nel significato di questa relazione, come vedremo infatti nella conclusione, il concetto di *Motivation* suggerisce innanzitutto che *il nesso descritto non è in nessun modo assimilabile ad un nesso di carattere empirico* (ad una determinazione del tipo indagato dalle scienze naturali) e *neppure ad un nesso di carattere logico*. L'appartenenza della posizione d'essere alla datità originaria si radica piuttosto in un *nesso trascendentale*, che appare come tale solo nella considerazione trascendentale delle strutture della coscienza: l'inseparabilità, la «fusione» – per riprendere l'espressione or ora impiegata da Husserl – tra il «puro senso» e la sua determinazione «intuitiva» «in carne ed ossa». Come abbiamo visto, già a partire dal 1907, il concetto stesso di *datità originaria* non esprime altro che questa inseparabilità dell'apparire e di ciò-che-appare, che s'impone descrittivamente sul piano della coscienza pura o trascendentale. Riaffermiamo dunque, l'interpretazione secondo la quale, all'interno del senso noematico, *non c'è X senza predicati noematici così come non ci sono predicati senza X*. La necessità razionale della posizione d'essere, infatti, può essere compresa solamente alla luce del suo «appartenere» al *Leibhaft-Erscheinen*, il quale rimanda, a sua volta, alla originaria inscindibilità tra il riferimento oggettuale (X) e il modo determinato del riferimento oggettuale (determinazioni o predicati noematici), cioè alla relazione di reciproca non-indipendenza tra le componenti del nucleo noematico (seconda legge del senso). Il chiarimento fenomenologico del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit* dipende dunque, nella sua possibilità essenziale, dalla *correlazione essenziale della prima e della seconda legge del senso*, dal *nexus* intenzionale che lega insieme i rapporti intranucleari e la sovradeterminazione dei caratteri tetici inerenti al noema. Questo nesso, a partire da *Ideen II* e poi nel successivo sviluppo della fenomenologia genetica, andrà precisandosi nei termini di un *Motivationszusammenhang*. Ma l'indagine di questi sviluppi esula dal contesto della presente esposizione.

## CONCLUSIONE

Nel corso della nostra analisi di *Ideen I*, abbiamo mostrato come *Noema* e *Sinn* non siano semplici concetti descrittivi, ma, piuttosto, concetti che nella loro intrinseca legalità, esprimono la struttura stessa della coscienza come sistema di nessi ordinati. In particolare, l'articolazione del noema esprime il nesso tra il carattere tetico della coscienza intenzionale e la componente di senso, l'«*Inhalt*» cui la *Setzung* di volta in volta si riferisce. D'altra parte, l'articolazione del *Sinn*, del *noematischer Sinn* (nella terminologia di *Ideen*) o *gegenständlicher Sinn* (secondo una terminologia che ritroviamo nei corsi di *Transzendente Logik* degli anni '20) esprime l'inseparabilità del *Wie* e del *Was*, del riferimento oggettuale e del suo modo determinato o dell'oggetto=X dai suoi predicati-noemata.

Nel primo capitolo, abbiamo mostrato come queste due leggi strutturali fossero già presenti *in nuce*, almeno sotto forma di istanze critico-teoretiche non pienamente esplicitate, già nelle LU del 1901, principalmente a partire dalla critica congiunta del logicismo fregeano e dell'intenzionalismo di Twardowski e Brentano. Per Husserl si trattava allora da un lato, di mostrare la continuità essenziale tra la dimensione intenzionale la dimensione intensionale del significato espressivo, dall'altro, di impedire ogni riduzione del senso ad una rappresentazione soggettiva, preservandone lo statuto di oggettività ideale. Ciò si traduceva nelle due istanze della continuità tra senso e intenzionalità e dell'inseparabilità, nel contesto dell'*Auffassungssinn*, tra riferimento oggettuale e modo determinato del riferimento oggettuale.

Nel secondo capitolo, abbiamo messo in luce la stretta relazione tra queste due istanze e la complessiva revisione dello statuto della datità fenomenologica riscontrato nel «manoscritto E» e, soprattutto, in alcuni risultati del corso del 1904/05. Il superamento della concezione del vissuto fenomenologico come *Realität* dipendeva infatti precisamente dalla necessità di oltrepassare la mera esterioresità reciproca del reale e dell'ideale. In quel contesto Husserl arrivava a delineare da un lato, l'irriducibilità della singolarità vissuta ad un individuo di carattere empirico, dall'altra, un nuovo concetto di *Erscheinung* come elemento transmodale indifferente alla dimensione dossica del *belief*.

Nel terzo capitolo, poi, abbiamo seguito il percorso già intrapreso fino alla ristrutturazione complessiva del concetto fenomenologico di immanenza. Essa andava di pari passo con l'introduzione dell'oggetto intenzionale all'interno della sfera dell'analisi e da una correlativa ridefinizione in termini trascendentali della *Selbstgegebenheit*. Questi rivolgimenti teoretici, si è



detto, costituiscono una necessaria premessa per la comprensione del metodo della riduzione fenomenologico-trascendentale che si afferma nel 1906/07. Più in generale, soltanto a partire da questo terreno possiamo comprendere la cosiddetta “svolta trascendentale” definitivamente compiuta nell’autunno del 1908. L’idealismo fenomenologico-trascendentale verte sulla «Frage nach den “Sinn”», sulla domanda intorno al senso dell’oggettività in generale, ovvero, intorno al senso dell’essente in generale. Ma questa domanda non è una vaga interrogazione, bensì può essere posta e compresa solamente alla luce del *Sinn* come elemento di mediazione su cui verte la possibilità della costituzione e del giudizio di esistenza come inserimento dell’oggetto nel nesso ordinato dell’esperienza (*Erfahrung*).

Il concetto stesso di «esperienza trascendentale», che sempre maggiore importanza riceve nel corso dello sviluppo del pensiero di Husserl, risulta del tutto incomprensibile e persino sospetto, qualora non sia riguardato alla luce delle accurate analisi che lasciano emergere il *Sinn* come punto archimedeo di una comprensione trascendentale dell’intenzionalità. Eppure, come abbiamo già rimarcato all’interno del Capitolo Quarto, precisamente la legalità strutturale che caratterizza da una parte il noema intero, dall’altro il senso, sembra essere ciò che è in generale sfuggito alle principali interpretazioni di questi temi del pensiero husserliano. Sembrerebbe allora inevitabile ricadere costantemente in un’amputazione di uno dei due versanti che l’analisi di Husserl cerca di tenere insieme; si resta impigliati proprio in quell’alternativa che Husserl pretese di superare, il cui superamento è anzi il nocciolo stesso della fenomenologia: l’intuitivo o l’ideale – il vissuto o l’astratto.

Si tratterà allora di comprendere la ragioni di questa sottovalutazione e di questo fraintendimento del significato decisivo che il *Sinn* riveste nella fenomenologia di Husserl: esse coincidono, ciò che ormai non sorprende, con le ragioni che hanno condotto alla sottovalutazione dell’idealismo fenomenologico-trascendentale nel suo complesso. A discolpa degli interpreti, occorre ammettere che Husserl stesso, con le sue continue esitazioni ed i suoi numerosi ripensamenti, fornisce spesso l’occasione per essere frainteso. Rendere conto tuttavia dei presupposti impliciti che hanno condotto a tali fraintendimenti ci permetterà di insistere, ancora una volta, sulle leggi trascendentali del senso, mostrandone, infine, la funzione all’interno della struttura speculativa complessiva dell’idealismo fenomenologico-trascendentale. Cominceremo dunque da dove avevamo interrotto alla fine del Capitolo Quarto.

Nella sua tensione essenziale, l’idealismo fenomenologico-trascendentale intende rispondere al problema del rapporto tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*, ove quest’ultima designa il *nesso* degli oggetti reali che «sono in sé, e sono in sé sia che qualcuno li conosca, sia che no». L’interrogativo su questo *An-sich-sein* (sul senso d’essere dell’in-sé) passa necessariamente dal riconoscimento che esso dipende da una *Setzung*, da una posizione d’essere che la coscienza

effettua in riferimento a tali oggetti. Ma tale interrogativo non si accontenta affatto di constatare che *si dà* credenza d'essere da parte della coscienza, esso è animato piuttosto dalla pretesa di dedurre, di legittimare *de jure* la *razionalità* di questo porre. Questo domandare esige *Rechtfertigung*.

In rapporto a questa radicale interrogazione, sarà utile richiamare la distinzione tra la *credenza* (*Glaube*) ed il *carattere posizionale* (*Setzungscharakter*) del vissuto. La «messa fuori circuito» della credenza non elimina affatto il carattere posizionale dell'atto corrispondente: il carattere posizionale dell'atto è ancora lì, descrivibile, solo privo di quella attualità che la credenza riferita ad esso gli conferisce. Vi sono tuttavia vissuti i cui caratteri posizionali escludono per essenza la possibilità di questa attualità. A tal proposito, non deve ingannare l'utilizzo husserliano del termine di ascendenza humeana *belief*: si tratta per Husserl (come d'altra parte già per Brentano, seppure con metodi e con esiti, come abbiamo in parte visto, profondamente diversi) di sottrarre la *Setzung* alla sua dimensione meramente probabilistica, e dunque, in ultima istanza, non-razionale<sup>602</sup>. Ma, precisamente questa esigenza impone di uscire, secondo uno schema che abbiamo già analizzato a partire da *Die Idee der Phänomenologie*, dalla sfera del *Glauben* in direzione di un *Wissen* e, corrispondentemente, di una *Gewißheit* che è, almeno a partire dal 1907, quella della *Selbstgegebenheit* (e non quella limitata ai soli contenuti primari o alla sola *cogitatio* attuale). Su questa linea si trova la distinzione tra vissuti posizionali e vissuti neutrali, la cui comprensione gioca un ruolo decisivo per chiarire lo statuto trascendentale del noema e del senso.

Il punto di partenza per approfondire la distinzione di neutralità e posizionalità dei vissuti si trova nei §§ 109-114 di *Ideen I*. Abbiamo visto come Husserl caratterizzasse la modalizzazione dossica e come isolasse all'interno di essa, una dimensione originaria, denominata appunto *Urglaube* o *Urdoxa*, modo originario del credere che costituisce la matrice di tutte le altre modalità dossiche (supposizione, possibilità, dubbio, negazione ecc.). È stato anche mostrato come tale modalità originaria si riferisse appunto alla «datità in sé», alla *Selbstgegebenheit*, e come, precisamente in ragione di questo, essa si trovasse ripetuta in ogni modalizzazione dal punto di vista noematico (così, ad esempio, la negazione è *Durchstreichung* nella quale il noema del negato assume appunto il carattere della cancellatura, ma non viene affatto meno in quanto noema, il noema permane come «ein Nichtsein, das selbst wieder Sein ist» (HUA III/1, 247)). Nel § 109 Husserl introduce una ulteriore modificazione, che tuttavia è presentata fin da subito con caratteristiche del tutto peculiari: la *Neutralitätsmodifikation*. La peculiarità di tale modificazione

---

<sup>602</sup> Non sembra avvedersi di questo aspetto, ad esempio, Ni, che nel suo saggio sul *Seinsglaube* in Husserl non arriva mai a porre la questione centrale per tutto il discorso fenomenologico, vale a dire, appunto, quella concernente la *Vernunftlichkeit* della *Setzung*. Cfr. L. Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Husserls*, cit..

si annuncia innanzitutto nei termini seguenti: essa non concerne una specifica sfera della credenza rispetto ad altre, piuttosto, è una *universale modificazione di coscienza*. A dispetto della sua eccezionale rilevanza, Husserl ammette che per essa manca ancora un nome adeguato e che, laddove è stata presa in esame scientificamente, è stata costantemente confusa con altre modificazioni particolari, dunque fraintesa<sup>603</sup>. Addirittura, lo stesso termine «Modifikation» appare inadeguato a rendere conto di questa neutralizzazione che «“leistet” nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leistens: dessen Neutralisierung» (HUA III/1, 247-248). Essa sembra imparentata con il metodo stesso della riduzione fenomenologico-trascendentale, perché, come Husserl precisa ulteriormente:

Schalten wir so aus dem Dahingestellt-sein-lassen alles Willentliche aus, verstehen wir es aber auch nicht im Sinn eines Zweifelhaften oder Hypothetischen, so verbleibt ein gewisses „Dahingestellt“-haben, oder besser noch, ein „Dastehend“-haben von etwas, das nicht „wirklich“ als dastehend bewußt ist. Der Setzungscharakter ist kraftlos geworden. Der Glaube ist nun ernstlich kein Glaube mehr, das Vermuten nicht ernstlich Vermuten, das Negieren nicht ernstlich Negieren usw. Es ist „neutralisiertes“ Glauben, Vermuten, Negieren u. dgl., dessen Korrelate diejenigen der unmodifizierten Erlebnisse wiederholen, aber in radikal modifizierter Weise : das Seiend schlechthin, das Möglich-, Wahrscheinlich-, Fraglich-seiend, ebenso das Nicht-seiend und jedes der sonstigen Negate und Affirmate – ist bewußtseinsmäßig da, aber nicht in der Weise des „wirklich“, sondern als „bloß Gedachtes“, als „bloßer Gedanke“. (HUA III/1, 248)<sup>604</sup>

Tutto quanto prima era «“effettivo”» si trova ora in «modifizierende “Klammer”», che ricordano da vicino, scrive ancora Husserl, quelle della riduzione fenomenologica. Husserl avrebbe in seguito apposto a margine di questa affermazione un enigmatico «nein», che può significare sia che occorra intendere la modificazione di neutralità e la riduzione come due operazioni completamente distinte e per nulla affini, sia che, al contrario, occorra considerarle la stessa identica cosa<sup>605</sup>. Il carattere non-volontario della modificazione di neutralità sembra

---

<sup>603</sup> Con tutta probabilità Husserl intende qui riferirsi al concetto di *Annahme* formulato da Meinong (cfr. A. MEINONG, *Über Annahmen*, cit., pp. 4-5).

<sup>604</sup> «Se dunque lasciamo fuori circuito ogni elemento volitivo del lasciare-in-sospeso, ma non intendiamo quest'ultimo nel senso di qualcosa di dubbio o di ipotetico, rimane un certo avere-“in sospeso”, o meglio ancora un “avere-presente” qualcosa che non è “realmente” dato alla coscienza come presente. Il carattere posizionale è diventato impotente. La credenza non è più seriamente una credenza, il supporre non è più un serio supporre, il negare non è più un serio negare ecc. Sono un credere, un supporre, un negare, ecc., “neutralizzati”, i cui correlati ripetono quelli dei vissuti non modificati, ma in maniera radicalmente modificata: ciò che è *simpliciter*, ciò che è possibile, ciò che è probabile o discutibile, come pure ciò che non è e ognuno degli altri *negata* e *affirmata* sono coscienzialmente presenti, ma non nella maniera del “reale”, bensì come “meramente pensati”, come “mero pensiero”» (ID I, 270).

<sup>605</sup> Cfr. L. NI, *Seinsglaube in der Phänomenologie Husserls*, cit., pp. 205-222. Ni propende per la prima soluzione, asserendo che, di fatto, la modificazione di neutralità non è altro che la «riduzione psicologico-fenomenologica» di cui Husserl tratterà in particolare all'interno di *Erste Philosophie*,

deporre contro questa identificazione, anzi sembra contraddire la stessa definizione della neutralizzazione come una operazione di modificazione. Allo stesso tempo però, l'astensione della credenza che la riduzione comporta sembra difficilmente distinguibile dalla dimensione *controeffettuale* che la neutralizzazione dischiude. Husserl di fatto non pervenne mai, a dispetto dei numerosi tentativi, ad una chiara determinazione della differenza o della identità della modificazione di neutralità e della riduzione<sup>606</sup>. Le ragioni non sono estrinseche, ma sono connesse alla struttura teoretica generale del suo idealismo fenomenologico-trascendentale, come vedremo.

Per comprenderle dovremo soffermarci su un ulteriore aspetto problematico della modificazione di neutralità: appunto la sua definizione di *Modifikation*, che coinvolge necessariamente il suo rapporto con l'*Urdoxa*, la modalità originaria della credenza. Questa definizione appare infatti inadeguata: come Husserl ammette, la *Neutralitätsmodifikation* non è affatto modificazione nello stesso senso in cui lo sono, ad esempio, le modalizzazioni dossiche (presupporre, dubitare, ecc.). Infatti:

Die Setzungen schlechthin, die nichtneutralisierten Setzungen haben zu Korrelatergebnissen „Sätze“, welche insgesamt charakterisiert sind als „Seiendes“. Die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit, das Nichtsein und das Jasein – all das ist selbst etwas „Seiendes“: nämlich als solches im Korrelat charakterisiert, als das im Bewußtsein „vermeint“. Die neutralisierten Setzungen unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, daß ihre Korrelate nichts Setzbares, nichts wirklich Prädikables enthalten, das neutrale Bewußtsein spielt in keiner Hinsicht für sein Bewußtes die Rolle eines „Glaubens“. (HUA III/1, 249)<sup>607</sup>

Si noti dunque che qui le posizioni non scompaiono affatto, il carattere posizionale resta tale e quale, solo che esso *perde l'effettività della credenza*. La posizione, così come il correlato cui essa è riferita, è ancora tale, ma non vi si crede (più), essi “sono lì” senza essere effettivi. Difficile non pensare alla *Ausschaltung* riduttiva. Non soltanto: come abbiamo visto era

---

basandosi su un testo integrativo degli anni '20 (HUA III/2, 643-646). Dunque, le due operazioni sarebbero contrapposte come due riduzioni diverse. Tale soluzione appare discutibile, oltre che per ragioni cronologiche (sovrappone la posizione del 1913 a quella della metà degli anni '20), anche per le ragioni teoretiche che seguiranno nel corso della nostra esposizione.

<sup>606</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>607</sup> «Come correlati delle posizioni *simpliciter*, delle posizioni non neutralizzate, risultano delle “proposizioni”, che sono nell'insieme caratterizzate come “ciò che è”. La possibilità, la probabilità, la discutibilità, il non-essere e il sì-essere, ognuno di questi modi è esso stesso qualcosa “che è”, ed è precisamente come tale che è caratterizzato nel correlato ed è come tale che è “preso di mira” dalla coscienza. Le posizioni neutralizzate si differenziano però essenzialmente in quanto *i loro correlati* non contengono *nulla che possa essere posto, nulla che possa essere veramente predicato*; la coscienza neutrale, rispetto a ciò di cui è coscienza, non gioca il ruolo di una “credenza” da nessun punto di vista» (ID I, 270-271).

precisamente il ruolo di matrice svolto dalla *Urdoxa*, la ripetizione della modalità-matrice nelle modalità-figlie, a caratterizzare queste ultime come a loro volta effettivamente posizionali, ponenti l'essere (l'essere del possibile, l'essere del probabile, l'essere del dubbio ecc.). Se ricostruiamo la struttura argomentativa di *Ideen I* emerge allora che la cosiddetta *Neutralitätsmodifikation* modifica radicalmente la posizione-matrice, l'*Urdoxa*, perché neutralizza appunto il suo tratto specifico, quello di porre l'essere del correlato. Essa dunque si colloca, per così dire, allo stesso livello della posizione originaria, ma ciò non inficerà l'originarietà di quest'ultima? Questo cortocircuito si palesa d'altra parte nel seguito del testo husserliano, perché Husserl, che aveva introdotto la neutralizzazione nei termini di una *Modifikation* della posizione originaria, si trova invece costretto ora a trattare posizionalità e neutralità come una «*distinzione universale di coscienza*»:

Der Unterschied zwischen Positionalität und Neutralität drückt, wie sich bestätigt hat, keine bloße auf Glaubenssetzungen bezügliche Eigenheit, keine bloße Art von Glaubensmodifikationen aus, so etwa wie Vermuten, Fragen u. dgl., oder in anderen Richtungen Annahmen, Negieren, Affirmieren es sind, also nicht intentionale Abwandlungen eines Urmodus, des Glaubens im prägnanten Sinne. Es ist in der Tat, wie wir es vorausgesagt hatten, ein universeller Bewußtseinsunterschied, der aber aus gutem Grunde in unserem analytischen Gange angeknüpft erscheint an den in der engen Sphäre des doxischen cogito speziell aufgewiesenen Unterschied zwischen positionalem (d.i. aktuellem, wirklichem) Glauben und seinem neutralen Gegenstück (dem bloßen „sich denken“). (HUA III/1, 262)<sup>608</sup>

E Husserl aveva anche specificato, poco prima, che «jedes Erlebnis, ob es die Form des cogito hat, ob es in irgendeinem besonderen Sinn Akt ist oder nicht, fällt unter diesen Gegensatz» (HUA III/1, 261). Ma tra queste due definizioni descrittive sembra esserci contraddizione: come può infatti la neutralità essere, da un lato, l'effetto di una specifica modificazione e, dall'altro, il polo di una distinzione “universale”? Si profila così un inquietante sdoppiamento che attraversa tutta la struttura della coscienza. Inquietante nella misura in cui è la stessa originarietà a trovarsi fin dall'inizio doppiata nella sfera posizionale e in una parallela dimensione non-posizionale:

---

<sup>608</sup> «La distinzione tra *posizionalità* e *neutralità* non esprime, come è stato confermato dalle nostre analisi, una mera proprietà relativa alle posizioni di credenza, una mera specie di modificazione della credenza, come per esempio lo sono il supporre, il domandare, ecc., o in altre direzioni l'assumere, il negare, l'affermare. Non esprime quindi delle variazioni intenzionali di un modo originario, della credenza in senso pregnante. Essa è infatti, come abbiamo già detto, una *distinzione universale di coscienza* che però, per buone ragioni, nel nostro cammino analitico appare connessa con la distinzione, specialmente rilevata nella sfera ristretta del *cogito* dossico, tra credenza posizionale (cioè attuale, reale) e la sua controparte neutrale (il mero “concepire col pensiero”)» (ID I, 284).

Und wieder: so geartet ist Bewußtsein überhaupt, daß es von einem doppelten Typus ist: Urbild und Schatten, positionales Bewußtsein und neutrales. Das eine charakterisiert dadurch, daß seine doxische Potentialität auf wirklich setzende doxische Akte führt, das andere dadurch, daß es nur Schattenbilder solcher Akte, nur Neutralitätsmodifikationen von solchen aus sich hervorgehen läßt; m.a.W. daß es in seinem noematischen Bestand gar nichts doxisch Faßbares enthält, oder was wieder gleichwertig ist, daß es kein „wirkliches“ Noema, sondern nur ein Gegenbild eines solchen enthält. (HUA III/1, 261)<sup>609</sup>

Tutto il § 114 insiste su questa duplicità essenziale della vita di coscienza. Husserl non sembra tuttavia avvedersi del fatto che esso rischia di ingenerare un circolo vizioso all'interno della sua argomentazione: la credenza d'essere deve infatti essere *motivata* dal carattere originario della posizione, ma l'unico modo che abbiamo per distinguere la posizione originaria dalla sua versione-ombra neutralizzata è appunto il fatto che la prima pone l'essere effettivamente. Questo circolo vizioso potrebbe anche essere ammissibile come presupposto inaggirabile (di fatto è spesso accettato in filosofia), ma non può essere accettabile allorché solleviamo la questione che concerne la *razionalità* della posizione, dunque non dalla prospettiva di Husserl. Husserl infatti non cade nella *petitio principii* di cui sopra:

Was jene doxische Umwandlung des jeweiligen ursprünglichen Erlebnisses aus sich hergibt, ob Entfaltungen ihrer noematischen Bestände in wirkliche doxische Ursetzungen, oder ob ausschließlich in urdoxische Neutralitäten, das ist durch das Wesen des betreffenden intentionalen Erlebnisses absolut fest vorbestimmt. Von vornherein ist also im Wesen jedes Bewußtseinslebnisses ein fester Inbegriff potentieller Seinssetzungen vorgezeichnet und zwar, jenachdem das betreffende Bewußtsein von vornherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler „Schattensetzungen“. (HUA III/1, 261)<sup>610</sup>

---

<sup>609</sup> «E ancora: la *coscienza in generale* è strutturata in modo da essere di duplice tipo: prototipo e ombra, *coscienza posizionale e neutrale*. L'una è caratterizzata dal fatto che la sua potenzialità dossica conduce ad atti dossici realmente posizionali; l'altra dal fatto che può dar luogo soltanto a immagini umbratili di tali atti, soltanto alle loro modificazioni di neutralità; in altre parole, è caratterizzata dal fatto che non contiene nella sua compagine noematica proprio niente di dossicamente afferrabile, ossia, che è lo stesso, dal fatto che non contiene alcun noema "reale", ma soltanto una replica di questo noema» (ID I, 284).

<sup>610</sup> «È l'essenza del vissuto in questione che predetermina in maniera assolutamente fissa ciò che risulterà dalla trasformazione dossica del vissuto originario e che decide se le sue compagini noematiche si svilupperanno in *reali* posizioni dossiche originarie oppure esclusivamente *in neutralità* dossiche originarie. È dunque sin dall'inizio predelineato nell'essenza di *ogni* vissuto di coscienza un sistema fisso di *potenziali posizioni d'essere*, e precisamente, conformemente a come è sin dall'inizio strutturata la coscienza in questione, è predelineato un campo di possibili reali posizioni oppure di possibili neutrali "ombre di posizioni"» (ID I, 283).

È dunque dall'esplicitazione di questa «essenza del vissuto» e dal senso che attribuiamo alla «pre-determinazione» (*vorbestimmen*) «assolutamente fissa» che essa contiene rispetto ai caratteri *non solamente dossici, ma anche della presa-di-posizione posizionale o neutrale* che dipende la nostra soluzione. Secondo una terminologia con la quale siamo divenuti familiari a partire dal secondo capitolo, l'«essenza del vissuto» in questione è il senso, e, nella terminologia di *Ideen I*, il «senso noematico», l'unità dei predicati noematici e della determinabile X. Dunque, è la relazione tra le componenti interne del senso noematico che pre-determina il carattere non solamente dossico, ma anche, più in generale, posizionale o neutrale del vissuto corrispondente. Le «potenzialità dossiche» sono sviluppate a partire da questa struttura originaria. Questo è il nocciolo della costituzione dell'*An-sich*, dell'idealismo fenomenologico-trascendentale.

Come abbiamo visto nel Capitolo Quarto, infatti, vi è una relazione intrinseca, all'interno dell'effettuazione attuale della *Leistung* intenzionale, tra le relazioni noematiche interne al nucleo e i caratteri tetici che costituiscono la corolla esterna del noema. Questa continuità nella struttura del noema fa sì che laddove i predicati noematici si trovino in una situazione di incompatibilità, i caratteri tetici rispecchino tale incompatibilità nei termini di una modalizzazione della credenza, dunque in direzione di un dubitare, di un negare ecc. La credenza non si motiva dunque circolarmente, ma in rapporto ad una sfera di relazioni più originarie, quelle appunto che si danno tra predicati noematici e oggetto=X nel contesto del nucleo di senso del noema. Ciò tuttavia, a ben vedere, sembra sollevare ulteriori problemi. Come infatti si situerà questa sfera di «relazioni originarie» (quelle tra predicati e oggetto=X all'interno del senso noematico) rispetto alla distinzione universale tra posizionalità e neutralità? Dovremo intendere che vi siano, rispettivamente, due essenze, l'una, per così dire, “fin dall'inizio” neutrale, l'altra, per così dire, “fin dall'inizio” posizionale, o, all'opposto, come abbiamo ipotizzato noi, che vi sia un'unica essenza che si trova, “originariamente” al di là della posizionalità e della neutralità? Il § 114 non affronta mai direttamente la questione, e vi sono passaggi che sembrano propendere per la prima, altri che sembrano propendere per la seconda soluzione.

Abbiamo già cominciato a rispondere: *a livello del senso noematico dobbiamo trovarci e ci troviamo di fatto al di là della distinzione tra il posizionale ed il neutrale*. Husserl tuttavia sembra esitante precisamente su questo argomento. In un testo di ricerca risalente al periodo del corso *Transzendente Logik* del 1920/21, Husserl esplicita questo aspetto, scrivendo: «[der Sinn ist das Identisch-Allgemeine des “Noema un Gegennoema”]» (NS, 63b). Se così fosse, ciò significherebbe che *il senso è indifferente non soltanto alla modalizzazione intenzionale che si opera a partire dalla modalità originaria, ma anche alla stessa, più generale, distinzione tra il posizionale ed il neutrale; ovvero, che esso è l'elemento “originario” a partire dal quale si determina questa stessa distinzione: tale sfera originaria non contiene però nessuna intrinseca*

*determinazione posizionale*. Si noti tuttavia che tale affermazione, nel manoscritto, è posta tra parentesi, quasi a volerne scongiurare, da parte di Husserl, le conseguenze. Essa quindi non ci solleva dagli enigmi di cui sopra, anzi, li ripropone intensificati. Tenteremo quindi di verificare la sostenibilità di questa ipotesi, la cui importanza è solo a prima vista secondaria: da essa al contrario dipende il significato del compito di *Rechtfertigung* che Husserl affida alla fenomenologia.

Husserl stesso denuncia al contempo l'importanza della questione e le ragioni della sua esitazione, in un passo di pregnante lucidità critico-riflessiva, allorché scrive, riferendosi ancora al concetto di neutralità:

Daß hier wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die eigentlichen, nichtneutralisierten Noesen ihrem Wesen nach einer „Rechtsprechung der Vernunft“ unterliegen, während für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt. Ebenso, korrelativ, für die Noemen. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann „gültiger“ - oder „ungültiger“ weise so charakterisiert sein, es kann „in Wahrheit“ sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen das bloße Sich-denken „setzt“ nichts, es ist kein positionales Bewußtsein. Der „bloße Gedanke“ von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. „prätendiert“ nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen. (HUA III/1, 249)<sup>611</sup>

Alla luce di questo passaggio comprendiamo dunque il motivo delle esitazioni husserliane: *situare, all'interno della struttura teoretica complessiva, il senso noematico, l'«essenza del vissuto», al di qua della distinzione tra il posizionale ed il neutrale significa infatti, al contempo, collocarlo al di qua della distinzione tra ragione e non-ragione, al di qua della «giurisdizione della ragione»*. In altri termini, *collocare il senso al di qua della distinzione tra senso e non-senso (Wiedersinn)*. Ma, come abbiamo visto, questa collocazione teoretica appare inevitabile *precisamente nella misura in cui si vuole legittimare in piena Voraussetzungslosigkeit la razionalità del porre*. Di fatto, tale necessità discende dal passo già compiuto da Husserl allorché, discostandosi da Brentano, ammetteva, ad esempio, il «rundes Viereck» come un «puro pensato».

---

<sup>611</sup> «Che ci sia qui una incomparabile peculiarità della coscienza è mostrato dal fatto che le noesi *vere e proprie*, quelle non neutralizzate, sottostanno per loro *essenza* a una “*giurisdizione della ragione*”, mentre *per quelle neutralizzate la questione della razionalità o dell'irrazionalità non ha alcun senso*. E lo stesso, correlativamente, per i *noemi*. Ogni elemento noeticamente caratterizzato come esistente (certo), come possibile, supponibile, discutibile, inconsistente, ecc., può esserlo in maniera “*valida*” o “*non valida*”, può essere, essere possibile o essere inconsistente, ecc., “*in verità*”. Al contrario, *il mero immaginarsi non pone “nulla”, non è una coscienza posizionale*. Il “*mero pensiero*” della realtà, della possibilità, ecc., non “*pretende*” nulla, esso non è né da riconoscere come corretto, né da rifiutare come scorretto» (ID I, 271).



Il «bloßes Gedanke» (che come abbiamo visto è, a partire dalle «difficili ricerche analitiche», uno dei nomi del senso), «non pretende niente», semplicemente, potremmo aggiungere sempre in riferimento ai testi del 1907, è *Vor-Augen- o Vor-dem-Geiste-Stehendes*<sup>612</sup>.

Che tale problema si trovi al cuore della questione della *Rechtfertigung* fenomenologica è d'altra parte evidente dalla ricostruzione da una genealogia del campo concettuale e della struttura teoretica di *Ideen I*. Oggi, è possibile tracciare tale genealogia sulla base dei testi delle *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, composti tra il 1908 ed il 1912. Scopriamo così che una delle principali preoccupazioni che emergono dai manoscritti dei quattro anni precedenti *Ideen I* è proprio quello di rendere conto del rapporto tra posizionalità e neutralità e che il primo prototipo del noema (anche se non sotto questo titolo), si trova delineato precisamente in rapporto a questa problematizzazione.

Per comprendere come Husserl approdi a questa radicale problematizzazione occorrerà ripercorrere la genesi del concetto di noema per come essa si profila all'interno delle *Studien*. Di fatto, è proprio la messa in questione del rapporto tra il «tema»<sup>613</sup> ed i «caratteri» ad esso inerenti (che costituisce uno sviluppo ed un approfondimento critico della distinzione tra qualità e materia) a costituire il filo conduttore per la delineazione di ciò che sarà chiamato, in *Ideen*, «noema». Ciò riguarda tanto il primo livello della struttura noematica (corrispondente alla prima legge del senso), quello contenente la distinzione tra la “corolla” esterna ed il nucleo, quanto il secondo livello, contenente la distinzione intranucleare tra predicati noematici e “portatore”.

Per quanto riguarda il primo livello, Husserl, procedendo dalla distinzione tra «“Weise” der Gerichtetseins» e «thematischer Inhalt» conclude che «die Weise des Bewusstshabens affiziert in gewisser Art den thematischen Inhalt». Accanto a questo paragrafo Husserl annota «Paradox: korrelative Qualität» (SB, 72-72 n. 3). Ciò che qui viene chiamato «paradosso» della «qualità correlativa» non è altro che il prototipo del primo livello della struttura noematica, l'articolazione strutturale della prima legge del senso: il noema, in *Ideen I*, sarà dotato di una “corolla esterna” nella quale sono “riflessi” i caratteri del porre. Ma nel 1911 Husserl vede ancora qui un «paradosso», consistente nel fatto che «das thematische Bewusstsein mit seinen verschiedenen Modi, seinen verschiedenen Qualitäten hat etwas zum Thema, aber Qualität ist nicht selbst Thema der Qualität» (SB, 72). In altri termini, la qualità si riferisce a qualcosa che, nella sua essenza, è privo di qualità, ma al quale la qualità inerisce, sul quale la qualità si riflette

---

<sup>612</sup> Cfr. *supra*, Capitolo Terzo, 3.3.

<sup>613</sup> Abbiamo già accennato al concetto di «Thema» come prototipo di ciò che sarà il noema in *Ideen*. Già nel SS 1908 Husserl distingueva tra *Thema* e *Gegenstand*. In *Ideen I* il concetto viene usato di rado, ma lascia traccia, sull'altro versante del parallelismo, nel larghissimo utilizzo del concetto, appunto “parallelo” di *Thesis*. In SB Husserl definisce il *Thema* come segue: «Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein eines Themas. Und damit gleichwertig ist (unmodifiziertes, aktuelles Bewusstsein vorausgesetzt): In jedem Bewusstsein „erscheint“ etwas» (SB, 84).

come su una “superficie” di per sé neutrale: «“Dieses Papier is weiß!” Wir können sagen, das ist der Charakter der Gewissheit, der am thematischen Inhalt haftet, ohne dass er aber zum thematischen Inhalt gehört» (SB, 74)<sup>614</sup>. Questa differenza tra ciò che «inerisce» al tema e ciò che «appartiene» propriamente al tema viene approfondita da una distinzione tra due sensi fondamentali dell’aver-coscienza-di:

Die Rede von der Richtung des Bewusstseins, von der Richtung des „Urteilens auf“, oder davon, dass Bewusstsein „Bewusstsein von“ ist, ist zweideutig. Wir müssen unterscheiden den thematischen Blick als Bewusstsein von Thema, das in der Tat ein im Bewusstsein selbst vorzufindendes Gerichtetsein ist, und das Bezogensein auf den Gegenstand – die thematische Bewusstseinsbeziehung und die gegenständliche. (SB, 73)<sup>615</sup>

È evidente qui come il concetto di tema costituisca il prototipo del concetto di noema, con annessa tutta la distinzione tra il noema intero e la sua struttura nucleare. *Questa distinzione sorge precisamente dalla necessità di distinguere una sfera dossicamente caratterizzata ed una sfera non-dossicamente-caratterizzata della «relazione di coscienza», tra l’«essere-diretto» e l’«esser-riferito».* *L’intenzionalità della coscienza appare così originariamente sdoppiata tra un’intenzione meramente oggettuale ed un’intenzione effettivamente oggettivante.*

Questa distinzione introduce la domanda: «wie verhält sich dieses Bewusstsein [das bloße Sich-Denken] als „Bewusstsein“ zu dem Gewissheitsbewusstsein, Wahrscheinlichkeitsbewusstsein usw.?» (SB, 75). Husserl risponde che «im stellungnehmenden Bewusstsein haben wir der Richtung (thematische Richtung) auf das Thema, und das Thema ist mit einem Charakter begabt. Dagegen im bloßen Sich-Denken haben wir eine thematische Richtung, aber das Thema hat keinen „Charakter“». Ma subito dopo problematizza l’impostazione stessa che conduce a questa risposta «kann man aber sagen, dass im stellungnehmenden Bewusstsein ein Komplex vorliege aus dem bloßen Sich-Denken und dem Moment der Stellungnahme? Das wird nun von neuem überlegt werden müssen» (SB, 75)<sup>616</sup>.

---

<sup>614</sup> «“Questo foglio è bianco!” Possiamo dire che questo è il carattere della certezza che inerisce al contenuto tematico, senza tuttavia che esso appartenga al contenuto tematico».

<sup>615</sup> «Il discorso della direzionalità della coscienza, della direzionalità del “giudicare su”, o del fatto che la coscienza sia “coscienza-di” è ambivalente. Dobbiamo distinguere lo *sguardo tematico come coscienza del tema*, che è di fatto un essere-diretto che trova se stesso nella coscienza, e l’*esser-riferito all’oggetto – la relazione di coscienza tematica e la relazione di coscienza oggettuale*».

<sup>616</sup> «Nella coscienza che prende posizione abbiamo direzione (direzionalità tematica) al tema, ed il tema è dotato di un carattere. Di contro nel mero rappresentarsi abbiamo una direzionalità tematica, ma il tema non ha alcun “carattere”. Ma non si può dire piuttosto che nella coscienza che prende posizione sia implicato un complesso tra il mero rappresentarsi e il momento della presa di posizione? Ciò dovrà essere allora esaminato daccapo».

Cerchiamo ora di chiarire questo complicato passaggio: la prospettiva che contrappone l'atto posizionale ed il mero rappresentarsi come due atti di coscienza distinti risulta in ultima istanza fuorviante: essa rimanda alla *bloße Vorstellung* brentaniana come «rappresentazione di base» che Husserl aveva già sottoposto a critica nelle LU<sup>617</sup>. Quello tra il mero rappresentarsi e l'atto posizionale è piuttosto un rapporto di fondazione che si riferisce a due *strati diversi* della struttura della relazione di coscienza. Il «mero rappresentarsi» non può essere nemmeno considerato un vero e proprio atto:

Das bloß thematische Bewusstsein wäre keine Akt im prägnanten Sinn – schon darum <nicht>, weil es eine unselbständige Schicht ist – und zudem, das wären bloß die „Stellungnahmen“. Doch wäre der Name Akt am besten hier zu vermeiden, wobei freilich ein passender Terminus fehlt. (Vernunftsakt sagt zu viel. Vielleicht doch „Intention“). Akt wäre also etwas Unselbständiges [*nota*: ebenso aber das Bewusstsein von „Inhalt“ des Aktes]. Der Akt der *doxa* hat sein Thema und setzt das „bloße“ thematische Bewusstsein voraus, das ihm Richtung auf das Thema gibt [*nota*: aber dieses bloß thematische Bewusstsein ist eine unselbständige, abstrakte Schicht]. (SB, 76-77)<sup>618</sup>

La distinzione tra la presa di posizione ed il mero rappresentarsi non può dunque essere presentata in maniera perspicua come riguardante *due tipi distinti di atto*, ma piuttosto come *distinzione tra due livelli diversi di ogni relazione di coscienza* che ineriscono inseparabilmente l'uno all'altro. *In questo senso la presa di posizione dossica appare come un carattere emergente degli atti sintetici, cioè fondati*: il carattere dossico è prescritto dal rapporto di fondazione tra i diversi strati dell'atto complesso e si riverbera sul tema dell'atto fondante, semplice<sup>619</sup>. Ma ciò significa che tra strato fondante e strato fondato vi è una differenza essenziale:

---

<sup>617</sup> Cfr. *supra*, Capitolo Primo, 1.4.

<sup>618</sup> «La coscienza meramente tematica non sarebbe un atto in senso pregnante – già solo perché essa è uno strato non-indipendente – e, inoltre, sarebbero tali solamente le “prese di posizione”. Sarebbe preferibile qui evitare il nome “atto”, pur in un contesto ove manca un termine adatto (atto-della-ragione dice troppo. Forse “intenzione”). Atto sarebbe dunque qualcosa di non-indipendente [*nota*: ma altrettanto la coscienza del “contenuto” dell'atto]. L'atto della *doxa* ha il proprio tema e presuppone la “mera” coscienza tematica, che gli conferisce direzionalità al tema [*nota*: ma questa coscienza meramente tematica è uno strato non-indipendente, astratto]».

<sup>619</sup> «Nur das Thema, die Materie, der untersten, nicht fundierten Akte ist charakterlos. Sowie sich ein höherer Akt, ein fundierter erbaut, tritt in sein Thema der Charakter ein, der dem Thema der untersten Stufe durch den Akt untersten Stufe erteilt ist. So haben die Themen der synthetischen Denkkakte positionale (doxische) Charaktere in sich» (SB, 77). [«Soltanto il tema, la materia dell'atto di livello più basso, non fondato, è privo di carattere. Non appena si costruisce un atto di livello superiore, fondato, compare nel suo tema il carattere, che si trasmette al tema di livello più basso tramite l'atto di livello più basso. Così i temi degli atti di pensiero sintetici hanno in sé caratteri posizionali (dossici)»].

Ich habe so viele Jahre geglaubt, dass das bloße Sich-Denken, das bloße „Vorstellen“ eine Parallele sei des Urteilens (als Gewisseins), derart, dass beide eine gemeinsame, aber abstrakte Schicht haben des Themas („Materie“) und beiderseits eine verschiedene „Qualität“. Aber da ergibt sich eben die Unzuträglichkeit, dass die Vorstellungsqualität das Thema nicht qualifiziert und nicht für Gegenständlichkeit konstitutiv ist, dass *das Vorstellungsbewusstsein kein Vernunftbewusstsein ist* usw. (SB, 78; c.n.)<sup>620</sup>

All'intero di questo voluminoso manoscritto, in uno dei testi, risalente alle «Ostferien 1911» e intitolato dai curatori *Der thematische Inhalt und seine Characktere*, Husserl esplicita dunque il problema centrale che resterà ancora in larga misura implicito all'interno di *Ideen I*<sup>621</sup>: *la razionalità concernente il porre, si colloca a livello della qualità, laddove il riferimento oggettuale ed il modo di tale riferimento riguardano esclusivamente la materia, che è indifferente al carattere qualitativo. La «Unzuträglichkeit» consiste dunque nel fatto che la «qualità della rappresentazione non qualifica il tema [non il tema fondante almeno, non lo strato tematico originario, sul quale la coscienza sintetica si fonda] e non è costitutiva dell'oggettualità» e che, dunque, «la coscienza rappresentativa non è coscienza razionale» (SB, 78).*

Come abbiamo visto, Husserl aveva distinto una *thematische Richtung* ed una *gegenständliche Richtung*: ciò era stato reso necessario dalla relativa indipendenza del *contenuto tematico* dal carattere inerente al *tema intero*. Ora, ciò che propriamente pone l'essere dell'oggetto risulta essere lo strato *dossico*, fondato, della coscienza: questa posizione deve riverberarsi sullo strato fondante, ma non appartiene originariamente ad esso. *Husserl si trova dunque nella situazione paradossale per la quale lo strato che conferisce il riferimento oggettuale (gegenständliche) non è a sua volta uno strato oggettivante (objektivierende)*: «Das Thema gibt insofern die „Richtung auf den Gegenstand“, als Richtung auf den Gegenstand eben Richtung auf das Thema (in einem anderen Sinn von Richtung) voraussetzt. Es bleibt dabei, dass die eigentlich objektivierenden Akte die „meinenden“, nämlich die doxischen sind [...]» (SB, 76)<sup>622</sup>.

Traspare qui l'intrinseca implicazione, ma anche la tensione, tra le due leggi fondamentali del senso: *la relazione all'oggetto passa necessariamente dal tema, è innanzitutto direzione attraverso il tema (e precisamente attraverso il contenuto tematico), ma questo contenuto*

---

<sup>620</sup> «Ho creduto quindi per molti anni che il mero *Sich-Denken*, il mero “rappresentare” fosse un parallelo del giudicare (come essere-certo), in modo tale che entrambi avessero uno strato tematico comune ma astratto (“materia”), e una qualità rispettivamente diversa. Ma appunto qui emerge l'inconsequenza: la qualità della rappresentazione non qualifica il tema e non è costitutiva per l'oggettualità, *la coscienza rappresentativa non è coscienza razionale ecc.*».

<sup>621</sup> Si noti che Husserl rilesse e annotò questo manoscritto dopo il 1913 (cfr. SB, 71 n.)

<sup>622</sup> «Il tema conferisce la “direzionatezza all'oggetto”, nella misura in cui la direzionatezza all'oggetto presuppone proprio direzionatezza al tema (in un senso diverso di “direzionatezza”). Resta nondimeno il fatto che gli atti propriamente oggettivanti sono gli atti “che prendono di mira”, cioè gli atti dossici [...]».

*tematico, preso nella sua purezza, è per essenza privo del carattere oggettivante che è invece il tratto distintivo del livello dossico. Ciò equivale a dire: il riferimento oggettuale non è per essenza oggettivante, esso piuttosto, diviene oggettivante all'interno del processo sintetico. Ma allora l'esito di tale processo sintetico non è mai per principio garantito, perché, nella sua forma "originaria", «Vorstellungsbewusstsein kein Vernunftbewusstsein ist» (SB, 76). Il paradosso ultimo della fenomenologia è dunque il paradosso di una presa che è oggettuale senza perciò essere oggettivante. Questo paradosso rimanda alla distinzione trascendentale tra il senso e l'oggetto, senza la quale l'idealismo trascendentale-fenomenologico risulta incomprensibile.*

La struttura noematica di *Ideen I* nasce, nei suoi tratti essenziali, proprio in questo testo del 1911, e in rapporto a questo problema, allorché Husserl scrive:

Es ergibt also ein mehrfacher Begriff von Thema:

- 1) Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, hat ein Thema, es ist auf etwas gerichtet, und nur dadurch kommt ihm „Beziehung auf eine Gegenständlichkeit“ zu; wobei aber die Gegenständlichkeit die intentionale Gegenständlichkeit heißt und vom Thema zu unterscheiden ist;
- 2) Das Thema hat einen thematischen Inhalt und einen thematischen Charakter. Dieser thematische Inhalt bildet einen zweiten Begriff von Thema. Wir sagen aber besser thematischer Inhalt. (SB, 83)<sup>623</sup>

In nota Husserl osserverà poi che «das Thema in diesem ersten Sinn ist der „Satz“ im Sinn der *Ideen*», mentre «thematischer Inhalt ist der „Sinn“» (SB, 83, n. 1-2). Come abbiamo visto il concetto di *Satz* è largamente sovrapponibile a quello di *noema*, mentre quello di senso coincide con quello di *nucleo noematico*. Contestualmente alla fissazione di questa distinzione, Husserl fissa anche la *differenza tra coscienza neutrale e coscienza posizionale* nella forma che troveremo poi all'interno di *Ideen*. Questa veduta appare come un tentativo di sottrarsi alla *Unzuträglichkeit* per la quale, come mostrato, il riferimento *oggettuale* non è necessariamente presa *oggettivante*. Ciò risulta evidente dal fatto che Husserl mette in questione il percorso che abbiamo appena esposto precisamente in rapporto a questa nuova considerazione della distinzione tra posizionalità e neutralità come «Modifikation» che «durch alle Gattungen des Bewusstsein hindurchgeht» (SB, 83):

---

<sup>623</sup> «Risulta dunque un *molteplice concetto di tema*: 1) ogni coscienza è coscienza di qualcosa, ha un tema, è diretta su qualcosa, e soltanto così essa riceve “relazione ad una oggettualità”; in questo contesto, tuttavia, l'oggettualità è l'oggettualità intenzionale e occorre distinguerla dal tema; 2) il tema ha un *contenuto tematico* ed un *carattere tematico*. Questo contenuto tematico costituisce un secondo concetto di tema. Ma è meglio chiamarlo *contenuto tematico*».

Wiederholt muss ich überlegen, ob meine Darstellung in der Hinsicht korrekt ist, als ich sage, dass ein stellungnehmendes Bewusstsein dem “Thema” (Materie) zugewendet ist, zu dem der Charakter (Qualität) nicht gehört. Ist es nicht korrekter zu sagen, dass das Bewusstsein zugewendet ist dem „vollen“ Thema, dass aber zum Thema eben der Charakter gehört, und so war doch meine Auffassung in der Lehre von der Kategorialen etc. Die Scheidung von Inhalt (Materie) und Charakter ist doch nur eine Abstraktion. [...] Es wird wohl auch nicht angehen, das bloße Gedankenbewusstsein als ein charakterloses anzusehen, statt zu sagen, es sei anstelle des „wirklichen“ Charakters ein modifizierter. (SB, 82)<sup>624</sup>

L’inclusione dei caratteri tetici come caratteri tetici *del* noema si compie dunque in rapporto a questa riconsiderazione della distinzione tra neutralità e posizionalità come distinzione universale di coscienza. Ma ciò dà luogo anche, necessariamente, alla distinzione tra il tema corredato dei suoi caratteri tetici ed il tema come contenuto tematico cui tali caratteri ineriscono senza appartenergli. Ecco dunque ultimato il prototipo della struttura del noema, la distinzione tra la corolla esterna ed il nucleo di senso. E tuttavia resta da chiarire il carattere di questa *Modifikation*<sup>625</sup>: se la coscienza a-qualitativa del «mero rappresentarsi», del contenuto tematico

---

<sup>624</sup> «Devo riconsiderare la correttezza della mia esposizione riguardo al fatto che una coscienza posizionale sia diretta su quel “tema” (materia) al quale il carattere (qualità) *non* appartiene. Non è più corretto affermare che la coscienza è diretta al tema “intero”, che tuttavia il *carattere appartiene appunto al tema* [...]. La separazione di contenuto (materia) e carattere è certo soltanto un’astrazione. [...]. *Non sarà dunque ammissibile affermare che la mera coscienza-del-pensiero sia da considerarsi come priva di carattere, si dirà piuttosto che si trova qui, invece di un carattere “reale”, un carattere modificato.*»

<sup>625</sup> Un manoscritto decisivo del marzo-aprile 1912 tenta di chiarire il significato della modificazione di neutralità. Esso si trova in stretta connessione con il celebre manoscritto “MA 1912, 21.3-20,4” che grande importanza ebbe per la stesura del capitolo di *Ideen I* dedicato alla modalizzazione dossica, nel quale viene chiarito il problema dei *Modi der Stellungnahme*. Lo stesso concetto di *Stellungnahme* impiegato da Husserl per sistematizzare la nuova distinzione tra posizionale e neutrale tradisce il privilegio conferito alla sfera posizionale: esso sembra sottintendere che anche la neutralità sia una determinata presa-di-posizione. Non è tuttavia così, e ciò può essere mostrato esaminando la descrizione che Husserl fornisce della modificazione di neutralità: «Die Modifikation besteht also in diesem “Nicht-Vollziehen“. Die Stellungnahme verliert ihre Aktualität, sie wird entaktualisiert. [...] Die Stellungnahme kann entaktualisiert werden, dann kann die Richtung-auf bestehen bleiben in Aktualität, und das ist die bloße Vorstellung. [...] Doch ist wohl zu beachten, dass das Disaktualisieren, das man auch bezeichnen kann als Sich-Enthalten der Stellungnahme, als Ausschalten nicht eine Privation besagt. [...] Also zumindest eine axiomatiche Schicht muss da sein [...] (SB, 376-377 *passim*). [«La modificazione consiste dunque in questo “non-effettuare”. La presa-di-posizione perde la propria attualità, viene disattualizzata. [...] *La presa-di-posizione può essere disattualizzata, mentre la direzione-su può continuare a consistere in attualità, questa è la mera rappresentazione.* Nondimeno occorre fare attenzione al fatto che il disattualizzare, che si può anche indicare come un trattener-si della presa-di-posizione, come un mettere-fuori-circuito, non significa una privazione. [...] Dev’esserci dunque almeno un strato axiomatico.]. Si consideri inoltre che «gegenüber der bloßen Vorstellung hat der Glaube (doxische Gewissheit) keinen Vorzug», nel senso che «jeder Gewissheitsmodus und jede Art von Zweifel etc. hat hier gleiches Recht, wird in gleicher Weise „unterbunden“ und liefert dann die bloße Vorstellung» (SB, 377). Cogliamo in tal modo anche il significato dell’espressione «distinzione universale di coscienza»: dal punto di vista della neutralità la certezza originaria non ha alcun privilegio rispetto alle sue modalizzazioni: la distinzione tra l’essere-attuale e l’essere-non-attuale vale infatti allo stesso modo tanto per la *Gegenwärtigung* quanto per la *Vergegenwärtigung* (SB, 376).

“puro”, considerato, seppure astrattamente, a livello meramente analitico-descrittivo, nella separazione dai caratteri tetici è coscienza «modificata», ne discenderà allora un «privilegio» conferito alla sfera posizionale di contro a quella neutrale. In altri termini: il tema vero e proprio sarà il tema intero, il tema corredato dei caratteri tetici, mentre il tema nudo, considerato nella sua neutrale purezza, sarà una modificazione di quest’ultimo, un’astrazione descrittiva nel contesto dell’«atteggiamento innaturale» proprio della riflessione fenomenologica. Ma precisamente tale soluzione non appare dirimente: il riferimento oggettuale è questione di “nucleo”, concernente la sezione più interna della struttura tematica che *nella sua essenza* è priva di carattere posizionale.

Considerare dunque quella tra neutralità e posizionalità come una distinzione universale di coscienza e comprendere altresì il tema neutralizzato come un tema modificato, dunque necessariamente presupponente un tema caratterizzato, non risolve la *Unzuträglichkeit* per la quale il riferimento oggettuale non è originariamente oggettivante. Per il principio fondamentale della riflessione fenomenologica, infatti, ciò che è trovato nella riflessione non può essere trattato come un prodotto della riflessione stessa, ma si rivela come un elemento della *Leistung* intenzionale già operante in maniera implicita<sup>626</sup>. Così, se il nucleo tematico interno è rilevato sulla base di una riflessione corrispondente a partire dal tema intero caratterizzato, ciò significa che, sebbene inseparabile da esso se non in astratto, nondimeno vi è, al cuore della presa-disposizione, un elemento indifferente a tale presa di posizione: *e tale elemento è quello decisivo per il riferimento all’oggettualità*. Continua dunque a fare problema il fatto che la «coscienza rappresentativa non è coscienza razionale».

Ma ciò significa: *la distinzione strutturale tra noema intero e nucleo noematico, tra «Noema und Sinn», o, infine, tra Sinn<sub>1</sub> e Sinn<sub>2</sub> significa, nella sua essenza, la distinzione tra due forme dell’oggettivazione, e, più precisamente, tra una forma dossica e fondata dell’oggettivazione ed una forma neutra e fondante, che può essere chiamata “oggettivazione” solo in modo improprio:*

Aus jedem Akt kann das (in Gewissheit) urteilende Meinen eine Urteilgegenständlichkeit entnehmen; jeder Akt ist objektivierend, sofern er eine intentionale Gegenständlichkeit „in sich birgt“. Aber nicht jeder Akt ist im eigentlichen Sinn objektivierend. Nämlich das „Meinen“, das Objektsetzen, die *doxa* ist derjenige Art, der die einzigartige Funktion hat irgendetwas als Gegenstand bewusst zu machen, Gegenstände-worüber

---

<sup>626</sup> Cfr. SB, 380: «Die Korrelate liegen implizit in jedem Akt, sie sind aber nicht in ihm erfasst, gesetzt».

und Sachverhalte zu setzen. Und im prägnantesten Sinn ist bloß die Gewissheit der  
Setzung der objektivierende Akt. (SB, 335)<sup>627</sup>

In che cosa consisterà la differenza tra queste due forme dell'oggettivazione? In particolare, in che cosa consisterà la peculiarità di quell'oggettivazione che non è oggettivazione in senso proprio? Rispondere a questa domanda impone di analizzare la natura del rapporto tra il «contenuto» e «l'unità oggettuale» (analisi che è il presupposto per la distinzione intranucleare tra predicati-noemata e determinabile=X in *Ideen I*). Husserl conduce questa problematizzazione in un testo di SB risalente ai primi mesi del 1911 che si apre con la domanda decisiva sempre di nuovo (*immer wieder*) al centro della questione dell'intenzionalità: «was heißt das “als Gegenstand dastehen”? Was heißt das “indem ich Bewusstsein habe, habe ich Bewusstsein vom Gegenstand”, “ich bin auf einen Gegenstand gerichtet”? Und andererseits heißt es doch: Bewusstsein ist seinem Wesen nach Bewusstsein von einem Inhalt, Bewusstsein ist Haben einer Meinung» (SB, 98)<sup>628</sup>.

La risposta di Husserl a queste questioni conferma che già nei primi mesi del 1911, sebbene ancora lontano dall'aver definito la terminologia del *noema*, egli ha già delineato la centralità dell'analisi del *cogitatum*, e ciò precisamente in ragione del problema sopraesposto: «[d]as Was des Meinens, sagte ich, ist das Erste. Nämlich: Was ist im Meinen, fragte ich, „wirklich gegeben“? Nicht: Was ist Erlebnis, sondern was ist in diesem Erlebnis als einem Bewusstsein Bewusstes? Nehme ich es genau so, wie es bewusst ist, so gewinne ich ein evident, „Gegebenes“, eben das „Geimes als solches“» (SB, 98)<sup>629</sup>.

Il testo che segue articola la natura di questo *cogitatum*, dell'«inteso-in-quanto-tale» intrecciando la descrizione delle sue proprietà ad un problema più generale, quello della distinzione tra *Denken* e *Wahrnehmen*, ove il primo va inteso, nel contesto del manoscritto, come la dimensione propriamente teoretica del pensare e del giudicare, mentre il secondo va inteso in senso ampio, come comprendente l'intera sfera dell'intuitivo. In questo senso, la determinazione

---

<sup>627</sup> «Da ogni atto l'intendere giudicativo (in certezza) può estrarre una oggettualità giudicativa; ogni atto è oggettivante, nella misura in cui “custodisce in sé” una oggettualità intenzionale. Ma non ogni atto è oggettivante in senso proprio. In altre parole, l'“intendere”, il porre oggettuale, la *doxa* è di tal sorta da avere la peculiare funzione di rendere qualcosa conscio come oggetto, di porre oggetti-su-cui e stati-di-cose. E in senso pregnante solo la certezza della posizione è l'atto oggettivante».

<sup>628</sup> «Che cosa significa “stare-li in quanto oggetto”? Che cosa significa “mentre ho coscienza, io ho coscienza dell'oggetto”, “io sono diretto all'oggetto”? E, d'altro canto, ciò significa certo: la coscienza è, per essenza, *coscienza di un contenuto*, coscienza è avere-una presa di mira».

<sup>629</sup> «Il che-cosa dell'intendere, dicevo, è la prima cosa. Cioè: cos'è nell'intendere, domandavo, “effettivamente dato”? Non: cos'è il vissuto, piuttosto che cosa in questo vissuto in quanto coscienza è conscio? Se lo prendo esattamente così come esso è conscio, ottengo allora “qualcosa di dato” in maniera evidente, appunto l'“inteso-in-quanto-tale”». Cfr. anche un testo, risalente al medesimo anno, nel quale Husserl scrive esplicitamente: «Ich unterschiede in der Reflexion die *cogitatio* selbst und das darin Cogitierte» (SB, 106).



descrittiva del *cogitatum* rimanda al compito principale di SB, quello cioè di rendere conto del rapporto tra le sfere inferiori e le sfere superiori della coscienza e del modo della loro eventuale corrispondenza<sup>630</sup>. La possibilità di articolare tale rapporto passa necessariamente per la distinzione tra due forme di «unità», l'«unità» che si situa al livello costitutivo del correlato oggettuale e l'unità che si situa al livello costituito dell'oggetto e dello stato-di-cose:

Das Denken ist es, das den Gegenstand im prägnanten Sinn „setz“, nämlich als Gegenstand-worüber; ein Gegenstand, der ein „Dies“ ist und die und die Eigenschaften hat. Vor dem Denken steht aber schon die Einheit da, die noch ungedachte, noch nicht denkmäßig gesetzte und erkannte, bestimmte Einheit. Die Einheit des Vorstellens ist „unbestimmte“ Einheit. Im Vorstellen geht seinem Was nach Meinung in Meinung einheitlich über; die bevorzugende Meinung, die den oder jenen Teil, dieses oder jenes Element an der Einheit zum spezifisch intendiert macht, ist noch nicht wirkliche „Teilsetzung“, ist noch nicht Merkmalsetzung. Ebenso wenig wie die auf die Einheit ständig gerichtete Meinung Setzung ist als Gegenstand-worüber (d.h. als „dies“, woran sich knüpft „welches“ oder „ist eine“). Es sind Hebungen, Heraushebungen etc., und immerfort ist dabei Einheit bewusst, und Einheit der Meinung ist im zusammenhängenden Meinen als Inhalt gehabt. (SB, 100)<sup>631</sup>

---

<sup>630</sup> Questo compito è chiaramente esplicitato da Husserl in un testo dell'ottobre 1911: «Von der Beantwortung dieser Fragen hängt es ab, ob wir uns die Struktur des Bewusstseins so denken dürfen, dass niederes und höheres Bewusstsein sich in seinen Grundgestaltungen (in seinen echten Qualitäten) genau entspricht, ob also die verbreitete Auffassung, die Perzeptionen (sinnliche Erscheinungen schlichtester Art) in eine Klasse rechnet mit den Urteilen, sagen wir allgemeiner, mit den theoretischen Meinungen, nicht doch ein Recht hat, wenn auch das grundfalsch ist und bleibt, das modale Moment des *belief* als klassenbildend und klassenscheidend anzusehen (letzteres Brentano, ersteres ich in den *Logischen Untersuchungen*)» (SB, 328). [«Dalla risposta a queste domande dipende se siamo autorizzati a pensare la *struttura della coscienza* in modo tale che lo strato inferiore e lo strato superiore della coscienza nelle loro conformazioni fondamentali (nelle loro schiette proprietà) si corrispondano in maniera esatta. Se dunque, non abbia una qualche ragion d'essere la diffusa concezione che inserisce le percezioni (le manifestazioni sensibili di tipo più schietto) nella stessa classe dei giudizi, o, diciamo in maniera più generale, delle intenzioni teoretiche, pur restando fermo il fatto che è fondamentalmente errato considerare il momento modale del *belief* come tratto determinante della costruzione e della distinzione tra classi [di atti] (quest'ultima è la posizione di Brentano, quella precedente è la mia nelle LU)»]. Come vedremo, questa corrispondenza fondamentale deve essere in ultima istanza rifiutata, al contrario, vi è un momento di strutturazione attiva nel passaggio al *Denken* propriamente detto.

<sup>631</sup> «Il *pensare* è ciò che, *in senso pregnante*, “pone” l'oggetto, cioè come oggetto-su-cui; un oggetto che è un “questo-qui” e che ha tali e tali proprietà. Prima del pensare c'è però già unità, l'unità ancora impensata, non ancora *posta* e conosciuta, determinata *con il pensiero*. *L'unità del rappresentare è unità “indeterminata”*. Essa attraversa unitariamente il rappresentare secondo il suo che cosa, di presa-di-mira in presa-di-mira; la presa-di-mira privilegiante, che rende specificamente intesa questa o quella parte, questo o quell'elemento inerente l'unità, non è ancora vera e propria “divisione in parti”, non è posizione di note caratteristiche. Esattamente come la presa-di-mira costantemente diretta all'unità non è posizione di oggetto-su-cui (cioè di “questo qui”, al quale si connette “il quale” o “è uno”). Si tratta di rilievi, messe-in-rilievo ecc., e in questo contesto l'unità è sempre conscia e l'unità della presa-di-mira è posseduta come contenuto nel prendere-di-mira che va via via connettendosi».

Questa caratterizzazione dell'unità del senso come «indeterminata» e, al contempo, determinabile contiene *in nuce* i presupposti di tutto il successivo sviluppo della fenomenologia genetica. Già prima di *Ideen I*, la distinzione strutturale tra noema intero e senso noematico, sebbene ancora non fissata terminologicamente, fa dunque riferimento ad una distinzione essenziale tra l'articolazione del pensare e l'articolazione della manifestazione “schietta”, per la quale nulla sarebbe più pernicioso che confondere l'unità spettante all'intenzione teoretica con l'unità spettante al nucleo intuitivo dell'esperienza. Esula dai compiti di questa ricerca, che ora si avvia alla conclusione, mostrare quanto radicalmente le SB obblighino a *retrodatare lo sviluppo in senso genetico della fenomenologia*: talune formulazioni contengono già tutte le fondamentali distinzioni che costituiscono l'ossatura fondamentale di *Erfahrung und Urteil*<sup>632</sup>. Ci limiteremo ad osservare, ciò che forse è ancora più rilevante, che *dal punto di vista teoretico* la dottrina del noema e del senso, la distinzione tra il *Sinn*<sub>1</sub> ed il *Sinn*<sub>2</sub>, l'articolazione della struttura noematica in nucleo e caratteri tetici e la stessa articolazione intranucleare siano le principali, assolutamente necessarie, premesse teoretiche dello sviluppo genetico della fenomenologia; e come, in generale, solo a partire da una corretta comprensione dei concetti di noema e di senso sia anche possibile comprendere lo sviluppo in senso genetico della fenomenologia<sup>633</sup>.

Allo sviluppo genetico della fenomenologia, tornando alla nostra argomentazione, è essenziale questa «unità indeterminata» di cui troviamo traccia nella terminologia di *Ideen I* precisamente nel concetto di «determinabile X». A questo punto è chiaro ed indubitabile che il cosiddetto «oggetto=X» di *Ideen I*, il “portatore” delle determinazioni noematiche, *non è un oggetto, e tantomeno un'oggetto reale*: in questo concetto non si esprime l'identità dell'oggetto (né dell'oggetto logico, né dell'oggetto empirico, correlato di una credenza d'essere), ma un'unità che è sempre «indeterminata» e ulteriormente «determinabile» *nella misura in cui è rigorosamente inseparabile dal Wie della sua manifestazione*. In questo senso, Husserl espone in questo manoscritto del 1911 ciò che in *Ideen I* resta in una certa misura non esplicitato: essere-

---

<sup>632</sup> Ci riferiamo in particolare alla fondamentale distinzione tra *schlichte Erfassung* ed *Explication* (EU, 112-171).

<sup>633</sup> È Husserl stesso a mettere in questione (e, in ultima istanza, rifiutare) l'assimilazione del proprio metodo genetico al «sensismo empirista», interrogando il concetto descrittivo di «Assoziation»: «Ist nicht meine ursprüngliche Auffassung von der immanenten Sphäre mit den immanenten Daten, die am Ende erst durch die passive Leistung der Assoziation zu „Auffassung kommen“, noch ein Rest der alten Psychologie und ihres sensualistischen Empirismus? Aber wie soll man sonst sagen? Empfindungsdaten ohne Auffassung gibt es also nicht, das Aufgefasstsein, das „Representation“-sein ist eingeboren. Aber was ist damit zu machen? Was leistet dann die assoziative Konstitution?» (B I 13 I, 8 (1932), cit. in E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 44, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 95-96). Come osserva Donn Welton, ciò che distingue il metodo fenomenologico-genetico dal sensismo empirista è precisamente il senso inteso «as the identity between past and present fullfilments, and as the difference between presence and absence» (D. WELTON, «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», in *Critical Assessments*, cit., pp. 238-264, p. 245).

diretto-su-un-oggetto significa avere coscienza di un contenuto via via modificantesi, ora stabile ora variante, *ove però non vi è contrapposizione tra l'unità del riferimento oggettuale e la molteplicità dei modi dell'apparizione:*

Aber ist es nicht ein Unterschied, auf Einheit zu achten und auf das Wie der Gegebenheit der Einheit zu achten? Gewiss. Ich kann einfach im Bewusstsein der betreffenden Anschauung leben, und ich kann unterscheidend auf das jeweilige Wie der Gegebenheit achten, auf die verschiedene Weise der Orientierung des bestimmt und klar Gegebenseins nach der Seite und den Momenten, der Unbestimmtheit nach jener usw. Muss man andererseits aber nicht sagen, Bewusstsein ist *eo ipso* Bewusstsein einer sich in der und der Weise gebenden Einheit und die sich in der Weise gebende Einheit ist Einheit der Meinung? Meinung ist hier nicht Meinen, sondern Gemeintes als solches, gemeinter Gegenstand als solcher in seinem jeweiligen Wie. Es kann in immer neuen Akten mit ihren immer neuen Meinungen das Gemeinte dasselbe sein, *nicht als ob die Verschiedenheit jener Meinungen aufgehoben würde*, sondern es konstituiert sich Einheit der Meinung im synthetischen Vereinigungsakt, und in der Einheit der Meinung ist das hier so und dort so Gemeinte als Eines gemeint. (SB, 103-104; c.n.)<sup>634</sup>

*Nel contesto della coscienza originariamente offerente intuitiva, dunque, le differenze che si succedono non vengono tolte, non si annullano reciprocamente.* Al contrario, l'unità del riferimento oggettuale che in esse si prospetta si costituisce solamente nella differenza della manifestazione, è per essenza inseparabile da tale differenza, ed è unità solamente in ragione di tale differenza. Essa non si qualifica dunque come l'unità di un oggetto cosale di fronte alla pluralità delle sue proprietà, né come l'unità di un soggetto logico di contro alla varietà dei suoi predicati, *ma come un'unità originariamente, inscindibilmente, sintetica che solo nella sintesi, appunto, si costituisce e resta inseparabile dalla sintesi costitutiva e costitutivamente incompiuta che la produce.* Ciò viene ulteriormente ribadito da Husserl nella conclusione del manoscritto, che fornisce anche una delle più cristalline formulazioni della seconda legge del senso che sia dato trovare all'interno dei suoi scritti:

---

<sup>634</sup> «Ma non sono due cose diverse, *prestare attenzione all'unità e presentare attenzione al come della datità dell'unità?* Certamente. Posso semplicemente vivere nella coscienza dell'intuizione corrispondente, e posso, distinguendo, prestare attenzione al rispettivo come della datità, alle diverse modalità dell'orientazione dell'essere-dato chiaro e distinto secondo alcuni versanti e momenti, all'indeterminatezza che caratterizza altri ecc. Ma non si deve allora dire, d'altra parte, che la coscienza è *eo ipso* coscienza di una unità che si dà secondo questa e questa modalità e che l'unità che si dà secondo questa modalità è la «presa-di-mira»? Qui la presa-di-mira non è il prendere-di-mira, piuttosto l'inteso-in-quanto-tale, l'oggetto inteso in quanto tale nel suo rispettivo come. L'inteso può essere lo stesso in atti sempre nuovi con prese-di-mira sempre nuove, *non come se la differenza di quelle prese di mira venisse annullata*, piuttosto l'unità della presa-di-mira si costituisce solamente in un atto sintetico di unificazione, e nell'unità della presa-di-mira ciò che è inteso qui in un modo, lì nell'altro è inteso come uno» (c.n.).

An jedem Gemeinten haben wir ein Etwas oder Eines als Gemeintes und ein Wie des gemeinten Etwas zu unterscheiden. Und bei verschiedenem Wie des Gemeinten als solchen kann Identität des Eines oder Etwas statthaben, das gemeint ist. Das gehört zum ursprünglichen Wesen des Gemeinten; ein solches Gemeinte (etwas in einem Wie) bewusst zu haben, das ist das Wesen des Meinens. Das Etwas ist der gemeinte Gegenstand schlechthin. *Das Etwas aber ist nur etwas im Wie*, das ist der gemeinte Gegenstand im Wie. (SB, 104-105)<sup>635</sup>

Questo passo chiarisce definitivamente, qualora ve ne fosse ulteriore bisogno, il rapporto tra la *determinabile X* e le determinazioni noematiche: si tratta di un rapporto di reciproca non-indipendenza all'interno del quale «l'identità» dell'inteso in quanto tale «può avere luogo» solo nella «differenziatezza» del Come. Il «qualche-cosa» è «qualche-cosa» solamente nel «Come». Questo ci sembra essere il principio fondamentale senza il quale, semplicemente, la fenomenologia di Husserl risulta incomprensibile.

Dal punto di vista della filosofia trascendentale e della posizione dell'idealismo trascendentale-fenomenologico nei confronti del «dispositivo logico-ontologico»<sup>636</sup>, tale principio significa che l'oggetto trascendentale, il *sense* come condizione trascendentale della costituzione oggettuale non ha la struttura di un oggetto: né di un oggetto logico né di un oggetto ontico. *Necessariamente primo e condizionante per ogni essere-oggetto, si trova l'essere del senso, che, da par sua, può a malapena chiamarsi essere, e, se è essere, è essere in un senso completamente diverso da quello della res dell'«ontologia metafisica».*

Quanto a questo, Husserl sembra aver posto l'ultima parola già in un testo del 1909/10<sup>637</sup>, che costituisce, molto significativamente, la prosecuzione di un testo che abbiamo già affrontato nel Capitolo Terzo: *Noema und Sinn VI*<sup>638</sup>. In stretta continuità con i temi del manoscritto del 22 ottobre 1908, il testo in questione affronta direttamente il rapporto tra essere e senso e perviene all'espressione delle estreme conseguenze teoretiche del principio sopraesposto. Qui Husserl infatti si domanda esplicitamente: «aber heißt einen Gegenstand beschreiben nicht, aussagen "Dieser Gegenstand ist das und das", und liegt darin nicht beschlossen die Ansetzung der Existenz

---

<sup>635</sup> «Per ogni inteso dobbiamo distinguere un qualche-cosa o un uno come inteso ed un come del qualche-cosa inteso. E nel contesto del come diversificato dell'inteso in quanto tale può avere luogo l'identità dell'uno o del qualche-cosa che è inteso. Ciò appartiene all'essenza originaria dell'inteso; aver conscio un tale inteso (qualche-cosa nel suo come), questo è l'essenza del prendere-di-mira. Il qualche-cosa è l'oggetto inteso tout court. Ma il qualche-cosa è qualche-cosa soltanto nel come, che è l'oggetto inteso nel come» (c.n.).

<sup>636</sup> Cfr. *supra*, Introduzione.

<sup>637</sup> Il testo in questione è incluso dai curatori come B. XXXII nel volume *Husserliana* di prossima uscita (SB, 385-392), reca il titolo, apposto sempre dai curatori *Die Beschreibung der Erscheinung unter Absehung von Sein und Nicht-Sein der erscheinende Gegenstände*.

<sup>638</sup> Cfr. *supra*, Capitolo Terzo, 3.6.

des Gegenstandes? Ein Gegenstand kann doch nicht Eigenschaften haben, ohne überhaupt zu sein» (SB, 387)<sup>639</sup>.

Tuttavia questa prima risposta appare troppo affrettata: sarebbe la risposta della prospettiva “ontica” condivisa da ontologia metafisica e senso comune. Al contrario, l’analisi fenomenologica, ed in particolare la strategia del confronto con i casi-limite della fantasia, della coscienza d’immagine, della *Fiktion* e della *Illusion* mettono in luce la possibilità di *isolare il riferimento oggettuale indipendentemente dall’esistenza dell’oggetto*:

Nun hat doch die Phantasie zweifellos die Eigenschaft, sich auf diesen Gegenstand, diesen individuellen, so und so zu beschreibenden, diese rot gefleckte Pyramide etc. zu beziehen und jede Phantasie, jede Bildvorstellung etc. auf ihren Gegenstand. [...] für diese „Beziehung auf den Gegenstand“ ist es gleich, ob sich der Unglaube in Glaube verwandelt oder umgekehrt, und wie immer sich die intellektive Stellungnahme ändert oder, wenn es möglich ist, ganz fortfällt: Diese gegenständliche Beziehung ist in sich nicht Sache der Stellungnahme. Jeder solche anschauende Akt, auch die bloße Phantasie *hat, so wird man sagen, einen Sinn*; der Sinn der Phantasie ist es, dieses Zentaurbewusstsein zu sein, Pyramidenbewusstsein zu sein und speziell von der Art Phantasiebewusstsein. Die Wahrnehmung hat den „Sinn“, Wahrnehmung von Pyramide zu sein etc. (SB, 387; c.n.)<sup>640</sup>

È dunque possibile descrivere l’oggetto precisamente nella misura in cui c’è un elemento transmodale che si sottrae al legame tra le modalità intenzionali e le modalità posizionali, un elemento *transmodale* e *transposizionale* che attraversa come un’*essenza* indifferente le differenze della coscienza e della presa-di-posizione: «hier ist eine Wesensidentität, die ich auch erfassen kann, wenn ich mich hineinphantasiere in ein Wahrnehmen und in Phantasieren von “genau demselben” Gegenständlichen» (SB, 387)<sup>641</sup>. Proprio in questa indifferenza consiste anche la funzione decisiva che il senso riveste nel passaggio all’oggettivazione, che si collega alla distinzione tra il «giudicare positivo» ed il giudicare nell’atteggiamento di *Besinnung*: «[d]er

---

<sup>639</sup> «Ma descrivere un oggetto non significa affermare “questo oggetto è questo o questo”, e non implica questo l’assunzione dell’esistenza dell’oggetto? Un oggetto non può avere proprietà senza in generale essere».

<sup>640</sup> «La fantasia ha certo la proprietà di riferirsi a questo oggetto, a questo individuale così e così determinato, a questa piramide variegata di rosso ad esempio ecc. e così ogni fantasia, ogni coscienza d’immagine ecc. al suo oggetto. [...] per questa “relazione all’oggetto” è indifferente se la credenza si muta in non-credenza o viceversa, o persino se la presa-di-posizione intellettuale cambia o, ove possibile, viene meno del tutto: questo riferimento oggettuale non è in sé questione di presa-di-posizione. Ogni atto intuitivo di questo tipo, anche la mera fantasia *ha, si dirà, un senso*; il senso della fantasia è questo di essere coscienza-di-centauro, di essere coscienza-di-piramide e nello specifico del tipo coscienza fantastica. La percezione ha il “senso” di essere percezione di piramide ecc.».

<sup>641</sup> «[Q]ui c’è un’identità d’essenza che posso cogliere anche prolungo fantasticando una percezione e nel fantasticare “esattamente lo stesso” elemento oggettuale».

Gegenstand mit allen Prädikaten, *in denen er in fester "Weise" erscheint* [...] kann „als wirklich“ und kann als unwirklich „dastehen“, und es kann *dann* geurteilt werden: „Das ist wirklich“ bzw. „Das ist unwirklich“» (SB, 388; c.n.)<sup>642</sup>. L’oggettivazione è qui segnalata in particolare dalla comparsa del «das ist» nel giudizio positivo. La *Besinnung* non precede il giudizio positivo, ma il *dann* esprime la precedenza logica, o meglio, trascendentale, dell’indifferenza del *Sinn* rispetto alla presa-di-posizione giudicativa: «[j]ede Vorstellung stellt etwas vor, jede hat einen gegenständlichen Sinn, und zu diesem Sinn ist Stellung genommen» (SB, 388)<sup>643</sup>. Prima della presa-di-posizione non è possibile parlare dell’oggetto in termini *determinati* e *individuati*, ma solamente di un «senso oggettuale» che come tale è radicalmente distinto dall’oggetto. La funzione di “portatore” del giudizio d’esistenza svolta dal senso nel contesto del giudizio era chiaramente esposta già nel testo del 1908, ma l’inassimilabilità del senso all’oggetto emerge in maniera pienamente esplicita solo in questo manoscritto, nella quale la problematizzazione giunge alle estreme conseguenze quando Husserl domanda: «[i]nwiefern ist dieser Sinn etwas vom Akt Unabhängiges und für beliebige, wirkliche und mögliche Akte identisch Denkbares?» (SB, 390).

Finora infatti, si è parlato di una «identità del senso» per quanto concerne il suo carattere *transmodale* e *transposizionale*, ma come è pensabile tale «identità», tale «stessità» che fa del senso l’«elemento comune» in modalità intenzionali essenzialmente distinte? Occorrerà isolare, per rispondere, un caso all’interno del quale sia possibile mettere in luce una identità che si esibisce in totale indipendenza da qualsiasi presa-di-posizione, dunque da qualsiasi confronto con la sfera del «giudicare positivo», che condizionerebbe surrettiziamente l’analisi. Per rispondere a questa domanda Husserl tenta allora di verificare quale identità vi possa essere tra due rappresentazioni di fantasia neutralizzate riferite allo stesso oggetto. La risposta è sorprendente per lo stesso fondatore della fenomenologia: in ogni caso, laddove si tratta di esibire l’identità, entra in gioco la presa-di-posizione (sia pure nella forma modificata di una quasi-presenza-di-posizione su di un quasi-mondo fantasticato) dunque «[v]on einem Ausweisen dieser Identität ist natürlich keine Rede» (SB, 391).

Questa conclusione inaspettata conduce Husserl ad una considerazione più generale che riportiamo per intero perché tratteggia in maniera limpida la differenza trascendentale e irriducibile tra senso ed oggetto:

---

<sup>642</sup> «L’oggetto con tutti i predicati, *nei quali si manifesta in "modo" costante*, può “stare-lì” “in quanto reale” e può “stare-lì” come non-reale, ed *in seguito* si può giudicare: “questo è reale” oppure “questo è non reale”» (c.n.).

<sup>643</sup> «Ogni rappresentazione presenta qualcosa, ciascuna ha un senso oggettuale, ed è su questo senso che la posizione è presa».

Gegenstand ist Seiendes, Bestimmbares, identisch an sich Seiendes: Gegenstand ist Korrelat nicht „bloßer Vorstellung“, sondern Korrelat des Seinssetzenden und sich durch einen Vorstellungsbestand, eine Materie, auf einen Gegenstand Richtenden. Das Sich-Richten erfolgt durch den Gegenstandssinn, aber Gegenstandssinn ist nicht Gegenstand. Der Gegenstandssinn bleibt immer auf der Stufe des „etwas so und so Vorgestelltes (so zu Beschreibendes)“ stehen, wobei das „Etwas“, das so vorgestellt ist, immer seine Sphäre der Unbestimmtheit hat, die nur in der Vorstellungskontinuität sich in Bestimmtheit verwandelt. Offenbar ist das „Etwas“ nur als Wesen, als so und so zu Beschreibenden zu identifizieren. Aber Individualität kommt da nie hinein. Individualität ist nicht eine Vorstellungsform, sondern eine Existenzform. (SB 391-392)<sup>644</sup>

Questo passaggio è decisivo perché assume in maniera frontale la differenza trascendentale tra il senso (il *Gegenstandssinn*, come Husserl lo definisce qui) e l'oggetto propriamente detto. Il “qualcosa” di senso è unità, ma unità sempre indeterminata, sempre nuovamente determinatesi ed, in ultima istanza, indefinitamente aperta. Proprio in ragione di questo, tale unità non può essere intesa come un'identità oggettuale, o anche, ciò che in questo testo pare esserne l'equivalente, come una *individualità*. In altre parole, *occorre distinguere, dal punto di vista costitutivo, l'unità del senso e l'identità dell'oggetto costituito, ovvero, distinguere il piano del riferimento oggettuale dalla sfera fondata che concerne l'oggettivazione vera e propria. La struttura tramite cui si costituisce l'oggettualità non ha essa stessa la forma dell'oggettualità, non riproduce la struttura dell'oggetto costituito, non assomiglia a tale oggetto*. E, aggiungeremo, *precisamente in ragione di questo il senso si presenta come condizione trascendentale dell'oggetto (sia dell'oggetto logico sia dell'oggetto reale)*, come Husserl sottolinea in margine, infatti:

Aber diese Bestimmtheit ist nicht gegeben durch echtes Bestimmen, *das sein Gegenstück im Aufheben hat als nichtig*. In der bloßen Vorstellungskomponente gibt es *Sinnesvorkommnisse*, aber *nicht so etwas wie Nichtigkeit*. Das Sich-nicht-Vereinigen, sondern „Unstimmigkeit“, *Ineinander-Springen widerstreitender Auffassungen, ist noch nicht das Bewusstsein der Nichtigkeit, auch*

---

<sup>644</sup> «L'oggetto è essente, determinabile, identicamente essente in sé: oggetto è correlato non di “mera rappresentazione”, piuttosto correlato di ciò che pone l'essere e si dirige su un oggetto tramite un contenuto di rappresentazione, una materia. Il diriger-si avviene tramite il *senso-oggetto*, ma il *senso-oggetto non è l'oggetto*. Il senso-oggetto resta fermo sempre al livello del “qualche-cosa così e così rappresentato (da descriversi così)”, nel quale il “qualche-cosa”, che è così rappresentato, ha sempre la propria sfera di indeterminatezza, che si tramuta in determinatezza solamente nella continuità della rappresentazione. Chiaramente il “qualche-cosa” può essere identificato solo in quanto essenza, in quanto elemento da descriversi così e così. Ma l'individualità non entra qui mai in gioco. *L'individualità non è una forma di rappresentazione, ma una forma di esistenza*».

*nicht der Unverträglichkeit. Erst wenn ich eines setze und das andere auch setzen will und dgl., habe ich die logischen Vorkommnisse. (SB, 392, n.1; c.n.)*<sup>645</sup>

La determinazione della sfera del senso non è dunque la determinazione che vale nel dispositivo logico-ontologico della «ontologia metafisica» tradizionale. Questa determinazione anzi, per poter avere luogo, presuppone necessariamente l'unità del senso come *forma del determinabile*, nella quale la determinazione non è legata alla negazione e nemmeno, sottolinea Husserl, alla incompatibilità. Sul piano del senso abbiamo piuttosto a che vedere con «eventi» caratterizzati da una non-concordanza, con una disgiunzione interamente e irrevocabilmente affermativa, affermata in quanto tale. In altre parole, sebbene con una terminologia estranea ad Husserl, il piano degli «eventi di senso» è un piano *puramente differenziale*, che sfugge alla logica della contraddizione e del terzo escluso e che, proprio in ragione di questo, costituisce la *condizione trascendentale* per la costituzione delle oggettualità. L'oggettualità sorge solamente sul piano logico, nettamente distinto dal piano del senso, allorché «io pongo...» e «voglio porre», nel momento in cui entra in gioco cioè la presa-di-posizione e si attiva il vincolo necessario di determinazione e negazione. Solamente a questo livello vi è propriamente oggettivazione e oggettualità, coscienza e posizione, identità e negazione, essere e non-essere.

Si comprende dunque perché a livello di senso è impossibile esibire qualsivoglia identità. Il livello costitutivo, il livello più intimo del riferimento oggettuale, non ha le stesse regole, non appartiene allo stesso nesso del livello superiore. A livello del senso, nel livello propriamente costitutivo dell'intenzionalità, non abbiamo che l'«*Ineinander-Springen widerstreitender Auffassungen*» che tuttavia non entrano propriamente in *contraddizione*: a livello del senso non vale l'equivalenza differenza=negazione. Propriamente, vi è solo differenza, nessuna negazione. *Il senso è la differenza tra presenza e assenza a partire dalla quale soltanto è possibile pensare la stessità dell'oggetto.*

Si vede bene dunque come la semplice distinzione tra posizionalità e neutralità non sia in realtà sufficiente a garantire il compito di rendere conto della razionalità del porre e non sorprende dunque la reticenza di Husserl su questo punto in *Ideen I*. In effetti, essa maschera un problema più profondo: *il livello propriamente costitutivo, originario, non è neutrale nel senso che si oppone alla sfera posizionale, ma piuttosto nel senso che si pone al di là della distinzione stessa del posizionale e del neutrale, e dunque anche al di là della distinzione tra il razionale ed il non-*

---

<sup>645</sup> «Ma questa determinatezza non è data tramite un vero e proprio determinare *che ha necessariamente la propria controparte nel negare* come nullo. Si danno, nella componente meramente rappresentativa, *eventi di senso*, ma non qualcosa come la nullità. Il non-unificar-si, o meglio, la “non-concordanza”, *lo sprigionarsi-reciproco di apprensioni conflittuali*, non è ancora la coscienza della nullità, e nemmeno ancora della incompatibilità. Solo allorché *io pongo* l'uno e *voglio porre* anche l'altro e così via similmente, allora ho gli *eventi logici*».



*razionale, tra ciò che è sottoposto alla giurisdizione della ragione e ciò che vi sfugge per essenza.* Il senso rappresenta piuttosto, in virtù della sua natura puramente differenziale, il punto di articolazione originario dal quale queste stesse distinzioni si dipartono.

Con questo gesto fondamentale, in gran parte nascosto (volutamente nascosto), al cuore dell'analisi fenomenologica della struttura della coscienza, Husserl ha dunque soddisfatto in maniera radicale il principio di *Voraussetzungslosigkeit* che guidava fin dall'inizio la sua ricerca. Il piano trascendentale non presuppone nulla del piano costituito; il vedere riferito al senso "vede" in modo completamente diverso rispetto al vedere empirico; l'"essere" del senso "è" in un senso completamente diverso rispetto all'essere dell'essere-oggetto, all'essere costantemente condannato alla determinazione come negazione. Sembra legittimo domandarsi se non sia appunto questo l'*absolute Sein*. Sarebbe un "essere" che sfugge alla logica del *Glauben*.

## APPENDICE

### *La filosofia trascendentale e la scoperta del senso. Deleuze lettore di Husserl*

Un confronto tra Deleuze e Husserl sul tema del trascendentale non può essere condotto nei termini di un dialogo, che presupporrebbe ancora un terreno comune, la storia della filosofia come spazio di coesistenza già sempre garantito. Ma nemmeno può essere impostato sulla base di una mera, esteriore contrapposizione, come scontro tra asserzioni e repliche intorno ad un argomento specifico: ciò presupporrebbe una inevitabile semplificazione ed un probabile fraintendimento delle peculiari prospettive speculative in gioco. Se deve essere possibile un simile confronto, esso deve generare in se stesso, in maniera immanente, il proprio terreno, uscendo, come suggerisce Nicolas De Warren, dal modello del «discorso diretto» per assumere la forma di un «discorso indiretto» che renda quindi possibile non il *dialogo* tra due *autori*, ma l'*incontro*, anche traumatico, tra i *concetti*<sup>646</sup>. Non si tratterà dunque di far parlare Husserl con o contro Deleuze e viceversa, ma piuttosto di far risuonare in una voce unica due prospettive differenti generando un *nuovo* discorso, irriducibile ad entrambe e, nel quale, nondimeno, esse appaiano, nelle rispettive concettualità, illuminate da una nuova luce.

Ciò non esclude che sia possibile ricostruire una catena di mediazioni e di intercessioni, a partire, da un lato da Sartre, dall'altro da Merleau-Ponty, che permetta di tracciare il rapporto con la fenomenologia di alcuni frammenti del discorso deleuziano<sup>647</sup>. Tramite il riferimento a questi due autori è possibile mostrare quale ruolo la “fenomenologia” assunse nell'asestamento complessivo del pensiero deleuziano, in particolare per quanto concerne la sua fase iniziale, che restò a lungo per lo più celata per volontà dello stesso filosofo parigino. In particolare, se è possibile rilevare l'atteggiamento costantemente critico di Deleuze nei confronti della

---

<sup>646</sup> N. DE WARREN, *The Anarchy of Sense*, cit., pp. 49-50.

<sup>647</sup> S. DEJANOVIC, *The Sense of the Transcendental Field: Deleuze, Sartre, Husserl*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 28 (2), 2014, pp. 190-212; S. GÜNZEL, *Deleuze and Phenomenology*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 2 (2), 2014, pp. 31-45; G.G. GIOLI, *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, Tesi di Dottorato in Filosofia e Antropologia, Università degli Studi di Parma; K. ROSSI, *L'estetica di Gilles Deleuze: bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005; A. BEAULIEU, *Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Paris 2004; D. OLKOWSKI, *Philosophy of Structure, Philosophy of Event: Deleuze's Critique of Phenomenology*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 193-216; C. ROZZONI, *Lo spazio estetico. Il "rovesciamento del cartesianismo" in Deleuze e Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 217-239; D.W. SMITH, *Logique and Existence: Deleuze on the "Conditions of the Real"*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 361-377; N. SEGGIARO, *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

“fenomenologia”, è al contempo necessario riconoscere che la fenomenologia costituisce un «paesaggio di sfondo» dell’atmosfera di pensiero rispetto alla quale Deleuze non manca di prendere posizione<sup>648</sup>. Se, per cominciare, è vero che il tratto originario del pensiero deleuziano è costituito da quell’«*impersonnalisme*» che dà il titolo ad un articolo di Michel Tournier del 1946<sup>649</sup>, occorrerà allora riconoscere che tale posizione muove da una lettura determinata della svolta impressa dalla fenomenologia all’idea di filosofia, e precisamente alla lettura datane da Sartre nella parabola che culmina ne *L’être et le néant*, all’interno della quale ricevono eccezionale importanza l’articolo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*<sup>650</sup> e il saggio su *La transcendance de l’Ego*<sup>651</sup>. In particolare, appare necessario, per poter accedere alla prospettiva complessiva della speculazione deleuziana, fare riferimento alla nozione di *phénomène* esposta da Sartre proprio all’inizio de *L’être et le néant*:

[...] le dualisme de l’être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L’apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l’être de l’existant. Et l’apparence, de son côté, n’est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu’on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l’apparence comme un négatif pur. C’était “ce qui n’est pas l’être”; elle n’avait d’autre être que celui de l’illusion et de l’erreur. Mais cet être même était emprunté, il était lui-même un faux-semblant et la difficulté la plus grande qu’on pouvait rencontrer, c’était de maintenir assez de cohésion et d’existence à l’apparence pour qu’elle ne se résorbe pas d’elle-même au sein de l’être non phénoménal. Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait “l’illusion des arrières-mondes” et si nous ne croyons plus à l’être-de-derrrière-l’apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un paraître qui ne s’oppose plus à l’être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l’être d’un existant, c’est précisément ce qu’il *paraît*. Ainsi parvenons-nous à l’idée de *phénomène*, telle qu’on peut la rencontrer, par exemple, dans la “Phénoménologie” de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le

---

<sup>648</sup> Cfr A. BEAULIEU, «Edmund Husserl», in G. Jones-J. Roffe (ed.), *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, pp. 261-281: «He condemns phenomenology while taking a sinister pleasure in differing the exposition of his ultimate and biggest accusation. Even the late-coming argument about the ‘transcendent within immanence’ does not seem definitive. Deleuze indefinitely puts off his last assault because, ultimately, he needs a phenomenological landmark to orient his thought, to give his work an expressive power and to measure the value of his concepts» (p. 262).

<sup>649</sup> M. TOURNIER, *L’impersonnalisme*, in «Éspace», 1, juin 1946.

<sup>650</sup> J.-P. SARTRE, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité», in Id., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 29-32. Il testo comparve per la prima volta nelle *Chronique* della *Nouvelle Revue Française* nel 1939, ma fu composto con grande probabilità nel 1934, durante il soggiorno berlinese.

<sup>651</sup> J.-P. SARTRE, *La transcendance de l’Ego: esquisse d’une description phénoménologique* (1936), Vrin, Paris 1992; trad. it. di R. Ronchi, Christian Marinotti, Milano 2012. Anche questo testo fu composto durante il soggiorno berlinese di Sartre, ma comparve due anni dopo nelle *Recherches Philosophiques*.

“paraître” suppose par essence quelqu’un à qui paraître. Mais il n’a pas la double relativité de l’*Erscheinung* kantienne. Il n’indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l’absolu. Ce qu’il est, il l’est absolument, car il se dévoile comme il est. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*<sup>652</sup>.

Questo nuovo concetto di *fenomeno*, come «relativo-assoluto», ed in particolare il superamento della partizione tra l’essere e l’apparire sono determinanti, come stiamo per vedere, per comprendere l’idea deleuziana di filosofia e in particolare il concetto deleuziano di trascendentale<sup>653</sup>. Non sorprenderà dunque che l’impostazione fondamentale dell’«*impersonnalisme*» di Deleuze (e di Michel Tournier) della seconda metà degli anni ’40 prenda le mosse da una prospettiva “fenomenologica” sulla filosofia<sup>654</sup>. Ma anche questa osservazione deve essere presa con la dovuta cautela: di fatto, non siamo di fronte alla scoperta di un terreno comune se non a patto di un immediato stravolgimento di questo terreno: Deleuze, infatti, si serve della prospettiva fenomenologica, riletta a partire dalla decisiva mediazione sartriana, solamente a condizione di sottoporre a critica radicale, e fin dall’inizio, il concetto

---

<sup>652</sup> J.-P. SARTRE, *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 11-12; trad. it. di G. Del Bo, *L’essere e il nulla*, NET, Milano 2002, pp. 11-12: «[...] il dualismo di essere e apparire non deve più trovare diritto di cittadinanza in filosofia. L’apparenza rinvia alla serie completa delle apparenze e non ad un reale nascosto che verrebbe ad assorbire per sé tutto l’*essere* dell’esistente. E l’apparenza, da parte sua, non è una manifestazione inconsistente di questo essere. Fino a che si è potuto credere alle realtà noumeniche, si è presentata l’apparenza come pura negatività. Era “ciò che non è l’essere”; non aveva altro essere che quello dell’illusione e dell’errore. E anche questo essere era di seconda mano, un falso sembrante; e la difficoltà maggiore consisteva nel mantenere sufficiente coesione ed esistenza all’apparenza, perché non si riassorbisse nel senso dell’essere non fenomenico. Ma se ci siamo liberati dall’illusione dei “retromondi occulti” di cui parlava Nietzsche, se non crediamo più all’essere-che-sta-dietro-all’apparenza, questa diviene piena positività, la sua essenza è un sembrare che non si oppone più all’essere, ma che, al contrario, ne è la misura. Perché l’essere di un esistente è precisamente ciò che esso *appare*. Giungiamo all’idea di *fenomeno* quale si può trovare, per esempio, nella *Fenomenologia* di Husserl e Heidegger, il fenomeno o il relativo-assoluto. Relativo, il fenomeno resta, perché il “sembrare” esige, per essenza, qualcuno a cui sembrare. Ma non ha più l’equivoca relatività della *Erscheinung* kantiana, Al di là di sé, non indica più un essere vero, che sarebbe, esso, l’assoluto. Ciò che è, lo è in modo assoluto, perché si rivela *com’è*. Il fenomeno può essere studiato e descritto in quanto tale, essendo *assolutamente indicativo di se stesso*».

<sup>653</sup> Lawlor sembra intendere questa assimilazione del concetto di *phénomène* in Deleuze in stretta continuità con un procedimento di riduzione implicita che caratterizzerebbe il pensiero deleuziano da *Empirisme et subjectivité* fino a *Que’est-ce que la philosophie*: «the epoché is a process in which one switches off the belief in things in themselves in order to arrive at a plane of immanence: being is phenomenon» (L. LAWLOR, *The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze et Merleau-Ponty*, in «Continental Philosophy Review», 31, 1998, pp. 15-34, p. 15, cfr. anche p. 18).

<sup>654</sup> Particolarmente esplicito su quest’aspetto è Giuseppe Bianco, che, riassumendo il saggio *L’impersonnalisme* di Tournier, scrive: «Come Deleuze, Tournier parte dalla concezione fenomenologica della filosofia come “descrizione sistematica dell’esperienza”. Tale descrizione è guidata da tre idee: a) l’*epoché*, sospensione dell’attitudine propria al senso comune e alla scienza; b) il *fenomeno*, o “apparizione” che [...] abolisce, nietzscheanamente la separazione platonica dei due mondi; c) l’*intenzionalità*, “coscienza di qualche cosa” che lega soggetto e oggetto mantenendo la loro eterogeneità» (G. BIANCO, «Introduzione», in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-60, p. 21).

portante del metodo fenomenologico, l'intenzionalità. In essa, Deleuze intravede ancora una polarizzazione riflessiva della struttura della coscienza, connessa quell'aspetto della fenomenologia che non smetterà di criticare fino a *Qu'est-ce que la philosophie?*, vale a dire, la sua strutturale insufficienza a pensare l'immanenza assoluta, nella misura in cui essa riconduce costantemente l'immanenza ad una coscienza che la trascende, il fenomeno ad un «io» cui esso appare<sup>655</sup>. È d'altra parte ancora a Sartre che occorre fare riferimento per tracciare le fonti della radicalità dell'immanenza deleuziana: essa intreccia l'ipotesi sartriana di un «campo trascendentale impersonale» che tanta importanza assume nel contesto di LS e che viene chiamata in causa ancora in *Qu'est-ce que la philosophie?*: «presupponendo un campo trascendentale impersonale, Sartre restituisce all'immanenza i suoi diritti»<sup>656</sup>.

La situazione si complica ulteriormente tuttavia, quando si consideri che precisamente il concetto che deve permettere di pensare tale immanenza assoluta, rimanda a sua volta a coordinate fenomenologiche: si tratta del concetto di *espressione*. Tale concetto fu impiegato da Sartre nella terza parte de *L'être et le néant*, ma soprattutto da Merleau-Ponty nella *Phénoménologie de la perception*. Qui Merleau-Ponty parla del «miracle de l'expression» in termini cruciali per comprendere il significato trascendentale che Deleuze assegnerà al concetto di immanenza:

[D]ans l'interaction des choses, chacune se caractérise par une sorte d'a priori qu'elle observe dans toutes ses rencontres avec le dehors. Le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme habite le corps: il n'est pas derrière les apparences; le sens du cendrier (du moins son sens total et individuel, tel qu'il se donne dans la perception) n'est pas une certaine idée du cendrier qui en coordonne les aspects sensoriels et qui serait accessible à l'entendement seul, il anime le cendrier, il s'incarne en lui avec évidence. C'est pourquoi nous disons que dans la perception la chose nous est donnée «en personne» ou «en chair et os». Avant autrui, la chose réalise le miracle de l'expression: un intérieur qui se révèle au-dehors, une signification qui descende dans le monde et se met à exister et qu'on ne peut comprendre pleinement qu'en la cherchant du regard en son lieu [...]<sup>657</sup>.

<sup>655</sup> Cfr. G. DELEUZE- F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 36-37.

<sup>656</sup> *Ibid.* Cfr. J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, cit. La critica sartriana all'ego trascendentale husserliano si fonda innanzitutto su una critica della riflessione, come struttura che reintroduce surrettiziamente la trascendenza all'interno della coscienza assoluta fenomenologica. Tale critica non appare tuttavia coerente con il concetto specificamente fenomenologico di riflessione, in particolare per quanto concerne la relazione della riflessione fenomenologica con le analisi fenomenologiche della temporalità (cfr. E. MARBACH, *Das Problem des Ich*, cit., pp. 185-192 e G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit*, cit., pp. 71). Deleuze riprende da Sartre la critica della riflessione come mera esteriorità tra soggetto e oggetto e la impiega contro Sartre stesso: data questa implicazione, Sartre dovrebbe rinunciare alla struttura stessa della coscienza, cosa che, come Deleuze sottolinea, egli non fa (cfr. in particolare LS, 120-121).

<sup>657</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. 375-376; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 [c.n.].

Il riferimento ad un apriori che si esibisce all'interno del *rencontre* ricorderà da vicino alcune formulazioni tipiche dell'empirismo trascendentale deleuziano. D'altra parte, nel testo su Spinoza del 1966, Deleuze assumeva e riformulava in termini originali, rileggendo al contempo Spinoza e Leibniz, precisamente tale centralità dell'espressione:

[O]n doit distinguer ce qui s'exprime, l'expression même et l'exprimé. Or le paradoxe est que, à la fois, l'exprimé *n'existe pas* hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est *essentiellement* rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même. Si bien que l'expression est le support d'un double mouvement: ou bien on enveloppe, on implique, on enroule l'exprimé dans l'expression, pour ne retenir que le couple «exprimant-expression»; ou bien on développe, on explique, on déroule l'expression de façon à restituer l'exprimé («exprimant-exprimé»)<sup>658</sup>.

Sebbene riportata ad un contesto storico-teoretico nettamente distinto, possiamo qui riconoscere i tratti di un concetto di espressione fenomenologicamente connotato. Si pensi ancora alla *Phénoménologie de la perception*, dove leggiamo che «l'expression est partout créatrice et l'exprimé en est toujours inséparable»<sup>659</sup>. Il concetto di espressione, che qui Deleuze ricollega all'anticartesianismo<sup>660</sup> di Spinoza, fornisce la struttura speculativa per pensare quella *distinzione unilaterale* che è essenziale, come stiamo per vedere, al nuovo modo di pensare il rapporto tra l'empirico ed il trascendentale. Tale concetto d'espressione rimanda d'altra parte, come è lecito aspettarsi, a sua volta al concetto di *senso*. Tuttavia, pur concentrandosi ad esempio sull'assonanza tra l'«esperienza trascendentale» fenomenologica e l'«empirismo trascendentale» deleuziano, si è spesso sottovalutato nella letteratura secondaria che la nuova concezione del fenomeno e dell'espressione corrisponde in Deleuze ad una nuova centralità del *senso* per la definizione della *filosofia trascendentale*<sup>661</sup>. Qui il «discorso indiretto» si rivela più sagittale di

---

<sup>658</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

<sup>659</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 451.

<sup>660</sup> Si noti che un'interpretazione in direzione anticartesiana del concetto di espressione è esplicita anche in Merleau-Ponty: «Le papier, les lettres sur le papier, mes yeux et mon corps ne sont là comme le minimum de mise en scène nécessaire à quelque opération invisible. L'expression s'efface devant l'exprimé, et c'est pourquoi Descartes ne la mentionne nulle part. Descartes, et à plus fort raison son lecteur, commencent de méditer dans un univers déjà parlant. Cette certitude que nous avons d'atteindre, par-delà l'expression, une vérité séparable d'elle et dont elle ne soit que le vêtement et la manifestation contingente, c'est justement le langage qui l'a installé en nous. Il paraît être simple signe qu'une fois qu'il s'est donné signification, et la prise de conscience, pour être complète, doit retrouver l'unité expressive où apparaissent d'abord signes et significations» (ivi, p. 462).

<sup>661</sup> Cfr. N. DEPRAZ, *L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl*, in «*Révue Germanique Internationale*», 13, 2011, pp. 125-148; J. HUGHES, *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum, London 2008.

qualsiasi «discorso diretto», perché tocca direttamente i concetti senza passare per il rassicurante etichettamento autoriale. È l'intima connessione tra *logica del senso* e *filosofia trascendentale* la linea a partire dalla quale si produce la superficie del nostro discorso: il senso, nella sua doppia relazione, da un lato al fenomeno, dall'altro all'espressione, costituisce il punto archimedeo su cui verte il discorso deleuziano dell'empirismo trascendentale.

Si ricorderà allora che in *Logique du sens*, Deleuze scrive che «le sens est la découverte propre de la philosophie transcendantale» e che esso «vient remplacer les vieilles Essences métaphysiques» (LS, 128). Lungi dall'essere una affermazione isolata, che caratterizza unicamente la posizione di LS, questa considerazione è centrale per l'idea stessa della filosofia trascendentale, e ne determina retrospettivamente l'interpretazione, come è possibile mostrare facendo riferimento alle lezioni su Kant che Deleuze tenne a Vincennes nella primavera del 1978, *Synthèse et temps*: «au couple disjonctif apparence/essence, Kant est le premier qui substitue le couple conjonctif apparition/sens, sens de l'apparition, signification de l'apparition. Il n'y a plus l'essence derrière l'apparence, il y a le sens ou le non sens de ce qui apparaît» (ST, I, 5).

In queste lezioni, il concetto di *fenomeno* o di *apparizione* (distinto da quello dell'*apparenza* in quanto *contrapposta* all'*essenza*) è dunque definitorio per l'idea stessa di filosofia trascendentale: la serie *fenomeno-senso-trascendentale* si sostituisce, *già a partire da Kant*, alla serie *apparenza-essenza-metafisica*. Questa declinazione del concetto di fenomeno ha dei tratti eminentemente fenomenologici, perché, nella lettura di Deleuze, esso non deve essere ricondotto tanto alla distinzione con il *noumeno*<sup>662</sup>, ma piuttosto alla questione delle *condizioni immanenti della manifestazione*:

On avait longtemps pensé en termes qui ne venaient pas du christianisme mais qui se conciliaient très bien avec le christianisme – la distinction apparence/essence –, et vers la fin du XVIIIe siècle, sans doute préparé par toutes sortes de mouvements, se fait un changement radical: à toute la

---

<sup>662</sup> In effetti Deleuze precisa in seguito la propria lettura, sottolineando che Kant non supera completamente l'opposizione apparenza/essenza, appunto nella misura in cui introduce il concetto di cosa in sé come noumeno: «Kant est à la charnière de quelque chose, alors c'est plus compliqué que je ne le dis, parce que la vieille différence essence-apparence, il en garde quelque chose, et en effet, il dira tout le temps: ne confondez pas le phénomène avec la chose en soi; la chose en soi, c'est le pur noumène, c'est-à-dire que c'est ce qui ne peut être que pensé, tandis que le phénomène, c'est ce qui est donné dans l'expérience sensible. Donc il maintient la dualité disjonctive phénomène/chose en soi – noumène. C'est la dualité du couple apparence/essence. Mais il s'en sort et il est déjà dans une autre pensée pour une raison très simple car il dit que la chose en soi, elle est par nature (ou le noumène, la chose en soi, peut être pensée, elle est donc noumène), mais elle ne peut pas être connue. Donc si elle peut être déterminée, c'est un tout autre point de vue que celui de la connaissance; donc on ne s'en occupe pas ou du moins on s'en occupera dans des conditions très spéciales» (ST, I, 6). Ciò conferma che egli sta compiendo uno dei suoi tipici «incesti» interpretativi, utilizzando la prospettiva fenomenologica per rileggere retrospettivamente la filosofia trascendentale kantiana, vedremo che il suo vero obiettivo non è tanto quello di offrire una lettura di Kant, quanto di esplicitare la *sua propria* concezione del trascendentale.

dualité apparence/essence qui implique en un sens un monde sensible dégradé, qui implique même au besoin le péché originel, se substitue un type de pensée radicalement nouveau: quelque chose apparaît, dites-moi quel est son sens ou – et ça revient au même –, dites-moi quelle est sa condition. (ST, I, 5)<sup>663</sup>

Ad ulteriore conferma di questa lettura, Deleuze non esita ad asserire che «s'il y a un fondateur de la phénoménologie, c'est Kant» nella misura in cui «il y a phénoménologie à partir du moment où le phénomène n'est plus défini comme apparence mais comme apparition» (ST, I, 5). Il *proprium* della filosofia trascendentale è dunque innanzitutto il passaggio dall'apparenza al fenomeno (e, correlativamente, il passaggio dal problema dell'essenza metafisica al problema del senso come condizione della manifestazione), e questo passaggio è già contenuto in nuce *nel fondamentale scarto kantiano*, che trasforma completamente il *tipo di problema* che la filosofia sarà chiamata ad affrontare:

La phénoménologie se prétend science rigoureuse de l'apparition en tant que telle, à savoir se pose la question: qu'en est-il du fait d'apparaître? C'est le contraire d'une discipline des apparences. Apparition, ça renvoie à quoi? L'apparence, c'est quelque chose qui renvoie à essence dans un rapport de disjonction, dans un rapport disjonctif, à savoir ou bien c'est de l'apparence, ou bien c'est de l'essence. L'apparition, c'est très différent, c'est quelque chose qui renvoie aux conditions de ce qui apparaît. À la lettre, le paysage conceptuel a complètement changé, le problème n'est absolument plus le même, le problème est devenu phénoménologique. Au couple disjonctif apparence/essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît – conditions de l'apparition. Tout est nouveau là-dedans. (ST, I, 5)<sup>664</sup>

Questa operazione interpretativa è notevole per il nostro discorso: Deleuze infatti riconosce qui un'ispirazione fenomenologica all'origine della stessa filosofia trascendentale (nel suo significato moderno), facendo retroagire una concettualità di ascendenza husserliana

---

<sup>663</sup> «Si era a lungo tempo pensato in termini che non derivavano propriamente dal cristianesimo, ma che ben si conciliavano con esso – la distinzione apparenza/essenza –, e, verso la fine del diciottesimo secolo, certo preparato da ogni sorta di sommovimenti, si opera una trasformazione radicale: ad ogni dualità apparenza/essenza, che implica in un certo senso un mondo sensibile degradato, che implica altresì, all'occorrenza, il peccato originale, si sostituisce un tipo di pensiero radicalmente nuovo: qualcosa appare, ditemi il suo senso o – il che è lo stesso – ditemi qual è la sua condizione».

<sup>664</sup> «La fenomenologia si pretende scienza rigorosa dell'apparizione in quanto tale, si pone cioè la questione: che ne è del fatto dell'apparire? È l'opposto di una disciplina delle apparenze. Apparizione: a cosa essa rinvia? L'apparenza è qualcosa che rinvia all'essenza in un rapporto di disgiunzione, in un rapporto disgiuntivo, ovvero: o vi è apparenza, o vi è essenza. L'apparizione, e ciò è molto diverso, è qualcosa che rinvia alle condizioni di ciò che appare. È cambiato del tutto, letteralmente, il paesaggio concettuale, il problema non è assolutamente più lo stesso, il problema è diventato fenomenologico. Alla coppia disgiuntiva apparenza/essenza, Kant sostituirà la coppia congiuntiva ciò che appare-condizioni dell'apparizione. In questo nuovo paesaggio, tutto è nuovo».



(evidentemente mediata dal Sarte de *L'Être et le néant*) sulla sua stessa interpretazione della rivoluzione copernicana. Valorizzando un'interpretazione fenomenologica della svolta contenuta nel concetto kantiano di *Phänomen*, egli sta qui preparando il terreno alla propria lettura di Kant, che, a partire dalla problematizzazione della deduzione trascendentale della Prima Critica, valorizza di contro la *Kritik der Urteilskraft*<sup>665</sup>. È probabile allora che Deleuze stia qui effettuando un'operazione che rimanda alla sua propria definizione della filosofia trascendentale nei termini di un «empirismo trascendentale».

L'elemento essenziale della rivoluzione kantiana è rappresentato, secondo Deleuze, dal passaggio dalla coppia apparenza/essenza alla coppia manifestazione/condizioni della manifestazione o manifestazione/senso. Ora comprendiamo la portata di questo passaggio. L'aspetto discriminante sta nel fatto che, nei due casi, la relazione tra i termini del dualismo muta radicalmente: *mentre nel caso dell'opposizione metafisica di apparenza ed essenza la frattura tra i due versanti ha un carattere di trascendenza, nel caso dell'opposizione trascendentale tra senso e manifestazione c'è una relazione di immanenza*. Il senso o «condizione trascendentale della manifestazione» non è esteriore né trascendente rispetto alla manifestazione stessa, ma inerisce inseparabilmente ad essa.

Questa istanza serve però a Deleuze da argomento critico rivolto contro la stessa filosofia trascendentale così come essa si è prodotta storicamente nelle versioni di Kant e Husserl. Seguiamo ora da vicino questa critica nella serie 15 di LS:

Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder. Alors, ou bien l'on se donne tout fait ce qu'on prétendait engendrer par une méthode transcendantale on se le donne tout fait dans le sens dit « originaire » qu'on suppose appartenir à la conscience constituante. Ou bien, conformément à Kant lui-même, on renonce à la genèse ou à la constitution pour s'en tenir à un simple conditionnement transcendantal; mais on n'échappe pas pour autant au cercle vicieux d'après lequel la condition renvoie au conditionné dont elle décalque l'image. (LS, 128)<sup>666</sup>

---

<sup>665</sup> Sulla lettura e la critica deleuziana di Kant cfr. G. RAMETTA, «Il trascendentale di Gilles Deleuze», in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 341–376; E. WILLATT-M. LEE (ed.), *Thinking between Deleuze and Kant: A Strange Encounter*, Continuum, London-New York 2008; S. LLERES, *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2011; C. KERSLAKE, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009; L.R. BRYANT, *Difference and Givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008.

<sup>666</sup> «Il torto di tutte le determinazioni del trascendentale come coscienza è di concepire il trascendentale a immagine e somiglianza di ciò che si presume fonda. Allora, o ci si dà bell'e fatto ciò che si pretendeva di generare con un metodo trascendentale; ce lo si dà bell'e fatto nel senso cosiddetto "originario" che si suppone appartenga alla coscienza costituente. Oppure, in conformità con lo stesso Kant, si rinuncia alla genesi o alla costituzione per attenersi a un semplice condizionamento trascendentale; ma

La lettura fenomenologica della svolta trascendentale non costituisce dunque, nelle intenzioni di Deleuze, una fedele interpretazione del rivolgimento kantiano, ma piuttosto l'isolamento di una tendenza *dovrebbe* caratterizzare l'idea di una filosofia trascendentale radicalmente intesa. Una tendenza che né Kant né Husserl, per ragioni diverse ma fondamentalmente affini, riuscirono a realizzare con la necessaria radicalità. In questo senso, la filosofia trascendentale resta, in questi due pensatori, ancora in qualche misura "alleata" della metafisica. Il limite di queste due filosofie nella realizzazione di una filosofia dell'immanenza può essere individuato nel gesto teoretico del *décalque* che le caratterizza. Comprendere questa critica del *décalque*, cioè dell'errore inavvertito che macchia le filosofie trascendentali precedenti, è della massima importanza per poter comprendere il significato del trascendentale deleuziano.

Il primo riferimento che permette di comprendere in che cosa consista il *décalque* si trova nel Capitolo Terzo di DR: *L'image de la pensée*. Quello di «immagine del pensiero»<sup>667</sup> è un concetto controverso, che conosce numerosi sviluppi e rivolgimenti nel corso del pensiero deleuziano, ma, per quanto concerne la sua funzione critica in rapporto alla filosofia trascendentale, esso può essere determinato in maniera univoca. Come leggiamo in DR, infatti, «cette image présuppose une certaine répartition de l'empirique et du transcendantal; et c'est cette répartition qu'il faut juger, c'est-à-dire ce modèle transcendantal impliqué dans l'image» (DR, 174). L'«immagine del pensiero» dunque è una *presupposizione* che concerne il rapporto tra l'*empirico ed il trascendentale* e costituisce il *modello implicito* a partire dal quale tale rapporto viene declinato. Il compito che Deleuze si pone nel Capitolo Terzo di DR (ma, come stiamo per vedere, anche in LS, con strumenti nuovi) è appunto quello di esplicitare tale presupposizione implicita e di sottoporla ad un giudizio *di diritto*. Si tratta dunque, con un'espressione specularmente affine al procedere deleuziano, di una *metacritica trascendentale*, nella misura in cui tenta di condurre a massima radicalità il principio critico-trascendentale della *Voraussetzungslosigkeit*.

Questa metacritica procede ad una esplicitazione delle presupposizioni implicite nella Critica kantiana, a partire precisamente da quella immagine del pensiero che contiene in sé il «modello del riconoscimento», definito da «l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même»; tale «esercizio concordante delle facoltà» rimanda a sua volta al *cogito* come scoperta fondamentale della filosofia moderna, il quale «exprime donc la possibilité pour

---

non si sfugge nondimeno al circolo vizioso, in base al quale la condizione rinvia al condizionato di cui essa ricalca l'immagine» (LS ed. it., 98).

<sup>667</sup> Su questo concetto cfr. in particolare A. MORETTI, *La noologia come critica delle immagini del pensiero: un contributo deleuziano alla Storia Critica delle Idee*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 8, 2012, pp. 51-59; F. TREPPIEDI, *Il problema dell'immagine del pensiero in Deleuze*, in «Filosofia.it», [http://www.filosofia.it/images/download/essais/deleuze\\_immagine.indd.pdf](http://www.filosofia.it/images/download/essais/deleuze_immagine.indd.pdf).

toute les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective» (DR, 174). Tocchiamo qui la prima considerazione che permette di delineare la struttura teoretica della metacritica deleuziana: *la corrispondenza tra l'unità della coscienza e l'identità dell'oggetto*. Scrive infatti Deleuze «chez Kant comme chez Descartes, c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même» (DR, 174). Questa corrispondenza, per la quale l'identità dell'io rimanda correlativamente all'identità dell'oggetto è riassunta da Deleuze sotto il titolo di *sens commun*. Esso costituisce la prima metà della *doxa*, vale a dire di quella immagine del pensiero che determina implicitamente la scansione del trascendentale e dell'empirico.

La seconda metà della *doxa*, necessario complemento del senso comune, è definita invece *bon sens*, e consiste nella ripartizione delle facoltà, nella pre-determinazione e nella limitazione preventiva del contributo di ciascuna facoltà all'interno di ciascun atto: «le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel», cosicché «c'est le bon sens qui détermine l'apport des facultés dans chaque cas, quand le sens commun apporte la forme du Même» (DR, 175). Avremo così l'immagine del pensiero come caratterizzata nel suo complesso dalla reciprocità tra *unità della coscienza sotto un io sovrano e identità dell'oggetto già sempre riconosciuto*. La *doxa*, l'immagine dogmatica del pensiero, si compone di *senso comune e buon senso*: essa è ciò che da cui la filosofia pretendeva si separarsi, ciò che essa pretendeva di scongiurare: «l'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la *doxa* en l'élevant au niveau rationnel. Mais on reste prisonnier de la *doxa* lorsqu'on fait seulement abstraction de son contenu empirique, tout en gardant l'usage des facultés qui lui correspond, et qui retient implicitement l'essentiel du contenu» (DR, 176). Tale critica è rivolta in particolare al Kant della KrV:

Soit l'exemple de Kant: de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde. Toutefois que fait-il? Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes facultés se rapportent. Il est clair que Kant *décalque* ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique: la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce

texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son «psychologisme». (DR, 176-177; c.n.)<sup>668</sup>

Il *décalque* è dunque il ricalco delle strutture trascendentali sulle operazioni empiriche, esso è identificato da Deleuze, significativamente, come *psicologismo*, e rimanda precisamente a quello modello della ricognizione che abbiamo appena analizzato, alla corrispondenza tra identità dell'oggetto e unità della coscienza sotto un Io penso e alla *concordia facultatum* che da questa unità dipende. È difficile qui non pensare a quella accusa di «psicologismo trascendentale»<sup>669</sup> che Husserl rivolgeva a Kant in FTL: su di essa torneremo a breve. Occorre prima delineare il significato complessivo della critica deleuziana del «ricalco trascendentale»: essa è strettamente affine ad una critica dello psicologismo innanzitutto perché rimanda, a sua volta ad una critica della rappresentazione. Deleuze parla infatti di «modèle de la récongnition, ou déjà la forme de la représentation qui en découle à son tour» (DR, 175). Questa assimilazione rimanda ad un aspetto della critica deleuziana che è stato sovente sottovalutato dalla letteratura secondaria: *vi è una essenziale equivalenza, nella prospettiva deleuziana, tra il modello empirico della ricognizione o del riconoscimento e il primato dell'identità tipico della logica tradizionale. Entrambi sono infatti fondati su una logica della rappresentazione.* Precisamente su questa equivalenza tra le due strutture speculative apparentemente opposte poggia il discorso di una immagine del pensiero che mostrerebbe la compromissione della filosofia con la *doxa* dalla quale pretende di separarsi. Il discorso di questa equivalenza, già ben presente in DR, può essere precisato facendo riferimento a LS.

### ***La critica del décalque in Logique du sens. Tra filosofia del linguaggio e filosofia trascendentale***

Abbiamo visto come il termine *sens* entrasse in gioco, in quanto *sens commun* e *bon sens*, nella delineazione dell'immagine dogmatica del pensiero. Ciò segnala una *essenziale parentela*

---

<sup>668</sup> «Si prenda l'esempio di Kant che, fra tutti i filosofi, scopre il regno prodigioso del trascendentale, che è come la scoperta di un grande esploratore: non un altro mondo, ma una montagna o un sotterraneo di questo mondo. Tuttavia cosa fa il filosofo di Königsberg? Nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, descrive minutamente tre sintesi che misurano l'apporto rispettivo delle facoltà pensanti, tutte culminanti nella terza, quella del riconoscimento, che si esprime nella forma dell'oggetto qualunque come correlato dell'Io penso a cui tutte le facoltà di riferiscono. È chiaro che Kant *ricalca* così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via. E per nascondere un procedimento così vistoso Kant sopprime questa parte nella seconda edizione. Ma anche se più nascosto il metodo del ricalco continua a sussistere con tutto il suo "psicologismo"» (DR ed. it., 220-221).

<sup>669</sup> Cfr. FTL, 221-234. Dominique Pradelle ha messo in luce in un recente lavoro che la critica di Husserl a Kant si concentra precisamente sui residui psicologistici e antropologistici che permangono nella concezione kantiana del trascendentale, in particolare per quanto concerne la «dottrina delle facoltà» (D. PRADELLE, *Par-delà la révolution copernicienne*, cit.).

tra la sfera del senso e la dimensione che precede e determina la struttura speculativa vera e propria, il piano a partire dal quale la struttura speculativa prende forma<sup>670</sup>. Questa considerazione sembra essere all'origine dell'impianto complessivo di LS. In LS la critica del *décalque* non viene infatti introdotta innanzitutto dal punto di vista della filosofia trascendentale, ma piuttosto dal punto di vista della filosofia del linguaggio. Il problema di partenza, in questo contesto, riguarda le «condizioni di verità della proposizione».

A differenza della *designazione* (rapporto tra la proposizione e lo stato di cose come *datum*)<sup>671</sup> e della *manifestazione* (rapporto tra la proposizione e il soggetto che parla o la esprime)<sup>672</sup>, la *significazione*, in quanto rapporto tra la parola e il concetto, così come tra la struttura linguistica e la struttura logica (concetto strutturalista di *langue*), ha un carattere di necessità<sup>673</sup>. Questo elemento di necessità nel rapporto tra proposizione e concetto sembrerebbe implicare che appunto nella dimensione della significazione risieda la «condizione di verità» della proposizione: sarebbe dunque il rapporto della proposizione con le strutture logiche che permette di rendere conto delle condizioni alle quali una proposizione può in generale essere vera<sup>674</sup>. La

---

<sup>670</sup> Questa sfera verrà in seguito tematizzata sotto il titolo «piano d'immanenza» (cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 72-127). La continuità tra i due problemi è d'altra parte segnalata dal testo stesso, dal momento che già in DR Deleuze introduceva il problema del senso precisamente a partire dalla critica dell'immagine del pensiero, facendo per giunta riferimento non solamente a Carroll e a quei «paradossi del senso» che saranno poi sviluppati in LS (cfr. DR, 248-252), ma anche ad *Ideen I* (cfr. DR, 253 n.).

<sup>671</sup> «Beaucoup d'auteurs s'accordent pour reconnaître trois rapports distincts dans la proposition. Le premier est appelé désignation ou indication: c'est le rapport de la proposition à un état de choses extérieur (*datum*). L'état de choses est *individué*, il comporte tel ou tel corps, des mélanges de corps, des qualités et quantités, des relations. La désignation opère par l'association des mots eux-mêmes avec des images *particulières qui doivent* «représenter» l'état de choses: parmi toutes celles qui sont associées au mot, à tel ou tel mot dans la proposition, il faut choisir, sélectionner celles qui correspondent au complexe donné. L'intuition désignatrice s'exprime alors sous la forme: «c'est cela», «ce n'est pas cela» (LS, 22).

<sup>672</sup> «Un second rapport de la proposition est souvent nommé manifestation. Il s'agit du rapport de la proposition au sujet qui parle et qui s'exprime. La manifestation se présente donc comme l'énoncé des désirs et des croyances qui correspondent à la proposition. Désirs et croyances sont des inférences causales, non pas des associations. Le désir est la causalité interne d'une image à l'égard de l'existence de l'objet ou de l'état de choses correspondant; corrélativement, la croyance est l'attente de cet objet ou état de choses, en tant que son existence doit être produite par une causalité externe» (LS, 23).

<sup>673</sup> «Nous devons réserver le nom de signification à une troisième dimension de la proposition: il s'agit cette fois du rapport du mot avec des concepts *universels ou généraux* et des liaisons syntaxiques avec des implications de concept. Du point de vue de la signification, nous considérons toujours les éléments de la proposition comme «signifiant» des implications de concepts qui peuvent renvoyer à d'autres propositions, capables de servir de prémisses à la première. La signification se définit par cet ordre d'implication conceptuelle où la proposition considérée n'intervient que comme élément d'une «démonstration» au sens le plus général du mot, soit comme prémisses, soit comme conclusion. Les signifiants linguistiques sont alors essentiellement «implique», et «donc»» (LS, 24).

<sup>674</sup> «La valeur logique de la signification ou démonstration ainsi comprise n'est plus la vérité, comme le montre le mode hypothétique des implications, mais la *condition de vérité*, l'ensemble des conditions sous lesquelles une proposition «serait» vraie. La proposition conditionnée ou conclue peut être fausse, en tant qu'elle désigne actuellement un état de choses inexistant ou n'est pas vérifiée directement. La signification ne fonde pas la vérité sans rendre aussi l'erreur possible. C'est pourquoi la condition de vérité ne s'oppose pas au faux, mais à l'absurde: ce qui est sans signification, ce qui ne peut être ni vrai ni faux» (LS, 25).

costanza del concetto di significato rende possibile la variazione delle immagini particolari legate alle altre due sfere, secondo quella fondamentale variazione della «sinonimia cognitiva» già incontrata in Frege (la stella del mattino/la stella della sera) ed in Husserl (il vincitore di Jena/il vinto di Waterloo)<sup>675</sup>. Tuttavia, secondo Deleuze, questo primato della significazione contiene a sua volta un paradosso:

Toutefois, le primat supposé de la signification sur la désignation soulève encore un problème délicat. Lorsque nous disons «donc», lorsque nous considérons une proposition comme conclue, nous en faisons l'objet d'une assertion, c'est-à-dire que nous laissons de côté les prémisses et l'affirmons pour elle-même, indépendamment. Nous la rapportons à l'état de choses qu'elle désigne, indépendamment des implications qui en constituent la signification. Mais, pour cela, il faut deux conditions. Il faut d'abord que les prémisses soient posées comme effectivement vraies; ce qui nous force déjà à sortir du pur ordre de l'implication pour les rapporter elles-mêmes à un état de choses désigné qu'on présuppose. Mais ensuite, même en supposant que les prémisses A et B soient vraies, nous ne pouvons en conclure la proposition Z en question, nous ne pouvons la détacher de ses prémisses et l'affirmer pour soi indépendamment de l'implication, qu'en admettant qu'elle est à son tour vraie si A et B sont vrais: ce qui constitue une proposition C qui reste dans l'ordre de l'implication, qui n'arrive pas à en sortir, puisqu'elle renvoie à une proposition D, qui dit que Z est vrai si A B et C sont vrais ... à l'infini. Ce paradoxe, au coeur de la logique et qui eut une importance décisive pour toute la théorie de l'implication et de la signification symboliques, est le paradoxe de Lewis Carroll, dans le texte célèbre «Ce que la tortue dit à Achille». Bref: d'une main l'on détache la conclusion des prémisses, mais à condition que, de l'autre main, on ajoute toujours d'autres prémisses dont la conclusion n'est pas détachable. Ce qui revient à dire que la signification n'est jamais homogène ou que les deux signes «implique» et «donc» sont tout à fait hétérogènes; ou que l'implication n'arrive jamais à fonder la désignation qu'en se la donnant toute faite, une fois dans les prémisses, une autre fois dans la conclusion. (LS, 27)<sup>676</sup>

---

<sup>675</sup> «Plus généralement, Benveniste a montré que le rapport du mot (ou plutôt de sa propre image acoustique) avec le concept était seul nécessaire, et non pas arbitraire. Seul le rapport du mot avec le concept jouit d'une nécessité que les autres rapports n'ont pas, eux qui restent dans l'arbitraire tant qu'on les considère directement, et qui n'en sortent qu'en tant qu'on les rapporte à ce premier rapport. Ainsi la possibilité de faire varier les images particulières associées au mot de substituer une image à une autre sous la forme de « ce n'est pas cela, c'est cela », ne s'explique que par la constance du concept signifié» (LS, 26).

<sup>676</sup> «Allorché diciamo “dunque”, allorché consideriamo la proposizione come conclusa, ne facciamo l'oggetto di una asserzione, cioè lasciamo da parte le premesse e l'affermiamo per se stessa, indipendentemente. La riferiamo allo stato di cose che essa designa, indipendentemente dalle implicazioni che ne costituiscono la significazione. Ma a tale fine due condizioni sono necessarie. Innanzitutto che le premesse siano poste come effettivamente vere (e ciò già ci costringe a uscire dal puro ordine d'implicazione per riferirle a uno stato di cose designato che si presuppone). Ma in secondo luogo, anche supponendo che le premesse A e B siano vere, non possiamo dedurre la proposizione Z in questione, non possiamo separarla dalle sue premesse e affermarla indipendentemente dall'implicazione, se non ammettendo che essa è a sua volta vera se A e B sono vere: e ciò costituisce una proposizione C che rimane nell'ordine dell'implicazione, che non riesce ad uscirne, poiché rinvia ad una proposizione D, la quale dice

Ciò significa che le tre dimensioni della proposizione assumono un *rapporto circolare*: la significazione presuppone la designazione, cioè il riempimento intuitivo che permette di determinare lo statuto di verità della proposizione, ma per sapere in che cosa consista lo statuto di verità noi dobbiamo al contempo avere la significazione come a sua volta già presupposta. Se torniamo per un momento alla terminologia dell'empirismo trascendentale e alla situazione esposta più sopra, vediamo come Deleuze denunci qui, ancora una volta, *l'equivalenza del punto di vista logico-formale con il punto di vista empirico-ordinario* (l'uno presuppone l'altro e viceversa in un fatale circolo vizioso). *L'individuale ed il generale sono intrinsecamente connessi: il riferimento della proposizione al concetto generale (Allgemeinheit) dipende essenzialmente dal suo riferimento alla designazione dello stato di cose individuale, e questa rimanda, di contro, al significato come unità ideale riferita ad una catena di implicazioni concettuali*. Siamo dunque di fronte, con questo paradosso, alla situazione per la quale la logica concettuale della rappresentazione e il modello empirico del riconoscimento si riferiscono circolarmente l'uno all'altro, rimandano l'uno all'altro, si legittimano reciprocamente ed in ultima istanza coincidono. Ciascuno rimanda per giunta, a sua volta, alla dimensione sovrana dell'io individuato, alla proposizione come manifestazione soggettiva della coscienza che si pone a garanzia di questa continuità: «de la désignation à la manifestaion, puis à la signification, mais aussi de la signification à la manifestation à la désignation, nous sommes entraînés dans un cercle qui est le cercle de la proposition» (LS, 27).

Il «circolo della proposizione» riflette, sul piano della filosofia del linguaggio, ciò che è il «circolo del condizionamento» sul piano della filosofia trascendentale, o il «circolo della rappresentazione». Deleuze sta dunque affrontando nuovamente, prendendo stavolta le mosse dalla filosofia del linguaggio, quella medesima struttura di *décalque* che egli affrontava l'anno precedente ne *L'image de la pensée*. Proseguendo nella sua contaminazione tra i problemi, Deleuze espone infatti il fallimento della significazione a porsi come condizione di verità precisamente nei termini del *décalque* che costituiva per lui l'errore fondamentale della filosofia trascendentale di Kant in DR:

La possibilité pour une proposition d'être vraie n'est rien d'autre que la *forme de possibilité* de la proposition même. [...] de quelque manière qu'on définit la forme, c'est une étrange démarche,

---

che Z è vera se A, B e C sono vere... all'infinito. [...] In breve, da un lato si separa la conclusione dalle premesse a condizione però che, dall'altro lato, si aggiungano sempre altre premesse la cui conclusione non è separabile. Ciò vale a dire che la significazione non è mai omogenea; oppure che i due segni "implica" e "dunque" sono completamente eterogenei; oppure che l'implicazione non riesce mai a fondare la designazione se non dandola già compiuta una volta nelle premesse, un'altra volta nella conclusione» (LS, ed. it. 22-23).

qui consiste à s'élever du conditionné à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné. Voilà qu'on s'élève à un fondement, mais le fondé reste ce qu'il était, indépendamment de l'opération qui le fonde, non affecté par elle : *ainsi la désignation reste extérieure à l'ordre qui la conditionne, le vrai et le faux restent indifférents au principe qui ne détermine la possibilité de l'un qu'en le laissant subsister dans son ancien rapport avec l'autre. Si bien qu'on est perpétuellement renvoyé du conditionné à la condition, mais aussi de la condition au conditionné.* Pour que la condition de vérité échappe à ce défaut, il faudrait qu'elle dispose d'un élément propre distinct de la forme du conditionné, il faudrait qu'elle ait *quelque chose d'inconditionné* capable d'assurer une genèse de la désignation et des autres dimensions de la proposition : alors la condition de vérité serait définie, non plus comme forme de possibilité conceptuelle, mais comme matière ou « couche » idéale, c'est-à-dire *non plus comme signification, mais comme sens.* (LS, 29-30; c.n.)<sup>677</sup>

Questo passaggio permette di riannodare i fili del discorso condotto fino ad ora: il ricalco consiste, tanto sul piano della filosofia del linguaggio quanto sul piano della filosofia trascendentale, nel replicare a livello delle condizioni il modello implicito del condizionato. Questo procedimento non è casuale, ma è intrinseco alla definizione stessa della condizione come *forma di possibilità*. Comprendiamo allora anche in che senso la filosofia trascendentale precedente resti ancora complice, secondo Deleuze, della metafisica: il concetto di *forma di possibilità*, di *condizionamento* trascendentale implica necessariamente una reciproca *esteriorità*: la *trascendenza* del fondamento rispetto al fondato. Questa trascendenza, si noti bene, è la struttura stessa del ricalco, costituisce la legittimazione surrettizia di quell'immagine del pensiero che abbiamo visto all'opera come presupposto implicito in DR. Dal punto di vista della filosofia del linguaggio, questa reciproca esteriorità che nasconde una circolarità viziosa è la reciproca esteriorità di designazione e significazione: del piano dell'individuo empirico e del piano del concetto generale (potremmo dire, in termini husserliani, dell'oggetto *schlechthin* e del significato

---

<sup>677</sup> «La possibilità per una proposizione di essere vera non è altro che la *forma di possibilità* della proposizione stessa. [...] in qualunque modo si definisca la forma, si tratta sempre di un procedimento strano che consiste nell'elevarsi dal condizionato alla condizione per concepire la condizione come semplice possibilità del condizionato. Ecco che ci si eleva ad un fondamento, ma il fondato resta quello che era, indipendentemente dalla operazione che lo fonda, non intaccato da questa: *così la designazione resta esterna all'ordine che la condiziona, il vero ed il falso restano indifferenti al principio che determina la possibilità dell'uno soltanto se lo si lascia sussistere nel suo vecchio rapporto con l'altro. Così si è perennemente rinviati dal condizionato alla condizione, ma anche dalla condizione al condizionato.* Affinché la condizione di verità sfugga a tale difetto occorrerebbe che si disponesse di un elemento distinto dalla forma del condizionato, occorrerebbe che si avesse *qualcosa di incondizionato*, capace di assicurare una genesi reale della designazione e delle altre dimensioni della proposizione: allora la condizione di verità sarebbe definita, non più come forma di possibilità concettuale, ma come materia o "strato" ideale, cioè *non più come significazione, ma come senso*» (LS, ed. it., 24-25; c.n.)



come specie d'atto). Il secondo si pone a *condizione formale* del primo solo nella misura in cui è ricalcato, per quanto concerne il suo statuto essenziale, la sua forma di possibilità, su di esso.

Ma nel passaggio appena citato Deleuze si spinge più oltre, suggerendo, *sulla base della netta distinzione tra il significato ed il senso*, un nuovo modo di articolare il rapporto tra la proposizione e la sua condizione di verità o tra l'empirico ed il trascendentale: «la significazione non può mai esercitare il suo ruolo di fondamento ultimo e presuppone una designazione irriducibile». Questa «designazione irriducibile» non potrà assomigliare alla designazione come rapporto della proposizione con uno stato di cose «empirico-ordinario», ma obbligherà ad allargare il concetto stesso di esperienza: in direzione di una *esperienza trascendentale*. Deleuze infatti dichiara subito dopo, a proposito del modello dei «rapporti proposizionali» sopra esposto:

Non pas que nous devons construire un modèle a posteriori qui corresponde à des dimensions préalables. Mais plutôt parce que le modèle lui-même doit être apte de l'intérieur à fonctionner a priori, dût-il introduire une dimension supplémentaire qui n'aurait pas pu, en raison de son évanescence, être reconnu *du dehors* dans l'expérience. C'est donc une question de droit, et non pas seulement de fait. (LS, 27-28; c.n.)<sup>678</sup>

In questo passaggio Deleuze realizza definitivamente la contaminazione tra la prospettiva della filosofia del linguaggio e la prospettiva della filosofia trascendentale, che continuerà nelle pagine successive. Il «modello» non può accontentarsi di poggiare su una designazione ordinaria, perché deve potere funzionare *a priori*. Tuttavia la «dimensione ulteriore», per poter garantire questo funzionamento «di diritto», non può essere affatto una costruzione esteriore all'esperienza stessa, ma designerà piuttosto una componente *troppo evanescente* per essere riconosciuta *dal di fuori* dell'esperienza stessa. Intravediamo in questa «evanescenza» il carattere proprio del *drittes Reich*.

La «dimensione supplementare» ricercata sopra, l'unica che può anche fungere come condizione, non assomiglia dunque ad una *condizione*, non è una *forma di possibilità*, ma è piuttosto una paradossale «materia o “strato” ideale» (entrambi termini husserliani). Essa costituisce un *incondizionato*, o anche una sfera di «designazione irriducibile», nei termini di cui sopra, a patto cioè che rinunciamo al significato che il termine «designazione» ha assunto fino a questo momento, cioè quello di una rappresentazione nominale diretta ad uno stato di cose

---

<sup>678</sup> «Non è che dobbiamo costruire un modello a posteriori che corrisponda a dimensioni preliminari. Ma piuttosto il modello stesso deve essere dall'interno idoneo a funzionare *a priori*, a costo anche di introdurre una dimensione supplementare che non avrebbe potuto, a causa della sua evanescenza, essere riconosciuta *dal di fuori* nell'esperienza. Non è soltanto una questione di fatto, ma anche di diritto» (LS, ed. it., 23).

empirico. Lo stato di cose con cui si rapporta questo incondizionato è piuttosto uno stato di cose puramente ideale, un *evento*. Questo rapportarsi non assomiglia dunque alla relazione con uno stato di cose trascendente. E nondimeno, come accennato sopra, il senso, la «quarta dimensione proposizionale», non è affatto *al di fuori dell'esperienza*, al contrario, è talmente *evanescente* che non si può cogliere *dal di fuori di essa*. Il senso si trova, potremmo dire, *al limite dell'esperienza*:

La logique du sens est tout inspirée d'empirisme; mais précisément il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une expérience allongée, dépliée. Cette dimension ultime est nommée par Husserl *expression*: elle se distingue de la désignation, de la manifestation, de la démonstration. Le sens, c'est l'exprimé. Husserl, non moins que Meinong, retrouve les sources vives d'une inspiration stoïcienne. Lorsque Husserl s'interroge par exemple sur le «noème perceptif» ou «sens de perception», il le distingue à la fois de l'objet physique, du vécu psychologique, des représentations mentales et des concepts logiques. Il le présente comme un impassible, un incorporel, sans existence physique ni mentale, qui n'agit ni ne pâtit, pur résultat, pure «apparence» [...]. (LS, 32)<sup>679</sup>

All'allargamento e alla trasformazione del concetto di filosofia trascendentale, che pensa le condizioni della manifestazione come immanenti alla manifestazione stessa, corrisponde un allargamento e una trasformazione del concetto di esperienza, per cui essa implica, come sua evanescenza, al suo limite, un elemento incorporeo, una materia ideale, che Deleuze indica nel concetto husserliano di «noema»:

Le noème est-il autre chose qu'un événement pur, l'événement d'arbre (bien que Husserl ne parle pas ainsi pour des raisons terminologiques)? Et ce qu'il appelle apparence, qu'est-ce d'autre qu'un effet de surface? Entre les noèmes d'un même objet, ou même d'objets différents, s'élaborent des liens complexes analogues à ceux que la dialectique stoïcienne établit entre les événements. La phénoménologie serait-elle cette science rigoureuse des effets de surface? Considérons le statut complexe du sens ou de l'exprimé. D'une part il n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime. L'exprimé n'existe pas hors de son expression. C'est pourquoi le sens ne peut pas être dit exister,

---

<sup>679</sup> «La logica del senso è completamente ispirata da un empirismo; ma appunto, c'è soltanto l'empirismo che sappia superare le dimensioni sperimentali del visibile senza cadere nelle Idee, rincorrere, invocare, forse produrre un fantasma al limite di una esperienza allungata, dispiegata. Questa dimensione è chiamata da Husserl *espressione*: essa si distingue dalla designazione, dalla manifestazione, dalla dimostrazione. Il senso è l'espresso. Husserl, non meno di Meinong, ritrova le fonti vive di un'ispirazione stoica. Quando Husserl s'interroga per esempio sul "noema percettivo" o "senso di percezione", egli lo distingue a un tempo dall'oggetto fisico, dal vissuto psicologico, dalle rappresentazioni mentali e dai concetti logici. Lo presenta come un impassibile, un incorporeo senza esistenza fisica e mentale, che non agisce né patisce, puro risultato, pura "apparenza" [...].» (LS p. 26).

mais seulement insister ou subsister. Mais d'autre part il ne se confond nullement avec la proposition. Il a une «objectité» tout à fait distincte. L'exprimé ne ressemble pas du tout à l'expression. (LS, 33)<sup>680</sup>

Emerge qui in piena chiarezza la centralità del concetto di senso per la metamorfosi deleuziana del trascendentale: *il senso fornisce la via d'uscita dall'empasse del ricalco empirico-trascendentale nella misura in cui apre ad una dimensione trascendentale che non presuppone surrettiziamente la forma di possibilità logico-empirica* («erfahrungslogisch» direbbe Husserl). Questa dimensione trascendentale non trascende l'esperienza, ma fa tutt'uno con l'*Erscheinung* stessa intesa come «effetto di superficie»; non trascende l'espressione, piuttosto inerisce inseparabilmente ad essa in un rapporto di «distinzione unilaterale». Nondimeno, essa non si confonde né con la sfera della proposizione né con la sfera dei «corpi» perché *ha una forma di «oggettività» completamente distinta*.

Qui traspare altresì la continuità che incontriamo tra l'idea husserliana e l'idea deleuziana di filosofia trascendentale: *filosofia che pensa le condizioni dell'esperienza come immanenti (inerenti) all'esperienza stessa, come inseparabili da essa e tuttavia distinte, in una situazione di distinzione unilaterale e non-indipendenza reciproca*. La strategia deleuziana che, muovendo dall'analisi del linguaggio, perviene all'insufficienza della significazione logica a fornire le condizioni di verità della proposizione, riproduce infatti in larga misura la critica husserliana di FTL, per la quale la forma logica acquisisce senso pregnante solamente nella misura in cui viene ricondotta ad una «intuizione originariamente offerente», appunto quella «designazione irriducibile» che non assomiglia più al tipo di designazione empirico-ordinaria. Questa «designazione irriducibile» implica un allargamento, una distensione dell'esperienza stessa per la quale essa non è più rapporto estrinseco al *datum* trascendente, ma, al contrario, comporta la scoperta di una «esperienza trascendentale».

Già in DR era già posta, in maniera forse ancora più esplicita, la necessità di passare dal modello della significazione al modello del senso, dal paradigma del condizionamento come

---

<sup>680</sup> «Il noema è qualcos'altro che un evento puro, l'evento d'albero (quantunque Husserl non parli così per motivi terminologici)? E ciò che egli chiama così, cos'altro è se non un effetto di superficie? Tra i noemi di uno stesso oggetto, o anche di oggetti diversi, si elaborano complessi legami analoghi a quelli che la dialettica stoica stabilisce tra gli eventi. La fenomenologia sarebbe forse questa scienza rigorosa degli oggetti di superficie? Consideriamo il complesso statuto del senso o dell'espresso. Da una parte esso non esiste al di fuori della proposizione che lo esprime: l'espresso non esiste al di fuori della sua espressione. È per ciò che non si può dire che il senso esiste, ma soltanto che insista o sussista. Ma d'altra parte, esso non si confonde affatto con la proposizione, esso ha un'altra "obbiettività" affatto distinta. L'espresso non assomiglia affatto all'espressione» (LS pp. 26-27). Questi «complessi legami» tra noemata saranno trattati da Deleuze in particolare nelle serie quattordicesima e ventiquattresima di LS, intitolate rispettivamente *De la double causalité* (LS, 115-121) e *De la communication des événements* (LS, 198-207).

forma di possibilità concettuale al modello della costituzione tramite il senso *nella sua connessione ad un concetto trascendentale dell'esperienza*:

Le vrai et le faux ne concernent pas une simple désignation, que le sens se contenterait de rendre possible en y restant indifférent. *Le rapport de la proposition à l'objet qu'elle désigne doit être établi dans le sens lui-même; il appartient au sens idéal de se dépasser vers l'objet désigné.* Jamais la désignation ne serait fondée si, en tant qu'effectuée dans le cas d'une proposition vraie, elle ne devait être pensée comme la limite des séries génétiques ou des liaisons idéelles qui constituent le sens. *Si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès. Et le rapport de la proposition à ce qu'elle désigne, en tant que ce rapport est effectué se trouve constitué dans l'unité du sens, en même temps que l'objet qui l'effectue.* (DR, 200; c.n.)<sup>681</sup>

*Non vi è forse proposizione o gruppo di proposizioni più decisivo per comprendere in che cosa consista l'empirismo trascendentale di Deleuze*, ma, in una certa misura e sorprendentemente, questo gruppo di proposizioni sintetizza anche il percorso da noi svolto attraverso la fenomenologia di Husserl. La relazione di senso non duplica e non rappresenta mentalmente una relazione reale, piuttosto, è *costitutiva* rispetto ai termini tra i quali la relazione reale si stabilisce e rispetto a quest'ultima. È appunto ciò Husserl intende quando, in *Ideen II*, afferma che noi *viviamo* nel senso. Al contempo, tali asserzioni chiariscono in che senso vada inteso l'«empirismo radicale» di Deleuze: come sinonimo di «empirismo trascendentale», nella misura in cui «la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse *intrinsèque*, non pas un conditionnement extrinsèque». L'*empirismo radicale* è irriducibile alle logiche gemelle della designazione e della significazione, del riconoscimento e della rappresentazione. Non c'è allora una frattura fra la sfera dell'esperienza e la sfera del trascendentale, il trascendentale non è il trascendente, non è separato ed esteriore rispetto all'esperienza, e l'esperienza non è mai “nuda” esperienza, esperienza del *datum*. Fra trascendentale ed empirico si dà, per quanto fragile, una unità intrinseca, un'inerenza, il che comporta, tuttavia, che nessuno dei due possa restare tale qual era pensato prima: «nous ne pouvons pas croire que le fondé reste le même, le même qu'il était auparavant, quand il n'était pas

---

<sup>681</sup> «Il vero e il falso non concernono una semplice designazione, che il senso si limiterebbe a rendere possibile restandovi indifferente. *Il rapporto della proposizione con l'oggetto che essa designa deve essere stabilito nel senso stesso, in quanto spetta al senso insito nell'idea superarsi verso l'oggetto designato.* La designazione non potrebbe mai essere fondata se, in quanto compiuta nel caso di una proposizione vera, non dovesse essere pensata come il limite delle serie genetiche o dei nessi di idee che costituiscono il senso. *Se il senso si supera verso l'oggetto, quest'ultimo non può più essere posto nella realtà come esterno al senso, ma soltanto come il limite del suo processo. E il rapporto della proposizione con ciò che designa, in quanto il rapporto è compiuto, si trova costituito nell'unità del senso, insieme con l'oggetto che lo compie»* (DR, ed. it. 250; c.n.).

fondé» (DR, 200). Il trascendentale, come scrive Deleuze, non è «un altro mondo» ma «montagna» o «sotterraneo di questo mondo».

Si tratterà di pensare il rapporto tra il senso e la manifestazione senza che tale distinzione sfoci in una mera exteriorità delle due sfere, in una forma di trascendenza che ricadrebbe in una relazione di carattere pre-critico di apparenza/essenza. Come abbiamo appena mostrato, questa è l'esigenza cui corrisponde il divieto del *décalque*, e lo ritraduce nei termini seguenti: *non è legittimo presupporre alcuna struttura trascendentale che preceda l'esperienza e la informi dall'esterno, dunque non deve esserci alcuna somiglianza tra il tipo di relazioni che spetta alla sfera trascendentale ed il tipo di relazioni che spetta alla sfera empirica.*

Precisamente in questo contesto, si colloca la problematica del senso per come essa è affrontata da Deleuze in LS. Egli utilizza una strategia per alcuni versi analoga a quella husserliana in *Ideen II*: l'accesso alla peculiare sfera di relazioni che è propria del senso è operato innanzitutto tramite il confronto con l'espressione letteraria<sup>682</sup>. Esattamente come gli *eventi*

---

<sup>682</sup> In *Ideen II*, con l'obiettivo di chiarificare il significato della comprensione entropatica intersoggettiva Husserl stabilisce un parallelismo con la struttura senso/espressione. Il rapporto immanente tra il senso e la proposizione che lo esprime diviene così il modello generale per pensare il rapporto di distinzione e di inerenza tra la causalità naturale e la : «Wenn ich die „Seiten und Zeilen“ dieses Buches lese oder in diesem „Buch“ lese, die Worte und Sätze erfasse, so stehen physische Sachen da, das Buch ist ein Körper, die Seiten sind Seiten von Papierblättern, die Zeilen sind Schwärzungen und physische Eindrücke gewisser Stellen dieser Papiere usw. Erfasse ich das, wenn ich das Buch „sehe“, wenn ich das Buch „lese“, wenn ich „sehe“, daß geschrieben ist, was geschrieben ist, gesagt ist, was gesagt ist? Offenbar bin ich da ganz anders eingestellt. Ich habe zwar gewisse „Erscheinungen“, das physische Ding, die physischen Vorkommnisse an ihm erscheinen, stehen da im Raume in der bestimmten Orientierung zu „meinem“ Auffassungszentrum, also vor mir, rechts, links, etc., genau so wie ich in meinem Erfahren auf das Körperliche gerichtet wäre. Aber darauf bin ich eben nicht gerichtet. Ich sehe das Dingliche, sofern es mir erscheint, aber ich „lebe komprehendierend im Sinn“. Und indem ich das tue, steht vor mir die geistige Einheit des Satzes und der Satzzusammenhänge, und diese wieder haben ihren Charakter, z.B. die bestimmte sich mir entgegendrängende Stileigentümlichkeit, die dieses Buch als literarisches Produkt auszeichnet vor einem anderen derselben Gattung» (HUA IV, 236). Proseguendo il confronto con le «opere dello spirito», Husserl utilizza l'esempio della visione del dramma o della lettura di un articolo per chiarificare in che modo il nesso motivazionale e il nesso causale-esperienziale siano in un rapporto di distinzione che è al contempo intrinseca unità d'inerenza: «Nun könnte man sagen: mit dem physisch Erscheinenden als einer ersten Objektität ist verbunden ein Zweites, eben der Sinn, der das Physische „beseelt“. Darauf frage ich aber: bin ich auf eine zweite, nur äußerlich mit der erst en verknüpften Objektität gerichtet? Ist nicht vielmehr das, worauf ich gerichtet bin, eine durch und durch verschmolzene Einheit, die garnicht neben der physischen steht? Es ist doch wohl so, daß es kein Zusammenhang ist, in dem die Teile „außer einander“ sind, eine Verknüpfung, in der jeder Teil auch für sich sein könnte, abgesehen von der verbindenden Form» (HUA IV, 237). Il senso quindi: «durchdringt „beseelend“ das physische Ganze in gewisser Weise; nämlich sofern *er* jedes Wort beseelt, aber wieder nicht jedes Wort für sich, sondern Wortzusammenhänge, die sich durch den Sinn zu sinnbegabten Gestalten verbinden, diese wieder zu höheren Gestalten usw. Der geistige Sinn ist, die sinnlichen Erscheinungen beseelend, mit ihnen in gewisser Weise verschmolzen statt in einem verbundenen Nebeneinander nur verbunden (HUA IV, 238)». Anche in questa esposizione troviamo dunque una caratteristica *fusionne* (contrapposta alla mera, esteriore «giustapposizione») tra l'elemento «sensibile» e l'elemento «spirituale». Passando attraverso l'esempio dell'opera letteraria Husserl allarga in seguito queste considerazioni a tutti gli oggetti dell'esperienza quotidiana in generale («ein Trinkglas, ein Haus, ein Löffel, Theater, Tempel etc. bedeutet etwas»), così come alla sfera dell'unità personale, che costituisce il tema centrale della seconda parte di *Ideen II*: «das Geistige nichts Zweites ist, nichts Angebundenes ist, sondern eben beseelend; und die Einheit ist nicht

espressi in un'opera letteraria sono autonomi rispetto ai *fatti* del mondo reale-naturale in cui quell'opera è stata prodotta, le relazioni della sfera trascendentale afferiscono ad un circuito autonomo da quello della sfera empirica, e nondimeno, per un altro verso sono sorti da essa e sono inseparabili da essa. Mettere in luce e preservare la peculiarità delle relazioni proprie della sfera del senso significa pensare la relazione tra la manifestazione e il senso in termini autenticamente trascendentali, cioè, secondo la definizione del 1978, in termini di immanenza. *Questa immanenza è pensabile solamente nella misura in cui si faccia riferimento alle leggi fondamentali del senso.* Le due filosofie, orientate dal progetto di un «empirismo trascendentale» per quanto riguarda Deleuze, da un metodo che indaga l'«esperienza trascendentale» per quanto riguarda Husserl, muovono dunque dall'esigenza di far emergere il *carattere distintivo delle relazioni di senso rispetto relazioni fra cose o fra concetti, ovvero di affermare l'irriducibilità della quasi-causalità trascendentale nei confronti non solo della causalità naturale, ma anche della coerenza logica.*

### ***Logica formale, logica trascendentale, logica del senso***

In LS, le leggi del senso costituiscono il modello per pensare l'immanenza reciproca di esperienza e trascendentale. Per il Deleuze di LS questo compito è innanzitutto un compito «genetico». Il significato ultimo del divieto del *décalque* è infatti di vietare la presupposizione del trascendentale stesso come struttura già pronta, come presupposto puramente formale, il che lo accomunerebbe ad un elemento dotato di relazioni di carattere puramente logico, come avviene secondo Deleuze nel caso della Deduzione kantiana. Il concetto di *genesi* e il concetto di *senso* si trovano dunque intrecciati, nella misura in cui l'espressione è sempre un processo di «effettuazione» in cui l'espresso, cioè il senso, si trova ad essere sempre al contempo «prodotto» e «condizione» di ciò che lo produce. Occorre dunque rendere conto del «senso» (e dell'evento, che è il suo risvolto) come allo stesso tempo prodotto e produttivo. La posta in gioco è la possibilità stessa della *genesi*, nella misura in cui comprendere la legge di questi nessi quasi-causali significa comprendere il modo della produzione, sempre correlativo, di monade e mondo<sup>683</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, proprio perché non si confonde con nessuna delle

---

Verbindung von zweien sondern eins, und nur eins ist da; [...] Aber nun kommt nicht ein Überschuß, der darauf gesetzt wäre, vielmehr ein geistiges Sein, das Sinnliches wesentlich einschließt und doch wieder nicht einschließt als Teil, wie ein Physisches Teil ist eines anderen Physischen» (HUA IV, 239).

<sup>683</sup> Particolare rilevanza assumono in questo contesto la serie 16 e 17. Esse si fondano, come d'altra parte l'impianto complessivo, sul parallelismo tra *espressione* ed *effettuazione*, che rimanda al legame tra *senso* e *genesi*. «Effettuarci» scrive Deleuze «è anche essere *espresso*». L'effettuazione pone quindi il problema del rapporto tra mondo espresso e monade espressiva. Per un verso, dunque, dal punto di vista della «trascendenza immanente», l'«individuo vivente» è nel mondo (*Umwelt*) e il mondo è «in» lui – il loro rapporto è un rapporto *espressivo*. Per un altro verso, invece, si tratterà di rendere conto della costituzione della «trascendenza obbiettiva», della costituzione di un mondo (*Welt*) comune nel quale l'individuo si trascende esso stesso intersoggettivamente come *persona*. Al primo livello presiede, secondo

dimensioni “costituite” o “generate” della proposizione, il senso è dotato di una specifica neutralità.

Nella quattordicesima serie di paradossi, intitolata *De la double causalité*, Husserl esplicita i due caratteri, apparentemente contraddittori, del senso. Da una parte, l'*impassibilità* rispetto alle cose e *neutralità* rispetto alle proposizioni. Rispetto ai corpi, il senso non è attivo né passivo, esso non partecipa della mescolanza corporea; rispetto alla proposizione in cui si trova espresso, il senso sta in una “modificazione di neutralità”, un'*epoché* rispetto alle modalità proposizionali. Dall'altra parte, la *potenza di genesi*: essa rimanda al nesso di senso come quasi-causalità definita a sua volta come tensione superficiale e «rapport immanent qui fait du produit quelque chose de producteur, en même temps qu'il est produit» (LS, 116).

Come si può vedere, il compito genetico che spetta al senso in quanto inserito nel circuito della quasi-causalità è totale. Tutti gli aspetti che sono apparsi dapprima come principi della proposizione, devono una seconda volta poter derivare dal senso per la loro determinazione trascendentale. Ma qui si palesa appunto il problema della quasi-causalità, che è poi il paradosso della genesi nel suo complesso: i due caratteri dell'autonomia del senso sono tra loro in contraddizione, nella misura in cui il senso, nella sua impassibilità e neutralità, non possiede originariamente tutte le differenze che si tratta di generare:

D'une part l'impassibilité par rapport aux états de choses ou la neutralité par rapport aux propositions, d'autre part la puissance de genèse tant par rapport aux propositions que par rapport aux états de choses eux-mêmes. Comment concilier le principe logique d'après lequel une proposition fautive a un sens (si bien que le sens comme condition du vrai reste indifférent au vrai comme au faux) et le principe transcendantal non moins certain, d'après lequel une proposition a toujours la vérité, la part et le genre de vérité, qu'elle mérite et qui lui revient d'après son sens? (LS, 117)<sup>684</sup>

È necessario soffermarsi sulla contraddizione ingenerata dai due caratteri dell'autonomia del senso proprio per rinvenire, in rapporto ad essa, la peculiarità delle relazioni proprie della sfera trascendentale. Nel terzo paragrafo (LS, 117-18) Deleuze riconduce la contraddizione tra i

---

Deleuze, il senso, al secondo, il non-senso, ma «sarebbe un errore concepire tali principi prodotti come se fossero trascendentali, cioè concepire *a loro immagine* il senso e il non senso da cui derivano». Piuttosto, la sfera propriamente genetica della compresenza di senso e non senso è quella delle «singolarità-eventi», dalla quale questi due livelli costituiti procedono (LS ed. it., 108).

<sup>684</sup> «Da un lato l'impassibilità in rapporto agli stati di cose o la neutralità in rapporto alle proposizioni, dall'altro la potenza di genesi, sia in rapporto alle proposizioni sia in rapporto agli stessi stati di cose. Come conciliare il principio logico in base al quale la proposizione falsa ha un senso (a tal punto che il senso come condizione del vero rimane indifferente al vero come al falso) con il principio trascendentale, non meno certo, in base al quale una proposizione ha sempre la verità, la parte e il genere di verità che essa merita e che ad essa compete secondo il suo senso?» (LS ed. it., 90)

due caratteri del senso al tema della «opposizione» tra «logica formale semplice» e «logica trascendentale» (LS, 117): egli sta cioè ponendo il problema centrale dell'empirismo trascendentale in modo nuovo, riconducendolo ad un *fil rouge* che, da un lato palesa la sua provenienza kantiana, dall'altro permette di entrare in confronto con il tema della «critica della ragione logica» di Husserl. Si noterà allora che Deleuze ha già anticipato, nel passo che abbiamo citato più sopra, questo nuovo modo di trattare l'opposizione, allorché ha definito la neutralità-impassibilità come «principio logico» e la potenza di genesi «principio trascendentale» (LS, 117). La logica del senso sembra dunque ricomprendere in sé la distinzione tra logica forma e logica trascendentale e proporsi come nuovo modo di intendere il compito di quest'ultima.

È noto come la storia di questa «opposizione» tra formale e trascendentale sorga con la KrV, e precisamente con la distinzione tra «logica generale pura» e logica trascendentale, che è il tema della *Einleitung*, intitolata *Idee einer transscendentalen Logik*, in apertura della parte seconda della sezione prima. La «logica generale pura» è contraddistinta dall'indifferenza nei confronti del «contenuto», di qualsiasi «riferimento all'oggetto»<sup>685</sup>. Pertanto, di fronte alla domanda «*was ist Wahrheit?*» si rivela «condizione negativa» poiché «non possiede alcuna pietra di paragone per scoprire l'errore, che riguarda non già la forma, bensì il contenuto»<sup>686</sup>. Si impone quindi la necessità di una logica che, pur mantenendo il proprio carattere rigorosamente *a priori*, sia capace nondimeno di rendere conto della struttura del riferimento oggettuale. La logica trascendentale, al contrario, «ha a che fare con le leggi dell'intelletto e della ragione, ma unicamente in quanto tali leggi sono riferite *a priori* ad oggetti»<sup>687</sup>. La logica trascendentale, e

---

<sup>685</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 115. «1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun. 2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein. [...] Die allgemeine Logik abstrahirt, [...] von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt» (KrV, 76-77).

<sup>686</sup> *Ibid.* «Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig aber nicht unreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widersprüche: so kann sie doch noch immer dem gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und der Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probitsein entdecken» (KrV, 80).

<sup>687</sup> *Ivi*, p. 114. «In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft



precisamente la sua parte «analitica» si qualifica dunque come «logica della verità» poiché «a quest'ultima nessuna conoscenza può contraddire senza perdere al tempo stesso ogni contenuto, cioè ogni riferimento ad un qualsiasi oggetto, e quindi ogni verità» (p. 118)<sup>688</sup>, laddove «sebbene una conoscenza possa essere pienamente in accordo con la forma logica, sebbene cioè essa non contraddica se stessa, tale conoscenza può però ancor sempre essere in contraddizione con l'oggetto»<sup>689</sup>. Se la verità è definita come *adaequatio intellectus et rei*, ciò che manca alla logica formale è appunto il riferimento all'oggetto, ovvero all'esperienza possibile in generale. Il *proprium* della logica trascendentale è, di contro, il riferimento *a priori* all'oggetto. Il riferimento oggettuale è la condizione positiva della verità: la proposizione o la rappresentazione sprovvista di riferimento oggettuale perde perciò stesso anche la possibilità di essere vera. Emerge qui con nettezza il ruolo decisivo che la definizione dell'oggetto=X riveste nell'ambito della logica e della filosofia trascendentale in generale. *La logica trascendentale poggia sulla articolazione a priori del riferimento oggettuale, sulla determinazione teoretica della struttura del riferimento in generale.*

Questo breve richiamo permette in prima battuta di misurare la distanza dell'impostazione deleuziana: l'opposizione tra logica formale e logica trascendentale è infatti per Deleuze più complessa, proprio in quanto ricompresa e tradotta nei termini di una opposizione *interna* alla teoria del senso: il carattere dell'indifferenza al contenuto e il carattere trascendentale del riferimento alla realtà devono entrambi appartenere al senso. In secondo luogo, questo riferimento a priori all'oggetto costituisce per Deleuze un problema genetico. Il principio logico è dunque il carattere proprio della logica formale, che ha bisogno di attestarsi ad un livello di indifferenza nei confronti del contenuto; il principio trascendentale è invece quel principio che conferisce positivamente la legge del prodursi dell'oggetto, ma entrambi questi caratteri devono essere compresenti, derivare da una *logica del senso*. Il carattere proprio della logica formale e il carattere proprio di una logica trascendentale devono discendere dal carattere ambivalente del senso. *Ciò significherà anche: la struttura a priori del riferimento oggettuale non è desumibile né dalla designazione né dalla manifestazione né dalla significazione. L'oggetto=x, l'oggetto trascendentale rimanda piuttosto alla sfera del senso.*

---

zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunftkenntnisse ohne Unterschied» (KrV, 78).

<sup>688</sup> Ivi, p. 118. «Der Theil der transscendentale Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit» (KrV, 82).

<sup>689</sup> Ivi, p. 115.

Sarà sufficiente richiamare un passo commentato poco sopra per riscontrare il recupero e la riformulazione del problema kantiano nell'empirismo trascendentale di Deleuze: «le rapport de la proposition à l'objet qu'elle désigne doit être établi dans le sens lui-même; il appartient au sens idéal de se dépasser vers l'objet désigné». Ma per Deleuze ciò significa che «si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès. Et le rapport de la proposition à ce qu'elle désigne, en tant que ce rapport est effectué se trouve constitué dans l'unité du sens, en même temps que l'objet qui l'effectue» (LS, 200). Comprendiamo così ciò che è affermato nella serie 15: il piano trascendentale è appunto la superficie del senso, anzi, come abbiamo visto, «il senso è la scoperta propria della filosofia trascendentale». Ma sarà necessario approfondire la problematizzazione: la logica trascendentale dovrà essere identificata *tout court* con una logica del senso? Da che cosa deriva e che cosa comporta questa identificazione? Ed essa è legittima? Per offrire un'altra prospettiva intorno a questi problemi, sarà utile il riferimento, discostandosi per un momento dalla lettera del testo deleuziano, alla critica che Husserl rivolge alla logica trascendentale kantiana nel suo *Formale und transzendente Logik* del 1929.

La principale critica che Husserl rivolge a Kant in FTL è quella, divenuta celebre, di *psicologismo trascendentale*. Comprendere a fondo questa critica implica però di seguire il percorso husserliano e la revisione radicale che Husserl intende apportare all'idea stessa della logica formale. L'analisi della logica formale è l'oggetto di tutta la prima sezione di FTL, intesa nei termini di una chiarificazione e rettificazione della stessa. La sezione si divide in due parti: la prima conduce dalla logica tradizionale alla logica formale correttamente intesa; la seconda intende chiarire il rapporto tra i due versanti della logica formale, ovvero apofantica e ontologia formale. La prima parte comprende quindi una fissazione della «tristratificazione» della logica formale in: analitica apofantica; logica della non-contraddizione; logica della verità. Il giudizio rappresenta il punto di partenza, e, in quanto *giudizio predicativo*, costituisce la proposizione fondamentale di ogni scienza: *apofansi*. Le sue differenti modalizzazioni contengono già *in nuce* la possibilità di una analitica rivolta alla coerenza dei sistemi giudicativi – essa si fonda sulla *non-contraddittorietà* (FTL, 42-62). Il capitolo II (FTL, 63-77) introduce con cenni storici il problema del rapporto di identità/distinzione tra apofantica formale e matematica formale – l'oggettualità su cui entrambe vertono in ultima istanza è la «pura forma vuota», entrambe indagano infatti le possibilità analitiche dell'*Etwas überhaupt*, la loro distinzione risiede nel fatto che la logica formale si pone in relazione con esso dal punto di vista della teoria della conoscenza. Alla «tristratificazione» sopra esposta manca tuttavia un quarto piano che permette di raggiungere il concetto pieno di logica, vale a dire la logica come *dottrina delle molteplicità* (FTL, 78-92). In essa la logica formale si realizza come teoria delle forme di teoria possibili: il suo oggetto è un

*campo*, cioè un sistema di forme categoriali, di oggettualità sintattiche, elementi la cui consistenza si costituirà solamente nella loro reciproca relazione e alla loro possibilità di trasformazione equivalente in rapporto a tutti gli elementi del campo. Solo una volta pervenuta a questa prospettiva la logica formale raggiunge la pienezza del suo compito: *mathesis universalis*.

La seconda parte di FTL problematizza questo edificio sistematico prendendo le mosse innanzitutto dalla essenziale *bilateralità* della logica formale: essa si trova costantemente sdoppiata in un due orientamenti, quello verso i *giudizi* quello verso gli *oggetti*. È questa duplicità fondamentale dell'orientamento della logica ciò che è in generale sfuggito alla logica tradizionale. Husserl procede quindi nel capitolo IV (FTL, 93-114) a tracciare la distinzione tra «atteggiamento apofantico» (giudizi) e «atteggiamento ontologico» (oggetti) introducendo innanzitutto la distinzione tra *oggettualità intenzionata* e *oggettualità riempita*. Il giudicare è un processo rivolto ad una oggettualità *tematica*, ad un sostrato che riceve progressiva determinazione attraverso le successive modificazioni e modalizzazioni come mutazioni di un identico. Riconosciamo qui la continuità con le analisi descrittive di *Ideen* analizzate all'interno del Capitolo Quarto della nostra esposizione. *Questo "identico", il sostrato della determinazione progressiva, non coincide affatto con lo stato di cose empirico. L'oggetto della logica formale, che si rivela così nella sua funzione di scienza critica della scienza autentica, è piuttosto l'inteso, il Vermeint, l'oggettualità intenzionata: non è né il giudizio né lo stato di cose su cui si giudica, ma «il giudicato». Il senso come Satz, preso cioè nel suo versante logico puro. A questo punto il capitolo IV (FTL, 115-132) di FTL può finalmente chiarire i rapporti tra logica formale ed ontologia formale: in entrambi i casi siamo nella *regione del senso*. Regione originaria, a partire dalla quale si articolano i rapporti tra il punto di vista apofantico ed il punto di vista ontologico. La *dottrina della molteplicità* si rivela allora come *dottrina pura del senso*: ciò che una dottrina delle molteplicità descrive per le oggettualità sintattiche è ciò che vale per l'oggettualità possibile in generale. Ora, secondo Husserl, ciò che Kant non ha in generale colto è precisamente questa essenziale ambivalenza dell'orientamento logico, cioè il suo riferirsi originariamente alla sfera del senso, dell'oggettualità ideale intesa e giudicata. Husserl rimprovera a Kant di aver mantenuto alla logica formale il privilegio di scienza *par excellence*, utilizzandola ovunque come modello di completezza sistematica (si veda la tavola dei giudizi) e presupponendola costantemente all'interno della sua Deduzione Trascendentale; in conseguenza di ciò, egli si è trovato costretto a radicare i suddetti principi a priori, ricalcati sulla logica formale, nella struttura invariabile di un soggetto trascendentale, fraintendendo quest'ultimo nei termini di uno psicologismo o antropologismo<sup>690</sup>. Ma questi due errori dipendono a loro volta da un fondamentale disconoscimento kantiano: il*

---

<sup>690</sup> Cfr. D. PRADELLE, *Par-delà la revolution copernicenne*, cit.

disconoscimento *dell'oggettività delle idealità categoriali*, dovuto secondo Husserl all'influenza perdurante del sensismo lockiano nell'ambito della sua concezione dell'esperienza (FTL, 231).

In altre parole Kant avrebbe fallito il compito della logica trascendentale nella misura in cui lasciava intatta la logica formale come scienza autonoma e ne faceva addirittura il modello implicito della sua deduzione trascendentale: dal riconoscimento dell'insufficienza della logica formale sarebbe invece dovuta derivare la necessità di generarla *attraverso* la logica trascendentale, di qui la necessità di un passaggio *Von der formalen zur transzendentalen Logik* (FTL, 133). Ma, in secondo luogo, questo compito risultava comunque impossibile nella misura in cui mancava a Kant appunto il concetto di *senso*. Ciò risulta particolarmente evidente allorché Kant afferma che «non si può richiedere alcuna caratteristica generale della verità della conoscenza rispetto alla materia, perché tale determinazione è in se stessa contraddittoria»<sup>691</sup>. In altre parole, la «materia ideale» kantiana è ancora troppo “povera”. La definizione kantiana della logica come «trascendentale» riguarda il fatto che essa è una logica interamente *a priori*, ma l'*a priori* kantiano è appunto solamente formale, ragione per cui l'oggetto cui essa si riferisce non può che essere l'oggetto qualsiasi, l'oggetto=X la cui caratterizzazione è l'identità formale, ma così esso non è altro che l'*Etwas überhaupt* della logica formale tradizionale. Ciò si ricollega alla distinzione generale tra il metodo trascendentale kantiano e quello di Husserl che abbiamo introdotto sopra: per Kant la struttura trascendentale non è propriamente descrivibile, ma solamente ricavabile da un punto di vista ricostruttivo; per Husserl, al contrario, questa sfera è accessibile alla descrizione. Tale possibilità descrittiva getta però le proprie radici proprio nell'individuazione di un versante “oggettivo” della riflessione trascendentale che rende possibile la distinzione tra lo stato di cose empirico e l'oggettività ideale intenzionata. La Deduzione kantiana resta dunque per Husserl una forma di «psicologismo trascendentale» perché sovrappone le strutture del pensiero alla struttura del pensato, deduce il secondo dalle prime, a loro volta ricondotte in ultima istanza ai principi logici fondamentali della logica tradizionale: «für Kant aber ist es genug, auf die formale Logik in ihrer apriorischen Positivität zu rekurrieren, oder wie wir sagen würden in ihrer transzendentalen Naivität. Sie ist ihm ein Absolutes und Letztes, worauf Philosophie ohne weiteres zu bauen habe» (FTL, 234).

*Lo psicologismo che confonde la struttura del pensiero con la struttura del pensato ed il formalismo logico ingenuo si rivelano due facce della stessa medaglia. O, come direbbe Deleuze, il senso comune e la filosofia sono predeterminate dalla medesima immagine dogmatica del pensiero che presuppone una logica dell'identità e della rappresentazione. La mera reciproca*

---

<sup>691</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 115. «Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist» (KrV, 79).

esteriorità tra logica formale e logica trascendentale in Kant nasconde in ultima istanza il *ricalco* della seconda sulla prima. Al contrario, secondo Husserl, il primo passo per comprendere la necessità di generare la logica formale a partire dalla logica trascendentale consiste nel riconoscere che la logica formale si fonda su una *idealizzazione* che non è e non può essere esibita nella sua *evidenza genetica* all'interno dell'ambito ristretto di questa: la logica formale presuppone «elementi categoriali [...] *il cui essere in-sé si solidifica nell'identità*», ovvero «ciò che viene assunto come ovvio da ogni essere pensante e da ogni comunità di pensiero». La matematica e la logica formale tradizionale «*presuppongono* [...] che, attraverso il pensiero, l'identità si prolunghi nel modo dovuto»<sup>692</sup>. Detto altrimenti esse presuppongono innanzitutto l'identità formale del termine che, in conformità con il ricalco del trascendentale sul puramente formale, determina a sua volta la struttura dell'oggetto trascendentale sul modello dell'oggetto logico. Ma appunto questa ovvietà è ciò che la logica formale non è in grado di legittimare in se stessa:

Aber wie ist solches Herausstellen und Feststellen möglich, da doch dieses ideale Sein für uns nur einte in Anspruch zu nehmende Gültigkeit haben kann, wenn solches Feststellen in seiner Leistung wirklich einsichtig zu machen ist? Dieses ideale Sein bedeutet eine eigentümliche Transzendenz: es transzendiert die jeweilige lebendige Evidenz, in der das Urteil als dieses Urteil aktuell zur Selbstgegebenheit kommt. [...] [E]s sich also um ein Ideal handelt, das praktisch nie erfüllt worden ist und wohl auch nie zu erfüllen ist. (FTL, 165-166 *passim*)<sup>693</sup>

Soltanto a questo livello, una volta esplicitata e sottoposta a *critica* questa presupposizione l'indagine si può effettivamente attestare a livello di una logica trascendentale come condizione

---

<sup>692</sup> LFT, 229-230 *passim*: «Offenbar setzt die Logik mit ihren formalen Allgemeinheiten und Gesetzmäßigkeiten Urteile, Kategorialien jeder Art und Stufe voraus, deren Ansichsein in Identität feststeht. Sie setzt voraus, was jedem Denkenden und jeder Denkgemeinschaft das Selbstverständliche ist: was ich gesagt habe, habe ich gesagt, der Identität meiner Urteilsmeinungen, meiner Überzeugungen kann ich jederzeit gewiß werden über alle Pausen meiner Denkaktualität hinaus, und ihrer einsichtig gewiß werden als eines bleibenden und jederzeit verfügbaren Besitzes. [...] Die traditionelle Logik und die naive geradehin theoretisierende Mathematik machen sich darüber keine großen Sorgen. Sie setzen voraus, daß durch das Denken in rechter Weise Identität hindurchgeht, Identität der Gegenstände in ontischer Einstellung, Identität der gegenständlichen Sinne und der Urteile in der apophantischen. Sie setzen also im Grunde voraus, daß im konkreten Falle, in dem Denken der jeweiligen Wissenschaftler eine diesbezügliche Leistung in rechter Weise schon von vornherein gegangen ist, daß sie gegenüber dem Wandel der Verworrenheiten und Unklarheiten, gegenüber den dabei möglichen Sinnesverschiebungen schon für eine Fixierung streng identifizierbarer Gegenstände und Sinne gesorgt haben» (FTL, 164-165 *passim*).

<sup>693</sup> «Ma come è possibile una simile evidenziazione e una simile fissazione – dal momento che ci è possibile solo rivendicare la validità di questo essere ideale soltanto qualora ci sia dato di rendere perspicua tale fissazione del suo effettuarsi? Questo essere ideale significa una ben particolare trascendenza: *esso trascende l'evidenza volta a volta vissuta* in cui il giudizio, in quanto è questo giudizio, giunge a darsi attualmente in se stesso. [...] Abbiamo dunque a che fare con un ideale che non è mai stato praticamente conseguito e che neppure è mai conseguibile» (LFT 230-231 *passim*).

del passaggio dalle mere generalità formali alla logica della verità. La logica formale non è dunque autosufficiente, ma esige, il riferimento ad una logica trascendentale innanzitutto come *teoria dell'esperienza*. La logica formale tratta quello che Husserl definisce appunto un *apriori formale* – il suo oggetto è l'*Etwas überhaupt*, il qualcosa in generale, l'«individuo completamente svuotato», esso sorge da una «generalizzazione formalizzante»: S, p, q... sono forme il cui contenuto resta *del tutto* indeterminato. Ma la scoperta fenomenologica consiste nell'accostare a questo a priori un secondo a priori, l'*apriori materiale*, che procede da una generalizzazione di tipo del tutto diverso, nella quale noi «attingiamo all'individuale» estraendo «contenuti [*Gehalte*] che gli sono *essenzialmente propri*»: questo secondo tipo di generalizzazione «postula il ritorno all'intuizione “*esemplare*” dell'individuale, dunque all'*esperienza possibile*» (FTL, 263-264/LFT, 189-190). Questi *Gehalte* vengono definiti da Husserl nel seguito come «nuclei sintattici». Il punto di vista formale a priori dovrebbe prescindere del tutto dalla considerazione di tali formazioni nucleari. Ma è ciò effettivamente possibile? Non vi sarà piuttosto un'intrinseca connessione, ed anzi un rapporto essenziale di *fondazione* tra queste «materie ideali» e le forme pure del giudizio, non saranno in ultima istanza determinate queste forme pure dalla struttura noematica dei «nuclei»? Secondo Husserl, occorre rispondere affermativamente a questa domanda:

Wie versteht sich aber die Funktion der syntaktischen Stoffe oder Kerne für die Ermöglichung der Urteilsexistenz, also der eigentlichen Vollziehbarkeit des Urteils im Sinne der Urteilsindikation? Hier liegt die Aufklärung in der intentionalen Genesis. Jedes Urteil als solches hat seine intentionale Genesis, wir können auch sagen, seine wesensmäßigen Motivationsgrundlagen, ohne die es zunächst nicht im Urmodus Gewißheit sein und dann modalisiert sein könnte. Dazu gehört, daß die in der Einheit eines Urteils auftretenden syntaktischen Stoffe etwas miteinander zu tun haben müssen. (FTL, 194)<sup>694</sup>

Non seguiremo Husserl nella complicata analisi della determinazione analitico-descrittiva di questo rapporto<sup>695</sup>, perché ciò ci condurrebbe troppo in là nella nostra esposizione. È qui

---

<sup>694</sup> «Ma come va intesa la funzione die materiali o die nuclei sintattici per il fine di rendere possibile l'esistenza del giudizio, dunque per poter effettuare in modo vero e proprio il giudizio nel senso offerto dall'indicazione di giudizio? Questo è il punto della *chiarificazione della genesi intenzionale*. Ogni giudizio come tale ha la sua genesi intenzionale, o – potremmo anche dire – le sue *basi essenziali di motivazione*, senza di che esso non potrebbe né essere, innanzitutto, nel modo originario della certezza né, in seguito, essere modalizzato. Ciò implica che le *materie sintattiche* che compaiono nell'unità di un giudizio *siano in una determinata relazione l'una con l'altra*» (LFT, 270; tr. mod.).

<sup>695</sup> Cfr. *Beilage I. Syntaktische Formen und syntaktische Stoffe, Kernformen und Kernstoffe* (FTL, 259-275). È difficile sottovalutare l'importanza di questa Appendice. Uno sguardo anche solamente cursorio ad essa mostra in maniera evidente la strettissima relazione tra la dottrina del nucleo noematico e la fondazione trascendentale della logica: siamo di fronte alla vera e propria analisi della genesi del linguaggio a partire dall'esperienza, e dal senso come nucleo fondamentale del riferimento all'oggetto.

sufficiente fissare la stretta connessione tra *intenzionalità noematica*, *motivazione* e *logica trascendentale*, che si esplicita nella irriducibilità del nesso di senso ad un carattere logico-formale, ed anzi, rivela il ruolo fondativo della relazione di senso rispetto alla sintassi predicativa propriamente detta. La logica trascendentale è dunque quella parte della fenomenologia che si occupa di generare a partire da un'esperienza trascendentale le idealità che la logica formale semplicemente presuppone, ma può farlo solo nella misura in cui intende questa esperienza trascendentale come esperienza di senso, come "darsi" cioè di una *idealità nel cuore stesso dell'esperienza*<sup>696</sup>. Per questo Husserl chiama la logica trascendentale «logica dei sensi», intendendo appunto mostrare come tanto l'indifferenza propria della logica formale, quanto la possibilità di distinzione che essa ha bisogno di presupporre si trovino fondate nel contenuto noematico e nel modo del suo darsi. È solo quando si sia inteso in questo senso il rapporto tra logica formale e logica trascendentale, quando cioè quest'ultima sia stata identificata come logica del senso, che si presentano anche le condizioni indispensabili per una piena e completa fondazione della logica formale attraverso la logica trascendentale. *Seguendo l'istanza di una fondazione trascendentale massimamente radicale, un'istanza cioè che vieta di presupporre il termine come individuo assolutamente svuotato, dotato soltanto di una pura identità formale, si perviene anche alla logica trascendentale come logica del senso, come logica cioè che si occupa della «materia ideale», dell'unità oggettiva ideale, e che deve indagare i suoi «nessi»<sup>697</sup> senza presupporre nessuno dei caratteri che si ritrovano al livello della logica formale: il tipo di relazioni che vale nello strato di questa materia ideale non è il tipo di relazioni che vale nello*

---

<sup>696</sup> «Danach liegt also im Sinne eines jeden erfahrbaren Gegenstandes, auch eines physischen, eine gewisse Idealität [...]. Es ist die allgemeine Idealität aller intentionalen Einheiten gegenüber den sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten. Darin besteht die „Transzendenz“ aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem Bewußtsein von ihnen [...]. [A]uch die Transzendenz des Realen [...] sich ausschließlich in der immanenten Sphäre, der der Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, nach Sein und Sinn konstituiert, und [...] seine Transzendenz als Reales eine besondere Gestalt der „Idealität“ ist oder besser einer psychischen Irrealität, eines in der rein phänomenologischen Bewußtseinssphäre selbst Auftretenden oder möglicherweise Auftretenden mit allem, was ihm eigenwesentlich zugehört, und doch so, daß es evidenterweise kein reelles Stück oder Moment des Bewußtseins, kein reelles psychisches Datum ist» (FLT, 148 *passim*). [«Nel senso di qualsiasi oggetto esperibile, anche di un oggetto fisico, è implicita una certa *idealità* [...]. Si tratta della *idealità generale di tutte le unità intenzionali* rispetto alle *molteplicità* che le costituiscono. In ciò consiste la "*trascendenza*" di tutti i tipi di *oggettualità* rispetto alla *coscienza di esse* [...]. Anche la trascendenza del reale [...] si costituisce esclusivamente secondo il suo senso ed essere nella sfera immanente, quella delle molteplicità di coscienza, e [...] la sua *trascendenza in qualità di reale* è una *forma particolare dell'idealità* o meglio di una irrealità psichica, di qualcosa che *interviene "in se stesso"* nella sfera fenomenologica pura della coscienza [...] in modo però da *non costituire evidentemente un frammento o un momento reale della coscienza*, un dato psichico reale» (LFT, 205-206 *passim*).

<sup>697</sup> Il tema della logica trascendentale si riconnette così al concetto di *Motivation*, come appare evidente dal § 85 di FTL, dove Husserl parla di «intentionale Implikationen» come «"kausale" Sinnesbeziehungen» la cui «Enthüllung» è appunto il compito della logica trascendentale, che risale dall'ordinamento pretracciato delle forme di giudizio per ripercorrere la «Sinngenesis» che esse, nella prospettiva puramente formale, nascondono (FTL, 184-185 *passim*).

*strato logico, né in quello empirico-ordinario* – il rispetto di questa considerazione fondamentale è la regola che guida l'analisi genetico-trascendentale rettamente intesa.

Sono soltanto le considerazioni sopra esposte che permettono anche di comprendere perché Deleuze, allorché si tratta di strutturare il problema della contraddizione tra differenza e indifferenza in seno al piano trascendentale, si rivolga immediatamente al problema fenomenologico del noema e del nucleo noematico: il noema, come formazione nucleare, deve infatti costituire il termine ultimo sulla base del quale è possibile costruire gli strati successivi che conducono fino al logico e all'empirico-ordinario<sup>698</sup>. Detto in termini ancora inadeguati: lo strato noematico è lo strato di una *distinzione originaria*, entro la quale contenuto e relazione, sostrato e categoria, ineriscono inscindibilmente in *un* nucleo<sup>699</sup>.

Non sorprenderà più allora che Deleuze proceda ad una critica dei §§ 130-131 di *Ideen I*, che tanto spazio hanno avuto nelle nostre analisi, mirate a mettere in luce la difficoltà concernente il rapporto tra X e predicati noematici. Come abbiamo visto, la possibilità di chiarire in termini fenomenologici il rapporto tra ragione e realtà dipendeva dall'interpretazione della relazione tra la X e i suoi predicati. È necessario soffermarsi ulteriormente su questa difficoltà intrinseca del compito husserliano, perché essa permette di comprendere la necessità critica della «metamorfosi

---

<sup>698</sup> Anche questo aspetto è esplicitato in maniera incontrovertibile in FTL: «Die Urteile als fertige Produkte einer „Konstitution“ oder „Genesis“ können und müssen nach dieser befragt werden. Es ist eben die Wesenseigenheit solcher Produkte, daß sie Sinne sind, die als Sinnesimplikat ihrer Genesis eine Art Historizität in sich tragen; daß in ihnen stufenweise Sinn auf ursprünglichen Sinn und die zugehörige noematische Intentionalität zurückweist; daß man also jedes Sinngebilde nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte befragen kann» (FTL, 184). [«I giudizi come prodotti finiti di una „costituzione“ o „genesi“, possono e debbono essere interrogati in conformità con essa. È appunto la proprietà essenziale di tali prodotti il fatto che essi siano sensi che portano in sé come implicazione di senso della loro genesi una loro storicità: che in essi, gradualmente, il senso rimandi al senso originario e alla relativa intenzionalità noematica; che si possa dunque interrogare ogni formazione di senso secondo la storia di senso che le è essenziale» (LFT, 257-258)].

<sup>699</sup> Rimandiamo ancora alla *Beilage I. Syntaktische Formen und syntaktische Stoffe, Kernformen und Kernstoffe* (FTL, 259-275): qui Husserl opera un *Rückgang* dall'articolazione dei giudizi predicativi e dal livello delle forme e delle materie sintattiche alla dimensione nucleare (nucleo noematico), dalla quale le forme predicative in ultima istanza discendono: «Gliederung besagt dann natürlich nicht Abstückung, da die Rede von Stücken uns auf Teile verweist, die auch für sich abgelöst sein können. Offenbar ist aber mindestens das Prädikatglied selbständig nicht ablösbar. Daß dasselbe aber auch für das Subjektglied gilt, wird sich bald zeigen. [...] Alle Glieder in diesem Sinne sind unter allen Umständen unselbständig, sie sind, was sie sind, im Ganzen, und verschiedene Ganze können gleiche Glieder haben, aber nicht dasselbe Glied» (FTL, 259-260). Questa articolazione rimanda, per la sua necessità, ad una sfera più originaria, la stessa nella quale si costituisce il riferimento oggettuale propriamente detto: «Wir kommen so auf eine beschränkte Gruppe völlig neuartiger, also nicht mehr syntaktischer Formen; es gruppieren sich alle letzten syntaktischen Stoffe, deren jeder sich als Einheit von Form und Inhalt darstellt, nach den neuartigen rein-grammatischen Kategorien der Substantivität und der Adjektivität als Eigenschaftlichkeit und als Relationalität. [...] An die Stelle des Syntagma tritt jetzt eine andersartige Einheit von Stoff und Form: das jeweilige Substantiv selbst, Prädikat und Relativum selbst, als im syntaktischen Stoff beschlossen; und jeder muß wesensnotwendig eine solche Einheit in sich schließen, so daß wir eine tiefere Struktur der Prädikation überhaupt, eine in allen ihren Syntaxen, speziell den syntaktischen Stoffen liegende erreicht haben. Wir nennen dieses Einheit das Kerngebilde» (FTL, 271).



del trascendentale» operata da Deleuze in LS. Abbiamo detto che *neutralità e potenza di genesi* devono essere compresenti sul piano del senso: *questa difficile compresenza si ritraduce ora nella difficoltà di pensare la molteplicità delle variazioni del “come” noematico mantenendo il riferimento ad un unico sostrato, sempre di nuovo identificabile come una determinabile X*. Ecco come Deleuze interpreta l’insufficienza della posizione husserliana in proposito:

Mais la genèse husserlienne semble opérer un tour de passe-passe. Car le noyau a bien été déterminé comme *attribut*; mais l’attribut est compris comme *prédicat* et non comme verbe, c’est-à-dire comme concept et non comme *événement* (c’est ainsi que l’expression d’après Husserl produit une forme du conceptuel, ou que le sens est inséparable d’un type de généralité, bien que cette généralité ne se confonde pas avec celle de l’espèce). Dès lors, le rapport du sens à l’objet découle naturellement du rapport des prédicats noématiques à quelque chose = x: capable de leur servir de support ou de principe d’unification. Cette chose = x n’est donc pas du tout comme un non-sens intérieur et coprésent au sens, point ure qui ne présupposerait rien de ce qu’il faut engendrer; c’est bien plutôt l’objet = x de Kant, où x signifie seulement «quelconque», étant avec le sens dans un rapport rationnel extrinsèque de transcendance, et qui se donne toute faite la forme de désignation, exactement comme le sens en tant que généralité prédicable se donnait déjà toute faite la forme de signification. (LS, 118)<sup>700</sup>

In altre parole, secondo Deleuze, con Husserl «on se donne *dans* la notion de sens tout ce qu’il fallait engendrer *par* elle, mais, ce qui est plus grave, on brouille tout la notion en confondant l’expression avec ces autres dimensions dont on prétendait la distinguer – on la confond transcendentale avec ces dimensions dont on voulait la distinguer formalement» (LS, 119-120)<sup>701</sup>. Questa osservazione permette di applicare la critica già rivolta alla sintesi kantiana in DR alla stessa fenomenologia husserliana: «Ce qui est évident chez Kant, lorsqu’il infère directement les trois synthèses transcendantales de synthèse psychologique correspondantes, ne l’est pas

---

<sup>700</sup> «Ma la genesi husserliana sembra operare un gioco di prestigio. Il nucleo infatti è stato propriamente determinato come *attributo*; l’*attributo* è stato compreso come *predicato* e non come verbo, cioè come concetto e non come *evento* (ed è così che l’espressione secondo Husserl produce una forma del concettuale o che il senso è inseparabile da un tipo di generalità, benché tale generalità non si confonda con quella della specie). Per cui il rapporto fra il senso e l’oggetto discende naturalmente dal rapporto tra i predicati noematici e qualche cosa=x capace di servire ad essi come supporto o principio di unificazione. Questa cosa=x non è dunque affatto come un non senso interiore e compresente al senso, punto zero che non presupporrebbe nulla di ciò che bisogna generare; è piuttosto l’oggetto=x di Kant, in cui “x” significa soltanto “qualunque”, che ha con il senso un rapporto razionale estrinseco di trascendenza e che si dà già fatta la forma della designazione, esattamente come il senso, in quanto generalità predicabile, si dava già fatta la forma della significazione» (LS ed. it., 91-92).

<sup>701</sup> «[C]i si dà *nella* nozione di senso tutto ciò che bisognava generare *attraverso* di essa, ma ciò che è più grave, s’ingarbuglia tutta la nozione confondendo l’espressione con quelle altre dimensioni da cui si pretendeva di distinguerla – la si confonde transcendentale con queste dimensioni da cui la si voleva distinguere formalmente» (LS ed. it., 92).

moins chez Husserl lorsqu'il infère un "Voir" originaire et transcendantal à partir de la "vision" perceptive» (LS, 119)<sup>702</sup>. Dai tre passi che abbiamo citato si può evincere che, secondo Deleuze, Husserl non «manca» il piano propriamente trascendentale del senso, ma, una volta attestatosi su esso per mezzo della riduzione e della modificazione di neutralità, non riesce a descriverlo senza ricalcare i caratteri propri del lato empirico e del lato logico-formale: da un lato egli infatti considera i "come" noematici «predicati», presuppone cioè la struttura del giudizio soggetto/predicato là dove si trattava di renderne ragione trascendentalmente; dall'altro, e questa costituisce una critica più ampia al metodo fenomenologico nel suo complesso, è proprio l'esperienza empirico-ordinaria (la "visione" percettiva), con il suo carattere di riconoscimento, che fornisce le linee guida per l'analisi noematica. Tra questi due aspetti c'è un'intima connessione, importantissima per la comprensione della critica deleuziana.

E tuttavia, come abbiamo abbondantemente sottolineato nel Capitolo Quarto e nella Conclusione, Husserl stesso avverte chiaramente l'insufficienza del modello costituito dalla struttura soggetto/predicato a rendere conto degli elementi che si presentano nel corso dell'analisi noematica – egli tenta di smarcarsi da questo modello, ad esempio quando dice che l'«unità» del supporto *non* è l'unità di un nesso di predicati. Secondo Deleuze, Husserl non arriva, innanzitutto terminologicamente, in questa sezione di *Ideen I*, a trattare la molteplicità delle variazioni *in quanto molteplicità*, che perciò egli *non pensa la relazione tra le determinazioni come autenticamente trascendentale cioè genetica* e ha bisogno di presupporre un principio trascendente di identificazione, seppure nella forma modificata di una «determinabile X». Sulla base delle nostre analisi, guidate da testi che Deleuze non aveva a disposizione, abbiamo determinato che il significato della dottrina del nucleo noematico è precisamente quello di prendere le distanze da una comprensione meramente logico-formale dell'oggetto trascendentale. Queste conclusioni si trovano d'altra parte confermate dallo sviluppo in senso genetico della logica fenomenologica e dalla critica alla filosofia kantiana, che condivide, come abbiamo visto, alcuni aspetti della posizione deleuziana. Nondimeno, per un altro verso, come abbiamo mostrato nelle nostre Conclusioni, la posizione di Husserl intorno allo statuto del senso non appare pienamente risolta. La critica di Deleuze è acutissima nel cogliere il rapporto tra questa indecisione e il concetto fenomenologico di coscienza. Più che ad una distribuzione delle ragioni e dei torti interpretativi, ci dedicheremo dunque ad esplorare questo legame essenziale che Deleuze intravede tra la *struttura della coscienza* e l'indecisione di Husserl concernente il rapporto tra posizionalità e neutralità.

---

<sup>702</sup> «Ciò che è evidente in Kant, quando inferisce direttamente le tre sintesi trascendentali da corrispondenti sintesi psicologiche, non lo è di meno in Husserl, quando inferisce un "vedere" originario e trascendentale in base alla "visione" percettiva» (LS ed. it., 92).

Per comprendere a fondo la critica di Deleuze bisogna prendere sul serio Husserl quando dice che «la X [...] è necessariamente data alla coscienza come la medesima» (Id I, 280 c. n.). E ad una coscienza, per la sua stessa struttura, è effettivamente necessario che si dia un identico X. Per questo Deleuze può dire:

En vérité, la donation du sens à partir de la quasi-cause immanente et la genèse statique qui s'ensuit pour les autres dimensions de la proposition ne peuvent se faire que dans un champ transcendantal qui répondrait aux conditions que Sartre posait dans son article décisif de 1937: un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnelle synthétique ou d'une identité subjective - le sujet au contraire étant toujours constitué. Jamais le fondement ne peut ressembler à ce qu'il fonde; et, du fondement, il ne suffit pas de dire que c'est une autre histoire, c'est aussi une autre géographie, sans être un autre monde. (LS, 120)<sup>703</sup>

La necessità di questo “salto” di là dalla coscienza fenomenologica è stata così introdotta, ma non indagata e giustificata nella sua istanza più profonda: per quanto presentita, resta ancora per lo più oscura la ragione di questa impossibilità essenziale della coscienza a trattare con l'evento, la sua necessità di *identificare*, di *riconoscere*, rischiando così di ricadere costantemente nella confusione dell'evento con il concetto. Ciò che appunto sfugge è il tipo di nesso che deve esserci tra le diverse determinazioni trascendentali se esse non devono assomigliare né alle cose né ai concetti (neutralità), ma devono piuttosto essere capaci di produrli (potenza genetica): *questo nesso è la quasi-causalità trascendentale*.

### ***La sintesi disgiuntiva ed il «passaggio attraverso l'impossibile»***

Nella serie ventiquattresima Deleuze dice che la quasi-causalità si distingue appunto perché essa porta sul «rapporto di espressione», la quasi-causalità, sarebbe la causalità propria dell'espressione; a questo proposito egli introduce una triplice direzione della relazione espressiva per quanto concerne gli eventi-effetti: nei confronti delle cause materiali; tra evento ed evento; nei confronti dell'unica quasi-causa cui tutti quanti gli effetti si rapportano insieme<sup>704</sup>. Il primo aspetto, come determinazione della distinzione tra cause corporee e quasi-cause, costituisce uno

---

<sup>703</sup> «In verità la donazione del senso, in basi alla quasi-causa immanente, e la susseguente genesi statica per le altre dimensioni della proposizione possono avvenire soltanto in un campo trascendentale che soddisferebbe le condizioni poste da Sartre nel suo articolo decisivo del 1937. Un campo trascendentale impersonale che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito. Mai il fondamento può somigliare a ciò che fonda; e del fondamento non basta dire che è un'altra storia, è anche un'altra geografia senza essere un altro mondo» (LS ed. it., 93).

<sup>704</sup> Quest'ultimo aspetto è strettamente connesso con il problema dell'Essere come «Eventum tantum» (cfr. serie ventiseiesima), e si dovrà escluderlo dalla presente trattazione, la quale nondimeno, deve essere tenuta in considerazione *anche* come preparazione per affrontarlo.

dei temi della serie quattordicesima già affrontati. Il secondo, con la domanda: «quels sont ces rapports expressifs des événements entre eux?» (LS, 198) costituisce il tema della ventiquattresima. Quest'ultima domanda può essere trasformata nei termini seguenti: *quale tipo di connessione necessaria fa sì che un evento ne implichi alcuni e ne escluda altri, che tipo di necessità fa comunicare gli eventi fra loro?*

Gli eventi non intrattengono tra di loro un rapporto di causazione dinamica, il nesso espresso nel loro “derivare” l'uno dall'altro sembra piuttosto potersi ricondurre ad una consequenzialità non-contraddittoria a-temporale sul modello della morfologia del giudizio o della catena sillogistica. Ma, come sappiamo, questa soluzione non può soddisfare Deleuze, essa infatti fraintende gli eventi ideali trattandoli come concetti formali: «les événements ne sont pas comme les concepts: c'est leur contradiction supposée (manifestée dans le concept) qui résulte de leur incompatibilité, et non l'inverse» (LS, 199)<sup>705</sup>. L'incompatibilità che riguarda gli eventi è una «incompatibilità primaria» il cui primato si esercita tanto nei confronti della causalità fisica quanto della consequenzialità logica: «les rapports des événements entre eux du point de vue de la quasi-causalité idéale ou noématique expriment d'abord des correspondances non causales des compatibilités ou des incompatibilités alogiques» (LS, 200)<sup>706</sup>. Il chiarimento della distinzione tra eventi e concetti, che equivale alla scoperta della peculiarità propria della relazione eminentemente trascendentale tra evento ed evento, passa allora innanzitutto per una domanda fondamentale: in cosa consistono queste «corrispondenze non causali», queste «incompatibilità alogiche»? e alla luce di questo, su cosa si fonda il loro primato? Deleuze fornisce un primo indizio allorché introduce al concetto di «impossibile» in Leibniz, l'«impossibile [...] non si lascia ridurre all'identico e al contraddittorio» e «non suppone nemmeno l'inerenza dei predicati in un soggetto individuale o monade»; all'inverso, «sono determinati come predicati inerenti soltanto quelli che corrispondono a eventi innanzitutto compostibili» (LS ed. it., 153)<sup>707</sup>.

Il concetto di impossibile si attesta così ad un livello «preindividuale» e «prepredicativo», esso permette cioè di pensare l'antiorità e l'originalità dell'evento rispetto al predicato: esso fornisce uno schema per trattare il nesso delle determinazioni trascendentali senza

---

<sup>705</sup> «Gli eventi non sono come concetti: la loro supposta contraddizione (manifestata nel concetto) appunto risulta dalla loro incompatibilità e non viceversa» (LS ed. it., 152).

<sup>706</sup> «[I] rapporti degli eventi tra di essi dal punto di vista della quasi-causalità ideale o noematica esprimono innanzitutto corrispondenze non causali, *compatibilità o incompatibilità alogiche*» (LS ed. it., 152).

<sup>707</sup> «Le premier théoricien des incompatibilités alogiques et par là le premier grand théoricien de l'événement, c'est Leibniz. Car ce qu'il appelle compossible et impossible ne se laisse pas réduire à l'identique et au contradictoire, qui régissent seulement le possible et l'impossible. La compossibilité ne suppose même pas l'inhérence les prédicats dans un sujet individuel, ou monade. C'est l'inverse, et seuls sont déterminés comme prédicats inhérents ceux qui correspondent à des événements d'abord compossibles (la monade d'Adam pécheur ne contient sous forme prédicative que les événements futurs et passés compossibles avec le péché d'Adam)» (LS, 200).

ricadere nella presupposizione della struttura formale del giudizio; detto altrimenti, esso deve permettere di pensare in termini autenticamente trascendentali, cioè senza presupporre il riconoscimento, le relazioni tra attributi sul piano ideale. Queste vengono dapprima esplicitate da Deleuze nei termini di una «convergenza-divergenza delle serie», intese come «des relations tout à fait originales qui couvrent le riche domaine des compatibilités et incompatibilités alogiques, et par là forment une pièce essentielle de la théorie du sens»<sup>708</sup>. Ma Deleuze non può affatto accontentarsi del modo leibnziano di trattare le divergenze: infatti «de la divergence ou de la disjonction, il [Leibniz] fait un usage négatif ou d'exclusion» (LS, 201), al contrario divergenza e disgiunzione devono essere *affermate in quanto tali*.

Solo così è stato introdotto, quasi inavvertitamente, l'aspetto decisivo della distinzione tra eventi e concetti, tra attributi ideali e predicati logici. La differenza tra evento e concetto sta nel *diverso modo di intendere la disgiunzione*: mentre infatti dal punto di vista logico, la disgiunzione è essenzialmente contraddizione, per cui si dice che predicati contraddittori si escludono vicendevolmente, dal punto di vista ideale-trascendentale del senso la disgiunzione non significa essenzialmente contraddizione, piuttosto, appunto, *differenza*. Accade così che nel cuore di LS ci si trovi rimandati ad alcune delle asserzioni fondamentali di DR:

En règle générale deux choses ne sont simultanément affirmées que dans la mesure où leur différence est niée, supprimée du dedans, même si le niveau de cette suppression est censé régler la production de la différence autant que son évanouissement. Certes, l'identité n'y est pas celle de l'indifférence, mais c'est généralement *par l'identité* que les opposés sont affirmés en même temps, soit qu'on approfondisse l'un des opposés pour y trouver l'autre, soit qu'on élève une synthèse des deux. Nous parlons au contraire d'une opération d'après laquelle deux choses ou deux déterminations sont affirmées *par* leur différence, c'est-à-dire ne sont objets d'affirmation simultanée que pour autant que leur différence est elle-même affirmée, elle-même affirmative. Il ne s'agit plus du tout d'une identité des contraires, comme telle inséparable encore d'un mouvement du négatif et de l'exclusion. Il s'agit d'une distance positive des différents: non plus identifier deux contraires au même, mais affirmer leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre en tant que "différents". (LS, 201-202)<sup>709</sup>

---

<sup>708</sup> «Relazioni affatto originali che ricoprono il ricco campo delle compatibilità e incompatibilità alogiche, e formano perciò un pezzo essenziale della teoria del senso» (LS ed. it., 153).

<sup>709</sup> «Come regola generale, due cose sono affermate simultaneamente soltanto nella misura in cui la loro differenza è negata, soppressa dal di dentro, anche se il livello di questa soppressione si presume regoli la produzione della differenza, come pure la sua evanescenza. Certo, l'identità non è qui quella dell'indifferenza, ma è generalmente dall'identità che gli opposti sono affermati nello stesso tempo, sia che si approfondisca uno degli opposti per trovarvi l'altro, sia che si stabilisca una sintesi di entrambi. Parliamo invece di un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la loro differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa. Non si tratta più di identità dei contrari, come tale ancora inseparabile dal movimento del negativo e dell'esclusione. Si tratta di una distanza positiva dei differenti:

Non c'è spazio ora per soffermarsi sulla evidente continuità di questo passaggio con il progetto di DR, va piuttosto sottolineato come *soltanto* il concetto di *differenza*, con la sua completa “emancipazione” dal modello logico della non contraddittorietà permetta di pensare una relazione tra eventi che non sia immediatamente ricondotta ad una relazione tra concetti. Si applichi infatti quanto detto alla cellula logica fondamentale, alla forma più semplice del giudizio, soggetto/predicato: si noterà immediatamente che i due elementi si trovano legati in un destino comune, per il quale identità del soggetto e non-contraddittorietà dei predicati si garantiscono reciprocamente. Si consideri, poi, il punto di vista della coscienza empirica: anche a questo livello, determinazioni contraddittorie escludono la realtà identica dell'oggetto della percezione, mentre, da parte sua, soltanto la presupposizione di questa identità – che è poi una presupposizione trascendente – fornisce in estrema istanza il nesso o il supporto per l'unità di questi stessi predicati, il loro *fundamentum relationis*. In terzo luogo, si consideri il rapporto persona/mondo: la compresenza di eventi contraddittori in una vita disgregherebbe la persona stessa, così come, in assenza della persona come «ego trascendentale», con una sua funzione d'unità e una sua facoltà di sedimentazione, questi stessi eventi cesserebbero di essere tali.

Per tutte e tre le dimensioni costituite o generate, concetti, stati di cose, persone, vale dunque un nesso che possiamo definire «logico-formale», o della rappresentazione, per riprendere la terminologia di DR (che pure, in questo caso, non è aliena a quella di LS): *la rappresentazione è il destino comune di identità e contraddizione, per il quale i predicati opposti si escludono reciprocamente* nella misura in cui *ineriscono ad un sostrato identico e il sostrato identico è tale* nella misura in cui *non può ricevere predicati contraddittori*. Precisamente questa circolarità meramente formale, tuttavia, rivela l'insufficienza della logica della rappresentazione: il *nexus* logico-formale presuppone dovunque dei termini, degli oggetti, degli individui dei quali non è capace di rendere ragione, ma che pure esso stesso, circolarmente, pretenderebbe di fondare. In questa insufficienza si radica invece la necessità di pensare la *differenza* del piano ideale come *prima* rispetto al *nexus* logico-formale, nella misura in cui non assomiglia ad esso, nella misura in cui *ne è indifferente*: indifferente alla logica della rappresentazione.

Con questo, tuttavia, non è stato ancora introdotto il carattere positivo della differenza sul piano ideale. Si ritorna ancora una volta alla domanda di partenza: come caratterizzare la relazione, il *nexus* autenticamente trascendentale? Abbiamo visto che esso non poteva essere del tipo di una causazione dinamica, ma doveva assomigliare ad un rapporto di incompatibilità che però fosse completamente diverso da quello della consequenzialità logica. Con quest'ultimo, la

---

non più identificare due contrari con il medesimo, bensì affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro in quanto “differenti”» (LS ed. it., 153-54).

quasi-causalità condivide solo la natura *statica*, che ne fa anche il tratto caratterizzante della «genesi statica» per come è stata definita più sopra. Ma ciò resta ancora una prima indicazione. Deleuze dà una caratterizzazione positiva del nesso autenticamente trascendentale solo allorché parla di «sintesi disgiuntiva»: è questa *sintesi* che ha il compito di descrivere il rapporto tra gli eventi sul piano ideale, il modo peculiare della connessione trascendentale tra eventi. E, si badi bene, è al contempo nel carattere di questo nesso, di questa relazione che intercorre tra loro che gli eventi si distinguono dai predicati:

Toute la question est de savoir à quelles conditions la disjonction est une véritable synthèse, et non pas un procédé d'analyse qui se contente d'exclure des prédicats d'une chose en vertu de l'identité de son concept (usage négatif, limitatif ou exclusif de la disjonction). La réponse est donnée pour autant que, la divergence ou le décentrement déterminés par la disjonction deviennent objets d'affirmation comme tels. La disjonction n'est pas du tout réduite à une conjonction, elle reste une disjonction puisqu'elle porte et continue à porter sur une divergence en tant que telle. Mais cette divergence est affirmée de sorte que le *ou bien* devient lui-même affirmation pure. Au lieu qu'un certain nombre de prédicats soient exclus d'une chose en vertu de l'identité de son concept, chaque "chose" s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi. (LS, 204)<sup>710</sup>

Come abbiamo ampiamente mostrato, l'istanza critica fondamentale che deve guidare la delineazione di una filosofia trascendentale è data dal divieto di ricalcare il trascendentale sull'empirico. Tanto Husserl quanto Deleuze condividono, da questo punto di vista, la critica del trascendentale kantiano, nella misura in cui il filosofo di Königsberg traspone, sul piano trascendentale, le strutture della logica formale. In questo senso, la filosofia trascendentale di Kant resta alleata della metafisica, perché il punto di vista empirico ed il punto di vista logico formale condividono la medesima logica della rappresentazione, sono fondate sulla medesima alternativa: «nous ne pouvons pas accepter l'alternative qui compromet à la fois la psychologie, la cosmologie et la théologie tout entières: ou bien des singularités déjà prises dans des individus et des personnes, ou bien l'abîme indifférencié» (LS, 125). Ma, come si è potuto intravedere nel corso della nostra esposizione, il superamento di questa alternativa dipende essenzialmente dal

---

<sup>710</sup> «Tutta la questione è di sapere a quali condizioni la disgiunzione è una vera sintesi e non un procedimento di analisi che si accontenta di escludere i predicati di una cosa in virtù dell'identità del suo concetto (uso negativo, limitativo o esclusivo della disgiunzione). La risposta è data nella misura in cui la divergenza o il decentramento, determinati dalla disgiunzione, diventano oggetti di affermazione in quanto tali. La disgiunzione non è affatto ridotta a una congiunzione, rimane disgiunzione, poiché porta e continua a portare su una divergenza in quanto tale. Ma tale divergenza è affermata in modo che l'*o* diventi esso stesso affermazione pura. Invece dell'esclusione di un certo numero di predicati, in virtù dell'identità del suo concetto, ogni "cosa" si apre all'infinito dei predicati attraverso i quali passa, nello stesso tempo che perde il suo centro, cioè la sua identità come concetto o come io» (LS, 155).

ripensamento dello statuto dell'oggetto trascendentale, dell'oggetto del pensiero, o dell'oggetto=X:

La double série du conditionné, c'est-à-dire de la conscience empirique et de ses objets, doit donc être fondée sur une instance originaire qui retient la forme pure de l'objectivité (objet = x) et la forme pure de la conscience, et qui constitue celle-là à partir de celle-ci. Mais cette exigence ne paraît nullement légitime. Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent: *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés – ou bien un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. (LS, 128-129)<sup>711</sup>

Seguendo l'evoluzione del concetto di senso nel pensiero di Husserl, per quanto essa sia forse valida a proposito delle formulazioni di *Ideen I*, abbiamo notato come la critica di Deleuze al concetto husserliano di noema e di senso non pare cogliere nel segno a proposito dello statuto dell'oggetto trascendentale: *l'oggetto=X husserliano non è l'oggetto trascendentale kantiano*. A partire dall'Introduzione, abbiamo mostrato come questo proprio questo problema, la determinazione dello statuto dell'*Etwas überhaupt*, della distinzione tra il qualche-cosa formale a priori ed il qualche-cosa cosale a priori segnasse fin dall'inizio il percorso husserliano come problema del rapporto tra due ontologie. E come tale alternativa venisse appunto superata tramite la delimitazione di un concetto di *Sinn* come «oggetto-in-quanto-tale». L'oggetto-in-quanto-tale husserliano si trova già al di là di questa alternativa tra il totalmente indifferenziato ed il pienamente individuato, anche se per affermare con certezza ciò, è indispensabile fare riferimento ai manoscritti inediti. Abbiamo visto come qui il *Sinn* fosse definito già come «essenza intuitiva», né individuale allo stesso titolo dell'oggetto empirico né generale allo stesso titolo della specie, e come esso rimandasse invece ad una sfera di possibilità pura o trascendentale che non si confonde affatto con la possibilità logica, ma rimanda ad una *legatezza*, ad una *relazionatezza* che presuppone, per essere colta, un *Durchgang durch das Unmögliche*. *Das Einzelne*, la *merkwürdige Einheit* che sta alla radice della possibilità di cogliere l'*eidos* è una «essenza infima» il cui statuto di individuazione non si confonde né con l'individuo afferente al nesso empirico né con il termine afferente al nesso logico.

---

<sup>711</sup> «La doppia serie del condizionato, cioè della coscienza empirica e dei suoi oggetti, deve dunque essere fondata su una istanza originaria che conserva la forma pura dell'oggettività (oggetto=x) e la forma pura della coscienza, e che costituisce la prima in base alla seconda. Ma tale esigenza non pare affatto legittima. Ciò che è comune alla metafisica e alla filosofia trascendentale è innanzitutto questa alternativa che esse ci impongono: o un fondo indifferenziato, senza fondo, non-essere informe, abisso senza differenze e senza proprietà; o un Essere sovranamente individuato, una forma fortemente personalizzata» (LS ed. it., 99).



Il senso è il perno della fenomenologia trascendentale di Husserl non soltanto alla luce della prima legge, per la quale il *modo dell'intendere ed il modo dell'essere-dato sono in intrinseca continuità*, né soltanto alla luce della seconda, per la quale *il riferimento oggettuale ed il modo determinato del riferimento sono inseparabili*, ma anche alla luce di una terza legge, per la quale *sul piano del senso singolarità e molteplicità non si escludono reciprocamente, ma al contrario, coesistono*<sup>712</sup>. Solo in virtù di quest'ultima si comprende la funzione *costitutiva* (nella terminologia di Deleuze: *genetica*) che il senso assume, da un lato, rispetto agli oggetti empirici, dall'altro, rispetto alle diverse dimensioni della proposizione.

A questo livello, non appare nemmeno del tutto corretto asserire, come fa Deleuze, che Husserl «pense la genèse, non pas à partir d'une instance nécessairement "paradoxale", et "non identifiable" à proprement parler (manquant à sa propre identité comme à sa propre origine)» (LS, 118). Come abbiamo visto, il senso emerge sempre a partire da una variazione, da una *Vergleichung* il cui modello fondamentale si trova nel «passaggio attraverso l'impossibile». Abbiamo visto quale centralità rivestisse il problema degli oggetti impossibili nella delineazione del concetto husserliano di senso. In un manoscritto del 1901, intitolato appunto *Das Durchgang durch das Unmögliche*, Husserl si domanda «darf das Gebiet der Gegenstandslosigkeit als Brücke für die Ermittlung von Erkenntnissen für das Gebiet der Gegenständlichkeit dienen? Und wann ist dies der Fall?»<sup>713</sup>. E di fatto egli lavora costantemente ad un allargamento della sfera del pensabile al di là dell'individuazione empirica e della mera contraddizione logico-formale: *il "possibile" fenomenologico comprende e permette di isolare l'impossibile logico, il concetto stesso di senso sta a significare questa estensione della sfera del pensabile al di là dei limiti della contraddittorietà*. Il «passaggio attraverso l'impossibile» fa riferimento infatti alla situazione trascendentale per la quale la consistenza delle relazioni è relativamente indipendente dall'esistenza dei termini, sicché, ad esempio:

So widersprechen einander die Urteile „Ein rundes Viereck ist rund“, „Ein rundes Viereck ist viereckig“ durchaus nicht. Und wiederum ist klar, dass, wenn Begriffe unter gewissen Bedingungen gegenstandslos werden, genauer, wenn Begriffe aus gewissen Verknüpfungen anderer Begriffe hervorgehen und für gewisse Verhältnisse, deren Möglichkeit aus der Natur der komponierenden Begriffe hervorgeht, zu "unmöglichen" werden, der Fall eintreten kann, dass gewisse Wahrheiten, die für die Sphäre der Gegenständlichkeit evident und verträglich sind (und

<sup>712</sup> Concordiamo su questo aspetto con la lettura di Burt C. Hopkins, che vede come «insuperabile antecedente della fenomenologia» non tanto Aristotele o l'aristotelismo scolastico assunti attraverso Brentano, quanto, all'opposto, il Platone del *Sofista* (cfr. B.C. HOPKINS, *The Philosophy of Husserl*, Acumen, Durham 2011, pp. 21-59 e 96-109).

<sup>713</sup> K I 26/73b. Cit. in C. IERNA, *Das Durchgang durch das Unmögliche. An Unpublished Manuscript from the Husserl-Archives*, in «Husserl Studies», 27, 2011, pp. 217-226.

eo ipso verträglich sein müssen, weil sie auf gegenständliche Begriffe gehen und evident sind), für die Sphäre der Gegenstandslosigkeit unverträglich werden (K I 26/73a)<sup>714</sup>

Questa *Verträglichkeit* richiama precisamente quelle «compatibilità» (o incompatibilità) «alogiche» che Deleuze chiamava in causa più sopra (il nesso quasi-causale); l'accesso ad essa presuppone la coesistenza di senso e non-senso nella sfera del pensiero puro, o del trascendentale. È in rapporto a questa «compatibilità o incompatibilità alogica» che comprendiamo sotto quale rispetto la filosofia trascendentale consista nella «scoperta del senso».

Ecco allora che anche l'idea di oggetto trascendentale deve mutare completamente. Tale oggetto, per svolgere la sua funzione trascendentale (caratterizzata dall'istanza di immanenza radicale), non potrà assolutamente essere assimilato ad un oggetto inserito nel nesso relazionale dell'empirico né del logico. Dovrà trattarsi di un oggetto irriducibile alla legalità dell'universale e del particolare, alla logica del molteplice e dell'uno. Espressioni quali «oggetto-nel-suo-come», «oggetto-in-quanto-tale» fanno riferimento precisamente a questo tipo di *nexus* trascendentale: il *Wie* e l'*als* fanno cenno alla *symploké* più volte citata, al carattere peculiare di questo nesso nel quale, dal punto di vista essenziale, ciò che appare è inseparabile dal suo apparire. E ciò avviene appunto, come abbiamo ampiamente mostrato, nella dottrina husserliana del noema e del senso.

Da un altro punto di vista, tuttavia, la critica di Deleuze colpisce il bersaglio. E ciò precisamente nella misura in cui essa coglie, con grande acume interpretativo, l'indecisione di Husserl sul problema della neutralità e della posizionalità. Abbiamo già mostrato, all'interno della Conclusione, i termini di questa indecisione: essa rimanda, secondo Husserl ad una *distinzione universale di coscienza*. In particolare, Deleuze sottolinea come in Husserl sia ancora operativa una forma di *décalque*, nella misura in cui egli tratta quella tra posizionalità e neutralità come una mera contrapposizione:

Husserl a bien montré l'indépendance du sens à l'égard d'un certain nombre de ces modes ou de ces points de vue, conformément aux exigences des méthodes de réduction phénoménologiques. Mais, ce qui l'empêche de concevoir le sens comme une pleine (impénétrable) neutralité, c'est le

---

<sup>714</sup> Cit. in C. IERNA, *Das Durchgang durch das Unmögliche*, cit., p. 222. «Così, giudizi quali “un quadrato rotondo è rotondo” e un “quadrato rotondo è quadrato” non si contraddicono affatto. E, inoltre, è chiaro che, laddove i concetti divengano privi di oggetto sotto certe condizioni, più precisamente, laddove i concetti sorgano da determinate connessioni di altri concetti e divengano “impossibili” sotto certe relazioni che dipendono dalle componenti concettuali, allora può avvenire che talune verità, compatibili ed evidenti per la sfera dell'oggettualità (e che *eo ipso* devono essere compatibili, perché concernono concetti oggettivi e sono evidenti), possano divenire incompatibili per quanto concerne la sfera dell'assenza-di-oggettualità».

souci de garder dans le sens le mode rationnel d'un bon sens et d'un sens commun, qu'il présente à tort comme une matrice, une « forme-mère non modalisée » (Urdoxa). (LS, 123-124)<sup>715</sup>

Deleuze dunque riconosce che, come è stato ampiamente mostrato nel Capitolo Terzo, la scoperta fenomenologica del senso procede precisamente dall'isolamento di specifici metodi di variazione e di riduzione che permettono di mostrare l'indipendenza del senso rispetto alle diverse posizioni dossiche e alle diverse modalità della coscienza intenzionale. Tuttavia, in un certo senso, Husserl occulta la sua stessa scoperta nella misura in cui è deciso a conservare, in ultima istanza, una partizione tra la sfera razionale e la sfera non-razionale della coscienza. Per comprendere il nesso tra questi due aspetti, sarà utile presentare ancora una volta un passo già citato, da *Ideen I*, e precisamente da quello che Deleuze definisce «l'extraordinaire § 114»:

Daß hier wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die eigentlichen, nichtneutralisierten Noesen ihrem Wesen nach einer „Rechtsprechung der Vernunft“ unterliegen, während für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt. Ebenso, korrelativ, für die Noemen. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann „gültiger“ - oder „ungültiger“ weise so charakterisiert sein, es kann „in Wahrheit“ sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen das bloße Sich-denken „setzt“ nichts, es ist kein positionales Bewußtsein. Der „bloße Gedanke“ von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. „prätendiert“ nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen. (HUA III/1, 249)<sup>716</sup>

Quella sfera di neutralità, dalla quale la scoperta stessa del senso dipende, viene dunque trattata in *Ideen I* come ombra non-razionale contrapposta alla dimensione propriamente razionale della *doxa* originaria. Il primato della dimensione che pone l'essere dell'essente risulta però, proprio in rapporto al primato costitutivo del senso, in ultima istanza fondato su presupposti non

---

<sup>715</sup> «Husserl ha perfettamente mostrato l'indipendenza del senso rispetto ad un certo numero di questi modi e di questi punti di vista, in conformità con l'esigenza dei metodi di riduzione fenomenologici. Ma ciò che gli impedisce di concepire il senso come una piena "impenetrabile" neutralità, è la preoccupazione di conservare nel senso il modo razionale di un buon senso e di un senso comune, da lui presentato a torto come una matrice, una "forma-madre non modalizzata" (*Urdoxa*)» (LS ed. it., p. 95).

<sup>716</sup> «Che ci sia qui una incomparabile peculiarità della coscienza è mostrato dal fatto che le noesi *vere e proprie*, quelle non neutralizzate, sottostanno per loro *essenza* a una "giurisdizione della ragione", mentre *per quelle neutralizzate la questione della razionalità o dell'irrazionalità non ha alcun senso*. E lo stesso, correlativamente, per i *noemi*. Ogni elemento noeticamente caratterizzato come esistente (certo), come possibile, supponibile, discutibile, inconsistente, ecc., può esserlo in maniera "valida" o "non valida", può essere, essere possibile o essere inconsistente, ecc., "in verità". Al contrario, *il mero immaginarsi non pone "nulla", non è una coscienza posizionale*. Il "mero pensiero" della realtà, della possibilità, ecc., non "pretende" nulla, esso non è né da riconoscere come corretto, né da rifiutare come scorretto» (ID I, 271).

sottoposti ad una adeguata critica trascendentale. L'aspetto ancora più notevole della critica deleuziana è quello di esplicitare tali presupposti mettendoli in relazione con la struttura teoretica complessiva della fenomenologia husserliana:

C'est ce même souci qui lui fait garder la forme de la conscience dans le transcendantal. Il arrive alors que la pleine neutralité du sens ne peut être atteinte que comme l'un des cotés d'une disjonction dans la conscience elle-même: ou bien la position-mère du cogito réel sous la juridiction de la raison, ou bien la neutralisation comme «contrepartie», «cogito impropre», «ombre ou reflet» inactif et impassible, soustraite à la juridiction rationnelle. (LS, 124)<sup>717</sup>

*La preoccupazione di mantenere una rigorosa distinzione tra posizionale e neutrale, tra coscienza posizionale e coscienza neutrale, e di assegnare un privilegio alla prima sulla seconda è dunque correlato alla conservazione della forma stessa della coscienza. In altre parole, Husserl non pervenne mai, per quanto le esigenze della scoperta del senso lo imponessero, ad isolare un vero e proprio metodo della sintesi disgiuntiva perché precisamente tale sintesi avrebbe finito semplicemente per dissolvere la struttura della coscienza. In questa persistenza della garanzia della coscienza come ultima risorsa per garantire la razionalità della posizione dell'essere dell'essente Deleuze riscontra la mancanza di radicalità dell'immanenza trascendentale husserliana. La conservazione, nel contesto fenomenologico, della struttura della coscienza, è correlativa infatti a questa reticenza nel determinare la compresenza del senso e del non-senso, della ragione e della non-ragione, al cuore stesso della sfera originaria. In altre parole, Husserl tiene separato e meramente contrapposto ciò che la scoperta del senso ha mostrato essere, al contrario, compresente e co-originario: senso e non-senso, razionale e non-razionale. Da questa stessa circostanza dipende anche l'ambivalenza nel determinare la distinzione tra il «vedere fenomenologico» e il «vedere empirico». Da un lato infatti, come abbiamo visto, il *Sehen* fenomenologico e la datità originaria che in esso si palesa, sono irriducibili al vedere ordinario e alla datità *schlechthin*, dall'altro tuttavia, il vedere percettivo ordinario, caratterizzato dalla «credenza», conserva un ruolo privilegiato in quanto fornisce (inavvertitamente) il «modello» del primo: Husserl «infère un “Voir” originaire et transcendantal à partir de la “vision” perceptive» (LS, 119)<sup>718</sup>.*

---

<sup>717</sup> «È questa stessa distinzione che lo spinge a conservare la forma della coscienza nel trascendentale. Accade allora che la piena neutralità del senso può essere raggiunta soltanto come uno dei lati della disgiunzione stessa: o la posizione-madre del cogito reale sotto la giurisdizione della ragione, o la neutralizzazione come “contropartita”, “cogito improprio”, “ombra o riflesso” inattivo e impassibile, sottratta alla giurisdizione razionale» (LS ed. it., 95).

<sup>718</sup> Si noti tuttavia che occorre sfumare questa obiezione deleuziana. Alla luce dei testi di Husserl, di fatto, sembra più corretto parlare di una ambivalenza nella caratterizzazione della *Originalbewusstsein* e della correlativa *Selbstgegebenheit*. Questa circostanza si connette in particolare con l'ambiguità del

Possiamo individuare il tratto distintivo di questa modellizzazione, ancora una volta, precisamente nella conservazione della distinzione tra posizionalità e neutralità: da una parte, Husserl scopre che il senso come «essenza intuitiva» oltrepassa ed è indifferente alla differenza tra il posizionale ed il non-posizionale, dall'altra, egli conserva a livello trascendentale una distinzione tra neutralità e posizionalità la cui consistenza può rimandare soltanto ad un concetto di *Originalbewusstsein* come coscienza percettiva che pone l'essere dell'oggetto. La soluzione deleuziana va nella direzione opposta: la scoperta del senso è *necessariamente* la scoperta della compresenza di senso e non-senso, e di ragione e non-ragione, e, come tale, implica, insieme alla distruzione dell'oggetto trascendentale come forma di possibilità, la dissoluzione della coscienza come garanzia ultima dell'identità. Colta nella sua massima radicalità trascendentale, la scoperta del senso, la compresenza di senso e non-senso che essa rivela, *incrina* la struttura stessa della coscienza.

Ciò che qui si confronta sono allora due distinte idee di che cosa debba essere la filosofia: Deleuze non riserva, in ultima istanza, nessun compito di *fondazione* o di *legittimazione* alla filosofia trascendentale. A questo compito, al contrario, Husserl non può rinunciare: di qui le sue esitazioni nel determinare la compresenza di ragione e non-ragione al cuore della sfera originaria. Da questo punto di vista, laddove la fenomenologia si sforza conserva un baricentro a partire dal quale *legittimare* le prospettive, la filosofia di Deleuze sfocia in un prospettivismo dell'«eterno ritorno», che fa il paio con il concetto di *effondement* formulato in DR:

[A]ffirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement: au contraire, il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originnaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'*effondement* universel. (DR, 92)<sup>719</sup>

Deleuze sembra così suggerire che, una volta praticato il «passaggio attraverso l'impossibile» (ciò che pare inevitabile, qualora si voglia accedere alle «possibilità pure» in piena *Voraussetzungslosigkeit*), nulla *garantisce* che si possa poi ritornare, se è concesso usare un eufemismo.

---

termine *Wahrnehmung*: Husserl scrive infatti che «Wahrnehmung ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewusstsein» (HUA XI, 4), ma, come abbiamo visto (cfr. *infra*, Capitolo Quarto, 4.7), il termine *Wahrnehmung* non coincide sempre immediatamente con la «percezione ordinaria» ed indica anzi spesso il *Sehen* fenomenologico, come avviene appunto in *Ideen I*, § 136. (Cfr. L. NI, *Seinsglaube in Husserls Phänomenologie*, cit., pp. 25-30).

<sup>719</sup> «Affermato in tutta la sua potenza, l'eterno ritorno non consente alcuna instaurazione di una fondazione-fondamento e al contrario distrugge, assorbe ogni fondamento come istanza che ponga la differenza tra l'originario e il derivato, la cosa e i simulacri, ponendoci dinanzi allo *sfondamento* universale» (DR, ed. it., 114).

## BIBLIOGRAFIA

### 1. OPERE DI HUSSERL

#### 1.1 *Husserliana*

##### *Husserliana* I

*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

##### *Husserliana* II

*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

##### *Husserliana* III/1

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977.

##### *Husserliana* III/2

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929)*, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1988.

##### *Husserliana* IV

*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.

##### *Husserliana* V

*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971.

##### *Husserliana* VI

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

*Husserliana* VII

*Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956.

*Husserliana* VIII

*Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

*Husserliana* IX

*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*, hrsg. von Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.

*Husserliana* X

*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

*Husserliana* XI

*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

*Husserliana* XII

*Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, hrsg. von L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970.

*Husserliana* XIII

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

*Husserliana* XIV

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

*Husserliana* XV

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

*Husserliana* XVI

*Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von R. Bohem, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

*Husserliana* XVII

*Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

*Husserliana XVIII*

*Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, hrsg. von E. Holenstein, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975.

*Husserliana XIX*

*Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984.

*Husserliana XX/1*

*Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* hrsg. von U. Melle., Kluwer Academic Publishers, Den Haag 2002.

*Husserliana XX/2*

*Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*, hrsg. von U. Melle, Kluwer Academie Publishers, Den Haag 2005.

*Husserliana XXI*

*Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, hrsg. von I. Strohmeier, Martinus Nijhoff, Den Haag 1983.

*Husserliana XXII*

*Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. von B. Rang, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979.

*Husserliana XXIII*

*Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980.

*Husserliana XXIV*

*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* hrsg. von Ullrich Melle, Martinus Nijhoff, Den Haag 1985.

*Husserliana XXV*

*Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten* hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag 1986.

*Husserliana XXVI*

*Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987.



*Husserliana* XXVII

*Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, hrsg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1988.

*Husserliana* XXVIII

*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1988.

*Husserliana* XXIX

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von R.N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1992.

*Husserliana* XXX

*Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*, hrsg. von U. Panzer, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1995.

*Husserliana* XXXI

*Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, hrsg. von R. Breeur, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 2000.

*Husserliana* XXXII

*Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, hrsg. von M. Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

*Husserliana* XXXIII

*Die „Bernauer Manuskripte“ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

*Husserliana* XXXIV

*Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* hrsg. von S. Luft, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

*Husserliana* XXXV

*Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. von B. Goossens, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

*Husserliana* XXXVI

*Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, hrsg. von R.D. Rollinger unter Mitw. von R. Sowa, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

*Husserliana* XXXVII

*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.

*Husserliana* XXXVIII

*Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, hrsg. von Th. Vongehr und R. Giuliani, Springer, New York 2005.

*Husserliana* XXXIX

*Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von R. Sowa, Springer, New York 2008.

*Husserliana* XL

*Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, hrsg. von R. Rollinger, Springer, New York 2009.

*Husserliana* XLI

*Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, hrsg. von D. Fonfara, Springer, New York 2012.

*Husserliana* XLII

*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, hrsg. von R. Sowa und Th. Vongehr, Springer, New York 2014.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 2*

*Logik. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 3*

*Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 4*

*Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, hrsg. von M. Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 5*

*Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 6*

*Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

*Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 7*

*Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005.

*Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1-10*

*Briefwechsel*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1994.

### **1.2 Altre opere di Husserl**

- *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer, Halle 1900.
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle 1901 (=LU).
- *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, Halle 1929 (=FTL).
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Academia/Verlagsbuchhandlung, Prag 1939 (=EU).

### **1.3 Manoscritti inediti**

- „Noema und Sinn“, B III 12 (I-IX) (1908-1927), consultato e citato nella trascrizione di S. Strasser conservata presso l'Husserl Archiv di Leuven (=NS).
- *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (consultato e citato sulla base dell'impaginato dell'omonimo volume *Husserliana* di prossima pubblicazione, messo a disposizione dal curatore Dr. Th. Vongehr), (1908-1912) (=SB).

### **1.4 Opere di Husserl in traduzione italiana**

- *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragione logica*, trad. di G.D. Neri, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1966 (=LFT).
- *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968.
  - Vol. 1: *Prolegomeni a una logica pura. Prima e seconda Ricerca* (=RL I)
  - Vol. 2: *Terza, quarta, quinta, sesta Ricerca* (=RL II)

- *L'obiettivismo moderno: riflessioni storico-critiche sul pensiero europeo dall'età di Galileo*, a cura di G. D. Neri, Il Saggiatore, Milano 1976.
- *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica*, a cura di P. Polizzi, Palermo, Vittorietti, 1979.
- *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, ed. it. a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1981 (=FCT).
- *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, presentazione di C. Sini, Spirali, Milano 1984.
- *Storia critica delle idee*, a cura di Giovanni Piana, Guerini, Milano 1989.
- *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, introduzione di G. Funke, postfazione di M. Barale, trad. di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990.
- *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di Paolo Spinicci, tr. Vincenzo Costa, Milano: Guerini, 1993 (=LSP).
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, trad. di E. Filippini, con prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1997.
- *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997.
- *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1998 (=IF).
- *Logica, psicologia e fenomenologia: gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il melangolo, Genova 1999.
- *L'idea di Europa: cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- *Crisi e rinascita della cultura europea*, a cura di R. Cristin, Marsilio, Venezia 1999.
- *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, introduzione e trad. di P. Volonté, Bompiani, Milano 2000.
- *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. C. Sinigaglia, prefazione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 2001.
- *La filosofia dell'aritmetica*, trad. e cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, nuova edizione a cura di V. Costa, introduzione di E. Franzini, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.  
     Vol. 1: *Introduzione generale alla fenomenologia pura* (=ID I)  
     Vol. 2: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze* (=ID II).
- *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, prefazione di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.

- *La storia della filosofia e la sua finalità* a cura di N. Ghigi, Città nuova, Roma 2004.
- *Fichte e l'ideale di umanità: tre lezioni*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa 2006.
- *Lezioni sulla sintesi attiva: estratto dalle lezioni sulla logica trascendentale (1920-21)*, a cura di Luigi Pastore, presentazione di D. Lohmar, postfazione di M. Barale, Mimesis, Milano 2007.
- *Filosofia prima: Teoria della riduzione fenomenologica*, introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, pubblicate e redatte da L. Landgrebe, trad. di Filippo Costa, Bompiani, Milano 2007.
- *Fenomenologia e psicologia*, a cura di Anna Donise, Filema, Napoli 2007.
- *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di Vincenzo Costa, Quodlibet 2008.
- *Filosofia prima (1923-1924). Seconda parte, Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di P. Bucci, ETS, Pisa 2008.
- *La teoria del significato*, prefazione di F. Minazzi, introduzione e trad. A. Caputo, Bompiani, Milano 2008 (=TS).
- *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, introduzione e cura di V. Costa, trad. di M. Averchi e A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009 (=CS).
- *Introduzione all'etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, a cura di F. S. Trincia, tr. Nicola Zippel, Laterza, Roma-Bari 2009.

## 2. LETTERATURA SECONDARIA e ALTRE OPERE CITATE

- AFEISSA H.S., *Kant, néokantisme et phénoménologie husserlienne. Le manquement de phénomène du monde*, 24, 2006, pp. 65-99.
- ALBERTAZZI L., *Brentano, Meinong and Husserl on Internal Time*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 89-109.
- *The Noema and the consciousness of internal time. An essay on Husserl*, in «Topoi (Supplements)», 4, 1989, pp. 7-19.
  - *Strati*, Reverdito, Trento 1989.
- ALDEA A.S., *Husserl's Break from Brentano Reconsidered: Abstraction and the Structure of Consciousness*, in «Axiomates», 24, 2013, pp. 395-426.

- ÁLVAREZ-VÀZQUEZ J.Y., *Der Ursprung der phänomenologische Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2014.
- ANTONELLI M., *Auf der Suche nach der Substanz. Brentanos Stellung in der Rezeption der Aristotelischen Ontologie im 19. Jahrhundert*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 19-46.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- AURORA S., «Between Realism and Idealism. Transcendental Experience and Truth in Husserl's Phenomenology», in D. Jørgesen, G. Chiurazzi, S. Tinning (eds.), *Truth and Experience: Between Phenomenology and Hermeneutics*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2015, pp. 243-260.
- BACHELARD S., *La logique de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1957.
- BAUMGARTNER W., *Franz Brentano "Grossvater der Phänomenologie"*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 15-60.
- BEAULIEU A., «Edmund Husserl», in G. Jones-J. Roffe (ed.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, pp. 261-281.  
- *Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Paris 2004.
- BELUSSI F., *Die modaltheoretischen Grundlagen der Husserlschen Phänomenologie*, Alber, Freiburg i.B.-München 1990.
- BENOIST J., «Grammatik und Intentionalität», in V. Mayer (Hg.), *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 123-138.  
- «Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation», in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 17-35.  
- «Phénoménologie et ontologie dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide. Suivie de Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, PUF, Paris 2003, pp. 111-124.  
- *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris, 2002.  
- *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, PUF, Paris 2001.  
- *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001.  
- *Sens et fonctions de l'intentionnalité dans les Recherches Logiques*, «Studia Phaenomenologica», I (3-4), 2001, pp. 75-101.  
- *Sprachkritik ou sémantique: sur le schisme de l'école brentanienne*, in «Les Études philosophiques», 1, 2003, pp. 35-52.

- «Les *Recherches Logiques* de Husserl. Le catégorial, entre grammaire et intuition», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 33-63.
  - *Quelques remarques sur la doctrine Brentanienne de l'évidence*, in «*Studia Phaenomenologica*», III (1-2), 2003, pp. 61-74.
- BERNET R., «Husserls Begriff des Noema», in S. Ijsseling (Hg.), *Husserl-Forschung und Husserl-Ausgabe*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, pp. 61-80.
- *Bedeutung und intentionales Bewusstsein. Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens*, in «*Phänomenologische Forschung*», 8, 1979.
  - *Husserl's Theory of Signs Revisited*, in R. Sokolowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Catholic University of America Press, Washington DC 1988, pp. 1-24.
  - *Husserl's Transcendental Idealism Revisited*, in «*The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*», IV, 2004, pp. 1-20.
  - *Husserl's Early Time-Analysis in Historical Context*, in «*Journal of the British Society for Phenomenology*», 40 (2), 2014, pp. 117-154.
  - «Is the Present ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments*, Vol. III. *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, Routledge, London/New York 2005, pp. 273-298.
- BERNET R., I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1996; tr. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992.
- BESOLI S., *Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», CVIII, 2016, pp. 917-938.
- *Ontologia, categorie e il residuo dell'esistenza*, in «*Arkete*», II, 2016, pp. 11-24.
  - *Intorno alla nozione fenomenologica di realtà e alla sua genesi trascendentale*, in «*Giornale di Metafisica*», 2-3, 2013, pp. 215-238.
  - «The Primacy of Functioning Intentionality in Edmund Husserl», in *Intentionality. Historical and Systematic Perspectives*, Philosophia Verlag, München 2012, pp. 175-202.
  - *Bolzano e Kant*, in «*Discipline Filosofiche*», XXI, 2011, pp. 109-152.
- BESOLI S.-GUIDETTI L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

- BESOLI S., GUIDETTI L., RASPA V. (a cura di), *Bernard Bolzano e la tradizione filosofica*, Quodlibet, Macerata 2011.
- BEYER C., *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, *Phaenomenologica* 139, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1996.
- BIANCHINI M., *Intentionalität und Interpretation. Auffassung, Auslegung und Interpretation in der Phänomenologie Husserls*, in «*Studia Phaenomenologica*», II (3-4), 2002, pp. 45-63.
- BIANCO G., «Introduzione», in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-60.
- BOEHM R., *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance”*, in «*Revue Philosophique de la France et de l'étranger*», 149, 1959, pp. 481-586.  
 - *Von Gesichtspunkt der Phänomenologie: Husserl-Studien*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.  
 - *Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 13, 1959, pp. 214-424.
- BOLZANO B., *Wissenschaftslehre: Versuch eine ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik*, 4 Bände, J.E. v. Seidel, Sulzbach 1837.  
 - *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele* (1827), Seidel, Sulzbach 1838.
- BOSTAR L.J., *The methodological Significance of Husserl's Concept of Evidence and its Relation to the Idea of Reason*, in «*Husserl Studies*», 4, 1987, pp. 143-167.
- BRAINARD M., *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, State University of New York Press, Albany 2002.
- BRAND G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1955; trad. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.
- BRENTANO F., - *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i.Br. 1862.  
 - *Psychologie vom empirischen Standpunkt I* (1874), mit Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Oskar Kraus, Hamburg, 1924.  
 - *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker & Humblot, Leipzig 1889.  
 - *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895.



- *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Duncker&Humblot, Leipzig 1911.
  - *Die Lehre von richtigen Urteil*, Francke, Bern 1956.
- BRISART R. (ed.), *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Vrin, Paris 2002.
- «La théorie de l'objet dans les *Recherches Logiques* de Husserl», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 125-139.
  - *La logique de Husserl en 1900 à l'épreuve du néokantisme marbourgeois : la recension de Natorp*, «Phänomenologische Forschungen», 2003, pp. 183-204.
  - *Husserl et l'affaire des démonstratifs. À propos de la référence en régime noématique*, in «Revue Philosophique de Louvain», 109 (2), 2011, pp. 245-269.
- BROUGH J.B., «Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness», in D. Lohmar-I. Yamaguchi (eds.), *On Time. New Contributions on Husserlian Phenomenology of Time*, Phaenomenologica 197, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/London 2010, pp. 21-50.
- *Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology*, in «Husserl Studies», 24, 3, 2008, pp. 177-191.
- BRYANT L.R., *Difference and Givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston 2008.
- BUCCI P., *Husserl e Bolzano. Alle origini della fenomenologia*, Unicopli, Milano 2000.
- CABESTAN P., *Les images sont-elles toutes de la même famille? De l'unité de l'imagination*, in «Alter. Revue de Phénoménologie», N° 4: *Espace et imagination*, 1996, pp. 69-122.
- CAEYMAEX F., *Questions sur la phénoménologie de l'image de Husserl*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 5-23.
- CAI W., *From Adequacy to Apodicticity. Development of the Notion of Reflection in Husserl's Phenomenology*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 13-27.
- CAIRNS D., *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain, with a foreword by R.M. Zaner, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- *Guide for Translating Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
  - *Theory of Intentionality in Husserl*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 32 (2), 2001, pp. 116-124.
- CALÌ C., *Husserl e l'immagine*, Aesthetica Preprint. Supplementa, 10, 2002.
- CARLSON S., *Phantasia et imagination: perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre Richir)*, in «Eikasia. Rivista de filosofia», 66, 2015, pp. 17-58.

- CAVALLIN J., *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Phaenomenologica 142, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1997.
- CENTRONE S. (Hg.), *Versuche über Husserl*, Meiner, Hamburg 2013.
- *Aspette des Psychologismus-Streits: Husserl und Frege über Anzahlen und logische Gesetze*, in Id. (Hg.), *Versuche über Husserl*, cit., pp. 65-96.
  - *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/ London/New York 2010.
- CESARZ G.L., *Meaning, Individuals and the Problem of Bare Particulars: A Study in Husserl's Ideas*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 157-168.
- CHABOT P., *L'idéalité enchaînée. Husserl et la question des «mondes possibles»*, in «Studia Phaenomenologica», IV (1-2), pp. 53-72.
- CHERNAVSKY A., *Création des concepts et méthode philosophique chez Gilles Deleuze*, in «Revue Philosophique de Louvain», 110 (2), 2012, pp. 325-352.
- CHIURAZZI G., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino 2001.
- CHRUDZIMSKI A., *Die Theorie des Zeitbewusstseins Franz Brentanos im Licht der unpublizierten Manuskripte*, in «Brentano Studien», 8, 1998/99, pp. 149-162;
- *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2001.
- COBB-STEVENS R., «Husserl's Fifth Logical Investigation», in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 95-107.
- *Being and Categorical Intuition*, in «The Review of Metaphysics», 44, 1, 1990, pp. 43-66.
- COLANTUONO D., *Conoscenza della realtà e realtà come conoscenza. Il punto di vista di Bernard Bolzano*, in «Quaestio», 12, 2012, pp. 153-169.
- COSTA V., «Introduzione», in E. Husserl, *La Cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, Rubettino, Milano 2009, pp. XV-XLV.
- «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», in ID I, pp. 445-448.
  - «Sulla storia editoriale di *Idee* e sui criteri di questa edizione», in ID I, LIII-LVII.
  - *Husserl*, Carocci, Roma 2009.
  - *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Cosenza 2007.
  - *Il movimento fenomenologico*, La Scuola, Brescia 2014.
  - *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

- *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
  - *Lo sviluppo della riduzione fenomenologica: dalla Filosofia dell'aritmetica ad Ideen*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 86 (3), 1994, pp. 506-572.
- COSTA V., P. SPINICCI, E. FRANZINI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- COURTINE J.-F., «L'objet de la logique», in Id. (éd.), *Phénoménologie et Logique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1996.
- *L'aristotélisme de Franz Brentano*, in «Études Phénoménologiques», 27-28, 1998, pp. 7-50.
  - «Intentionnalité, sensation, signification excédentaire», in E. Husserl, *Les Recherches Logiques*, éd. par J. Benoist-J.-F. Courtine, PUF, Paris 2003, pp. 65-83.
  - *Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle*, in «Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica», 9, 2010, pp. 353-378.
- CRISHOLM R., «Brentano's Theory of Judgment», in Id., *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, Amsterdam 1982, pp. 17-36.
- *The Formal Structure of the Intentional. A Metaphysical Study*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 11-17.
- CUNNINGHAM S., *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 70, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- DA SILVA J., *Husserl's Conception of Logic*, in «Manuscrito», XXIV/2, 1998, pp. 367-387.
- DAHLSTROM D.O. (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2003.
- «Reason and Experience: The Project of a Phenomenology of Reason», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 273-286.
- DE ALMEIDA G.A., *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 47, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.
- DE BOER TH., *The Development of Husserl's Thought* (1966), transl. by Th. Plantinga, *Phaenomenologica* 76, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978.
- DE FRAGA G., *Husserl: fenomenologia e lógica transcendental*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 41 (4), 1985, pp. 71-89.
- DEJANOVIC S., *The Sense of the Transcendental Field: Deleuze, Sartre, Husserl*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 28 (2), 2014, pp. 190-212.
- DELBOS V., *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XIX (5), 1911, pp. 685-698.

- DELEUZE G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.
- *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cronopio, Napoli 1997.
  - *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.
  - *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968 (=DR); trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997 (=DR ed. it.).
  - *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969 (=LS); trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1976 (=LS ed. it.).
- DELEUZE G.-GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Volume I di Capitalismo e Schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.
- DE PALMA V., «Husserls Phänomenologische Semiotik», in V. Mayer (Hg.), *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 43-59.
- *Die Fakta Leiten alle Eidetik*, in «Husserl Studies», 30, 3, 2014, pp. 195-223.
  - *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.
  - *Metodo scientifico e analisi fenomenologica dell'esperienza*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 1 (1), 2013, pp. 1-15.
  - *Eine peinliche Verwechslung. Zu Husserls Transzendentalismus*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Psychology», Special Issue, 1, 2015, pp. 13-45.
  - *Die Phänomenologie als radikaler Empirismus*, in «Studia Phaenomenologica», 12, 2012, pp. 331-357.
- DEPRAZ N., *L'empirisme transcendantal: de Deleuze à Husserl*, in «Révue Germanique Internationale», 13, 2011, pp. 125-148.
- DE WARREN N., «Concepts Without Pedigree: The Noema and Neutrality Modification», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 225-256.

- «Tamino's Eyes. Pamina's Gaze: Husserl's Phenomenology of Image-Consciousness Refashioned», in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, cit., pp. 303-332.
  - *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
  - *The Anarchy of Sense. Deleuze in Husserl, Husserl in Deleuze*, in «Paradigmi», 2, 2014, pp. 49-69.
- DERRIDA J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967 ; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella filosofia di Husserl*, JacaBook, Milano 2010.
- *Le problème de la g n se dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, JacaBook, Milano 1992.
  - *De la grammatologie*, Les  ditions de Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1968/2006.
  - *L' criture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- DEWALQUE A., *Validit  du sens ou id alit  des significations? Rickert et Husserl: deux variétés de «logique pure»*, in «Les  tudes Philosophiques», 84 (1), 2008, pp. 97-115.
- DIEMER A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Ph nomenologie*, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan 1956.
- DI MARTINO C., *Esperienza e intenzionalit . Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini, Milano 2013.
- DODD J., «Clarity, Fiction, and Description», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 159-176.
- *Reading Husserl's Time-Diagrams from 1917/18*, in «Husserl Studies», 21 (2), 2005, pp. 111-137.
- D LLING E., «Breantanos und Frege Urteilslehre – Ein Vergleich», in W. Steltzener (ed.), *Philosophie und Logik*, Walter De Gruyter, Berlin 1993, pp. 24-32.
- DREYFUS H., «The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution», in L. Embree (ed.), *Life-world and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 135-170.

- DRUMMOND J.J., (ed.), *The Phenomenology of the Noema*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.
- «“Who’d’a thunk it?”», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl’s Ideas I*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2015, pp. 13-32.
  - *The Transcendental and the Psychological*, in «Husserl Studies», 24, 3, 2008, pp. 194-204.
  - *Husserl and Frege: Another look at the issue of influence*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 245-265.
  - *Pure Logical Grammar: Anticipatory Categoriality and Articulated Categoriality*, in «International Journal of Philosophical Studies», 11 (2), 2003, pp. 125-139.
- DUCAT P., «L’évolution de la doctrine husserlienne de la signification, d’une édition à l’autre des *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 85-96.
- «Que veut la “grammaire pure logique” de Husserl?», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 65-81.
- DUFOURCQ A., *La Dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, *Phänomenologica* 198, Springer, Dordrecht/Heidelberg/ London/New York 2011.
- EGGER M., *Bewusstsein ohne Ich-Prinzip? Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewusstsein und Ich*, Dr. Kovac Verlag, Hamburg 2006.
- ELEY L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phänomenologica* 10, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.
- ENGLISH J., *L’intentionnalité et ses modes*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
- *Husserl en 1904 ou Protée et les deux centaures*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 25-90.
  - *Une des premières formulations de la théorie de la réduction: l’opposition du phénoménologique et du phénoménologique dans le cours sur la signification de 1908*, in «Recherches Husserliennes», 5, 1996, pp. 3-25.
  - «La I<sup>re</sup> et la II<sup>e</sup> *Recherches Logiques* comme réécritures de la deuxième et de la première parties de la *Philosophie de l’Arithmétique*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 39-62.
  - «La différenciation de l’intentionnalité en ses trois modes canoniques comme problème constitutif central de la phénoménologie transcendantale», in Id., *L’intentionnalité et ses modes*, cit., pp. 101-127.
  - «Pourquoi la phénoménologie est et ne peut que être transcendantale?», in Id., *Sur l’intentionnalité et ses modes*, cit., pp. 283-339.

- ERHARD C., *Denken über nichts. Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*, De Gruyter, Berlin/Boston 2014.
- FARGES J., «Réduction et Cartésianisme», A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 93-114.
- FASCHING W., *Intentionality and Presence: On the Intrinsic Of-ness of Consciousness from a Transcendental-Phenomenological Perspective*, in «Husserl Studies», 28, 2012, pp. 121-141.
- FERRARI M., «Introduzione», in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 5-68.
- FINK E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, *Phaenomenologica* 21, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 11 (3), 1957, pp. 321-337.
- FISSETTE D., «Répresentations. Husserl critique de Twardowski», in D. Fissette-S. Lapointe (eds.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Vrin, Paris 2003, pp. 61-92.
- *Descriptive Psychology and Natural Sciences: Husserl's early Criticism of Brentano*, in C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, cit., pp. 221-253.
- *Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology*, in «Gestalt Theory», 31 (2), 2009, pp. 175-190.
- FØLLESDAL D., *Husserl's Notion of Noema*, in «Journal of Philosophy», 66 (20), 1969, pp. 680-687.
- FONFARA D., *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XLI, pp. XVII-XLV.
- FÖRSCHNER F., *Die Metaphysik und die Transzendente Reduktion*, Duncker&Humblot, Berlin 2015.
- FRANZINI E., «Introduzione a E. Husserl», in E. Husserl, *Idee per una filosofia fenomenologica e per una fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 2000.
- «Temi e problemi della fenomenologia», in ID I, pp. 153-171.
- *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Milano, Angeli, 1991.
- FRECHETTE G., *Phenomenology as descriptive Psychology: The Munich Interpretation*, in «Symposium», 2012, pp. 150-170.
- *L'intentionnalité et le caractère qualitatif du vécu. Husserl, Brentano et Lotze*, in «Studia Phaenomenologica», X, 2010, pp. 91-117.

- *Contenu et objet du jugement chez Brentano*, in «Philosophiques», 38 (1), 2011, pp. 241-261.
- FREGE G., «Über Sinn und Bedeutung» (1892), in Id., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, hrsg. von G. Pantzig, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 23-46.
- *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Wilhelm Koebner, Breslau 1884.
- *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1990.
- *Rezension von E. Husserls „Philosophie der Arithmetik“*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 103, 1894, pp. 313-332.
- *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von G. Gabriel et al., Meiner, Hamburg 1976.
- FUCHS W.W., *Phenomenology and the Metaphysics of Presence. An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 69, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- FÜNKE G., «Introduzione», in E. Husserl, *Kant e l'idea di filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. I-XLII;
- GALLAGHER S., *Hyletic Experience and the Lived-Body*, in «Husserl Studies», 3, 1986, pp. 131-166.
- GALLERAND A., *Le problème de la transcendance des Significations dans l'idéalisme phénoménologique transcendantal*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VII (3), 2011, pp. 1-27.
- GARDNER S.-GRIST M., (eds.) *The Transcendental Turn*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- GEORGE R. - KOEHN G., *Brentano's Relation to Aristotle*, in *The Cambridge Companion to Brentano*, cit., pp. 20-44.
- GEYMANT M., *Husserl et les limites du modèle intentionnaliste de la conscience*, in «Studia Phaenomenologica», LV, 3, 2010, pp. 63-88.
- *Objet et contenu. L'intentionnalité husserlienne face à son héritage psychologiste*, in «Studia Phaenomenologica», X, 2010, pp. 77-90.
- GIGLIOTTI G., «Ricostruzione o riduzione. L'eredità kantiana della sintesi nel neokantismo e nella fenomenologia», in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl*, cit., pp. 161-190.
- «Fenomenologia e neokantismo», in *Storia della fenomenologia*, a cura di A. Cimino e V. Costa, Carocci, Roma 2012, pp. 69-80.
- *Alla ricerca dell'apriori materiale. A proposito dell'Introduzione all'etica di Edmund Husserl*, in «Rivista di storia della filosofia», 2, 2010, pp. 307-312.



- GIOLI G.G., *Deleuze lettore di Sartre: Dissoluzione dell'Ego ed emergenza del campo trascendentale*, Tesi di Dottorato in Filosofia e Antropologia, Università degli Studi di Parma, 2007/2008.
- GIULIANI A., «Nota introduttiva», in E. Husserl, *Percezione e attenzione*, a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- GODANI P. *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.
- *Corrélation et immanence chez Bergson et Husserl*, in «Philosophie» 107 (4), 2010, pp. 46-66.
- GODEFROID S.-A., *La croyance d'être dans la phénoménologie d'Husserl*, in «Revue Philosophique de Louvain», 103 (1), 2005, pp. 177-183.
- GORIS W., *Verteilungen des Apriori in der Phänomenologie Husserls*, in «Phänomenologische Forschungen», 2010, pp. 59-74.
- GÜNZEL S., *Deleuze and Phenomenology*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 2 (2), 2014, pp. 31-45.
- GURWITSCH A., «Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective», in, *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., pp. 137-160 (originariamente apparso in E.N. Lee-M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, John Hopkins University Press, Baltimora 1967, pp. 25-57).
- «On the Intentionality of Consciousness», in Farber M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge 1940, pp. 65-83.
- *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 1, 1941, pp. 325-338.
- *On the Object of Thought*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 7, 1947, pp. 347-356.
- *The Phenomenological and Psychological Approach to Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 15, 1955, pp. 303-319.
- *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges/Paris 1957.
- *La Conception de la conscience chez Kant et chez Husserl*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 54, 1960, pp. 65-96.
- GYLLENHAMMER P., *Three Dimensions of Objectivity in Husserl's Account of Passive Synthesis*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 35 (2), 2004, pp. 180-200.

- HALLER R., *Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus*, in «Brentano Studien», 1, 1988, pp. 19-30.
- HANNA R., «Transcendental Normativity and the Avatars of Psychologism», in A. Staiti, *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 51-68.
- *Husserl's Arguments against Logical Psychologism*, in V. Mayer (Hg.), *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 27-42.
- *Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 53, 1993, pp. 251-275.
- HEFFERNAN G., *Isagoge in die phänomenologische Apophantik. Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der Formalen und transzendentalen Logik von Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 107, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989.
- «Vom Wesen der Evidenz zur Evidenz vom Wesen. Eine kritische Analyse der methodologische Reduktion der Evidenz auf adäquate Selbstgegebenheit in Husserls *Die Idee der Phänomenologie*», in S. Centrone (Hg.), *Versuche über Husserl*, cit., pp. 219-254.
- HEIDEGGER M., *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, in *Gesamtausgabe*, Band XX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1888, pp. 63-99.
- HEINÄMAA S., HARTIMO M., MIETTINEN T., (eds.) *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, New York 2014.
- HELD K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- *Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 10, 1980, pp. 89-145.
- «Husserl's Phenomenological Method», in D. Welton (ed.), *The New Husserl*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 3-31.
- «Husserl's Phenomenology of the Life-World», in D. Welton (ed.), *The New Husserl*, cit., pp. 32-62.
- HICKERSON R., *Getting a Quasi-Picture. Twardowskian Representationalism and Husserl Argument against it*, in «Journal of the History of Philosophy», 43 (4), 2005, pp. 461-480.
- HIMANKA J., *Reductio in concreto. Two Readings of the Idea of Phenomenology*, in «Recherches Husserliennes», 11, 1999, pp. 51-78.

- *Husserl's Two Truths: Adequate and Apodictic Evidence*, in «Phänomenologische Forschungen», 2005, pp. 93-112.
- HOCHE H.-U., *Husserls Phänomenbegriff im Lichte sprachanalytischen Philosophierens*, in «Phänomenologische Forschungen», VIII, 1979, pp. 65-90.
- HOERL C., *Husserl, the Absolute Flow, and Temporal Experience*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LXXXVI (2), 2012, pp. 376-411.
- HÖFLER A., *Logik*, unter Mitw. A. Meinong, Tempsky Verlag, Wien 1890.
- HOLENSTEIN E., *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 44, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.
- *Jakobson und Husserl. Ein Beitrag zur Genealogie des Strukturalismus*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XXXV (3), 1973, pp. 560-607.
- HOPKINS B.C., *The Philosophy of Husserl*, Acumen, Durham 2011.
- «Phenomenologically Pure, Transcendental, and Absolute Consciousness», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 119-132.
- *Husserl's Account of Phenomenological Reflection and Four Paradoxes of Reflexivity*, in «Research in Phenomenology», 19 (1), 1989, pp. 180-194.
- HOPP W., *Husserl on Sensation, Perception and Interpretation*, in «Canadian Journal of Philosophy», 38, 2, 2008, pp. 219-245.
- HUEMER W., *Die Entwicklung von Brentanos Theorie des Zeitbewusstseins*, in «Brentano Studien», 10, 2002/2003, pp. 193-220.
- HUGHES J., *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum, London 2008.
- IERNA C., *Das Durchgang durch das Unmögliche. An Unpublished Manuscript from the Husserl-Archives*, in «Husserl Studies», 27, 2011, pp. 217-226.
- *Improper Intentions of Ambiguous Objects: Sketching a New Approach to Brentano's Intentionality*, in «Brentano Studien», XIII, 2015, pp. 55-80.
- *La notion husserlienne de multiplicité: au-delà de Cantor et Riemann*, in «Methodos», 2012.
- *The Beginnings of Husserl's Philosophy (Part 2: Mathematical and Philosophical Background)*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», VI, 2006, pp. 23-71.
- *The Beginnings of Husserl's Philosophy (Part 1: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik)*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», V, 2005, pp. 1-56.

- IERNA C., JACOBS H., MATTENS F. (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Phaenomenologica 200, Springer, Dordrecht 2010.
- INGARDEN R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, transl. by A. Hannibalsson, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975.
- IJSSELING S. (Hg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1989.
- JACOBS H., «From Psychology to Pure Phenomenology», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 95-118.
- JACQUETTE D., (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- *The Origins of Gegenstandstheorie: Immanent and Transcendent Intentional Objects in Brentano, Twardowski, and Meinong*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 177-202.
- JALLOH C.M., «Interpretation and the Transcendental Turn: Kant, Fichte and Husserl», in Gardner S.-Grist M. (eds.), *The Transcendental Turn*, cit., pp. 122-129.
- JANSEN J., *Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», 1, 2015, pp. 47-80.
- *On the Development of Husserl's Transcendental Phenomenology of Imagination and its Use for Interdisciplinary Research*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 4 (2), 2005, pp. 121-132.
- «Taking a Transcendental Stance: Anti-Representationalism and Direct Realism in Kant and Husserl», in Fabbianelli F.-Luft S. (eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 79-92.
- «Phantasy's Systematic Place in Husserl's Work. On the Condition of Possibility for a Phenomenology of Experience», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments*, Vol. III. *The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, cit., pp. 221-243.
- JOUMIER L., «Quel fossé sèpare les logiciens psychologues des mathématiciens. Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens», in R. Brisart (ed.), *Husserl et Frege*, cit., pp. 65-91.
- *Généalogie de l'en soi. Husserl*, de la synthèse passive, in «Recherches Husserliennes», 13, 2000, pp. 91-112.

- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), in *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“*, Band III, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.; trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1995.
- *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“*, Band V, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., pp. 165-485; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, rev. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“*, Band IV, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., pp. 253-384; trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, rev. di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1988.
- KAUFMANN J.N., *Brentano, Twardowski, Husserl. Esboço de uma Teoria Fenomenologica do Conteúdo*, in «Manuscrito», XXIII (2), 2000, pp. 133-161.
- KEIRBY A.C.S., *Husserl's Transcendental Turn*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 28 (2), pp. 204-216.
- KERN I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, *Phaenomenologica* 16, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», in R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments, Vol. II. Phenomenological Method, Philosophical Logic, Ontology and Philosophy of Science*, cit., pp. 56-94.
- KERSLAKE C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- KERSTEN F., «Husserl's Doctrine of Noesis-Noema», in F. Kersten-R. Zaner (eds.), *Phenomenology: Continuation and Criticism: Essays in Memory of Dorion Cairns*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 114-144.
- KOCKELMANS J.J., *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette 1994, pp. 39-73.
- KÖRNER S.- CRISHOLM R.W., «Einleitung» in F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zur Raum, Zeit und Kontinuum*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976 pp. VIII-XXIV.
- KORTOOMS T., *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 21-104.

- KOSOWSKI, L., *Noema and Thinkability. An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Ontos Verlag, Heusenstamm nr. Frankfurt 2010.
- *Noema in the Light of Contradiction, Conflict, and Nonsense: The Noema as Possibly Thinkable Content*, in «Husserl Studies», 24 (3), 2008, pp. 243-259.
  - *The Structure of Noema in the Process of Objectivation*, in «Husserl Studies», 28 (2), 2012, pp. 143-160.
- KÜHN R., *Zur Problematik "Absoluter Phänomen" in der Husserlschen Phänomenologie*, in «Recherches Husserliennes» 5, 1996, pp. 83-108.
- KÜNG G., *Husserl on Pictures and Intentional Objects*, in «The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly», 26 (4), 1973, pp. 670-680.
- *The World as Noema and as Referent*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 3 (1), 1972, pp. 15-26.
- LANFREDINI R., *Husserl. La teoria dell'intenzionalità: atto, contenuto, oggetto*, prefazione di P. Parrini, Laterza, Roma-Bari 1994.
- *Analytical or Continental? The phenomenological notion of noema*, in «Archivio di Filosofia», LXXXIII, 2015, pp. 131-143.
  - *Husserl e il problema della coscienza fenomenica*, in «Paradigmi», XXXII, 2014 pp. 55-72.
  - «La fenomenologia e il mito del dato», in C. Di Martino (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 513-535.
  - «Coscienza e flusso della vita: il dato opaco della fenomenologia», in Bazzani F., Fadini U., Lanfredini R., Vitale S., *Coscienza e realtà. Pensare il presente*, Clinamen, Firenze 2010, pp. 63-77.
  - (a cura di), *A priori materiale*, Guerini e Associati, Milano 2006, pp. 59-94.
  - *L'ontologia fenomenologica*, in «Oltrecorrente», IX, 2004, pp. 135-144.
  - *Trascendenza metafisica e trascendenza fenomenologica*, in «Iride», 47, 2006 pp. 147-151.
  - «Fenomeno e cosa in sé: tre livelli di impossibilità fenomenologica», in Id. (a cura di), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 155-173.
  - *L'intenzionalità percettiva nella fenomenologia di Husserl*, in «Rivista di Estetica», IXL, 1999, pp. 117-132.
  - *Intenzionalità*, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- LANGDORF L., «Noetic Insight and Noematic Recalcitrance», in J.J. Drummond-L. Embree, *The Phenomenology of the Noema*, cit., pp. 71-88.

- LARRABEE M.-J., *Husserl's Static and Genetic Phenomenology*, in «Man and World», 9 (2), 1976, pp. 163-174.
- LAUGIER S., «Frege et le mythe de la signification», in J.-F. Courtine (ed.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 171-193.
- LAVIGNE J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- *Accéder au Transcendantal?*, Vrin, Paris 2009.
  - *En-deçà du transcendantal*, in «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy (Special Issue: On the Transcendental)», 1, 2015, pp. 81-102.
  - «La prétendue neutralité métaphysique des *Recherches Logiques* : quelques leçons d'une lecture fidèle de la première théorie 'phénoménologique' de la connaissance (1900-1901)», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 183-201.
  - «Reduction et neutralisation», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 59-92.
  - *Du psychologisme logique à la phénoménologie pure. La critique noétique de la connaissance et la première formulation de la réduction transcendantale chez Husserl*, in «Recherches Husserliennes», 18, 2002, pp. 59-90.
- LAWLOR L., *The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze et Merleau-Ponty*, in «Continental Philosophy Review», 31, 1998, pp. 15-34.
- LE QUITTE S., «Le thème de l'actualité», A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 115-136.
- LECLERCQ B., *Lois régissant les phénomènes. Légalités noématiques, noétiques et hylétiques*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VIII (1), 2012, pp. 121-139.
- *Noème perceptuel: ameublement du monde et identité des objets à travers les mondes possibles*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VII (1), 2011, pp. 73-91.
- LEDDA A., *La fenomenologia tra essenza ed esistenza. Husserl e Tommaso d'Aquino a confronto*, Carocci, Roma 2002.
- LEICHTLE S., *The Idea of Phenomenology: Husserl's Program*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, II, 2002, pp. 375-395.
- LEUNG K.-W., *Meaning and Intuitive Act in the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 27, 2011, pp. 125-142.
- LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2011.
- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930)*, Vrin, Paris 2000.

- LI Y., *On Husserl's Idea of Origin: From the Relation between Phenomenological Reduction and Transcendental Constitution*, in «Modern Philosophy», 3, 2009, pp. 100-105.
- LIMIDO-HEULOT P., *Constituer, produire, interpréter. Le sens de la constitution chez Husserl (I)*, in «Recherches Husserliennes», 20, 2003, pp. 27-61.  
 - *L'origine en question. Le sens de la constitution chez Husserl (II)*, in «Recherches Husserliennes», 21, 2004, pp. 35-62.
- LLERES S., *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2011.
- LOBO C., «Logique de la définition ou pourquoi Frege et Husserl ne pouvaient s'entendre», in R. Brisart (ed.), *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, cit., pp. 225-246.
- LOHMAR D., *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant, und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Phaenomenologica 147, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1998.  
 - «Husserl's Concept of Categorical Intuition», in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments*, vol. III, cit., pp. 61-83.  
 - «Sur les motifs et la préhistoire de la réduction transcendantale dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, cit., pp. 203-223.  
 - *Die Phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, in «Phänomenologische Forschung», 2005, pp. 65-91.  
 - *Phänomenologie der Mathematik. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*, Phaenomenologica 114, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1989.
- LOIDOLT S., *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie der rechtlichen Denken im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 191, Springer, Dordrecht/Heidelberg/ London/New York 2009, pp. 61-120.
- LORCA D., *Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 30 (2), 1999, pp. 151-165.
- LOSSKY N.O., *Husserl's Transcendental-Phenomenological Idealism*, in «Husserl Studies», 32, 2016, pp. 167-182.
- LOTZ C., *Direction and Plastic Perception. A Critique of Husserl's Theory of Picture Consciousness*, in «Continental Philosophy Review», 40, 2007, pp. 171-185.
- LUFT S., «Laying Bare the Phenomenal Field: The Reductions as Ways to Pure Consciousness», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 133-158.  
 - *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism*, in «Research in Phenomenology», 34, 2004, pp. 198-234.



- *Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 2012, pp. 5-29.
- *From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl*, in «International Journal of Philosophical Studies», 15 (3), 2007, pp. 367-394.
- MACDONALD P.S., *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, Albany 2000.
- MALL R.A., *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- MAIER V. (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, unter Mitwirkung von C. Erhard, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- MAIER V. - ERHARD C., «Die Bedeutung objektivierender Akte (V. Logische Untersuchung, §§ 22-45)», in V. Maier (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, pp. 159-187.
- MAJOLINO C., «La partition du réel: remarques sur l'eidos, la phantasia, l'effondrement du monde et l'être absolu de la conscience», in C. Ierna, H. Jacobs, and F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 573-660.
- *Les «Essences» des Recherches Logiques*, in «Révue de métaphysique et de morale», 49, 2006 (1), pp. 89-112.
- «*Individuum and Region of Being: On the Unifying Principle of Husserl's "Headless" Ontology*», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin, 2015, pp. 33-50.
- MARBACH E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica* 59, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.
- *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XXIII, XXV-LXXXII.
- MARCELLE D., *The Phenomenological Problem of Sense Data in Perception: Aaron Gurwitsch and Edmund Husserl on the Doctrine of Hyletic Data*, in «Investigaciones Fenomenológicas», 8, 2011, pp. 61-76;
- MARION J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.

- *Remarques sur l'origine philosophique de la donation*, in «Les Études Philosophiques», 100, 2012, pp. 101-116.
  - *De l'«histoire de l'être» à la donation du possible*, in «Le Débat», 72 (2), 1992, pp. 167-176.
- MARTIN B., «A Map of the Noesis-Noema Correlation», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 329-337.
- MAZZU A., *La donation de sens et la question de l'idealisme transcendantal dans les Ideen I de E. Husserl*, in «Recherches Husserliennes», 8, 1997, pp. 85-105.
- MEACHAM D., *What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style*, in «Research in Phenomenology», 43, 2013, pp. 3-26.
- MEILLASSOUX Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Seuil, Paris 2006; trad. it. di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2002.
- MEINONG A., «Über Gegenstandstheorie», in *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, hrsg. von A. Meinong, Barth, Leipzig 1904, pp. 1-50.
- *Über Annahmen*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», Ergänzungsband 2, Barth, Leipzig 1902.
- MELANDRI E., *Le Ricerche Logiche di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna 1990.
- MELLE U., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Phaenomenologica 91, Martinus Nijhoff, Den Haag/Boston/Lancaster 1983.
- *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XXIV, pp. XIV-XVI.
  - *La théorie husserlienne du jugement*, in «Revue Philosophique de Louvain», 99 (4), 2001, pp. 683-714.
  - «„Studien zur Struktur des Bewusstseins“: Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie», in Ubiali M.-Wehrle M. (Eds.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology* Phaenomenologica 216, Springer, Dordrecht 2015, pp. 3-11.
  - *How to Read the Logical Investigations? About Husserl's Guide for the Reader and a Rediscovered Typescript of It*, in «Journal of Speculative Philosophy», 25 (3), 2011, pp. 247-264.
  - «Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus», in Ierna C., Jacobs H., Mattens F. (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, cit., pp. 93-106.

- *The Enigma of Expression: Husserl's Doctrines of Sign and Expression in the Manuscripts for the Revision of the VIth Logical Investigation*, in «The New yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», VII, 2007, pp. 43-61.
  - *Signitive und signifikative Intentionen*, in «Husserl Studies», 15 (3), 1998, pp. 167-181.
  - «Nature and spirit», in Nenon T.-Embree L. (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1996, pp. 15-35.
  - *Husserls und Gurwitschs „Studien zur Struktur des Bewusstseins“-Feldes*, in Orth E. (Hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Alber, Freiburg 1996, pp. 111-140.
  - «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», in IJsseling S. (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1990, pp. 35-49.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- MICHALSKI K., *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Kluwer Academy Publishers, Dordrecht/Boston/London 1997.
- MISHARA A.L., *Husserl and Freud: Time, memory and the unconscious*, in «Husserl Studies», 7 (1), 1990, pp. 29-58.
- MOHANTY J. N., *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, *Phaenomenologica* 14, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- *On the Possibility of Transcendental Philosophy*, *Phaenomenologica* 98, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985.
  - *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999.
  - «Husserl and Frege: a New Look at Their Relationship», in Id. (ed.), *Readings on Husserl's Logical Investigations*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977, pp. 22-32.
  - *Dummett, Frege and Phenomenology*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 15 (1), 1984, pp. 79-85.
  - «Husserl's Thesis of the Ideality of Meaning», in Id. (ed.), *Reading on Edmund Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 8-53.
- MONETA G.C., *On Identity: A Study in Genetic Phenomenology*, *Phaenomenologica* 71, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- *Identity in Manifolds: Commentary on Sokolowski's Interpretation*, in «Research in Phenomenology», 4 (1), 1974, pp. 81-86.

- MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.
- MORAN D., «Noetic Moments, Noematic Correlates, and the Stratified Whole That is the Erlebnis», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 195-224.  
- *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, in «Continental Philosophy Review», 41 (4), pp. 401-425.
- MORETTI A., *La noologia come critica delle immagini del pensiero: un contributo deleuziano alla Storia Critica delle Idee*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 8, 2012, pp. 51-59.
- MURPHY R.T., *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, Phaenomenologica 79, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980.  
- *Husserl and British Empiricism*, in «Research in Phenomenology», 16, 1986, pp. 121-137.
- NATORP P., *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg i. B. 1888.  
- *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls «Prolegomena zur reinen Logik»*, in «Kantstudien», 6, 1901, pp. 270-283.
- NENON T.J., *Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy*, in «Continental Philosophy Review», 41, 2008, pp. 427-439.
- NI L., *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 153, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999.  
- *Unbewusstsein und Urbewusstsein in Husserls Zeitverständnis*, in «Husserl Studies», 21, 1, 2005, pp. 17-33.
- NIEL L., *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2011.  
- *The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 211-230.
- OLKOWSKI D., *Philosophy of Structure, Philosophy of Event: Deleuze's Critique of Phenomenology*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 193-216.
- ORTIZ HILL C., «Abstraction and Idealization in Husserl and Cantor prior to 1895», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege?*, cit., pp. 109-135.  
- «Frege's Attack to Husserl and Cantor», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege?*, cit., pp. 95-107.
- ORTIZ HILL C.-ROSADO HADDOCK G.E., *Husserl or Frege? Meaning, objectivity and Mathematics*, Carus, Peru 2000.

- OVERGAARD S., *How to do things with brackets: the epoché explained*, in «Continental Philosophy Review», 48, 2015, pp. 179-195.
- *Epoché and Solipsistic Reduction*, in «Husserl Studies», 18 (3), 2002, pp. 209-222.
- PACI E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore 1963.
- PANZER U., *Einleitung der Herausgeberin*, in HUA XXVI, p. XII.
- PAVLÍK J., *Brentano's Theory of Intentionality*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 63-69.
- PENTZOPOULOU-VALALAS T., *Du formel au transcendantal. Remarques sur l'itinéraire de Husserl et de Fichte*, in *Transzendente Logik. Fichte-Studien*, Band 15, Rodopi, Amsterdam 1999, pp. 71-82.
- PERREAU L., «La phénoménologie comme science eidétique», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 33-58.
- PERUZZI A., *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, Franco Angeli, Milano 1988.
- *Towards a Real Phenomenology of Logic*, in «Husserl Studies», 6, 1989, pp. 1-24.
- PEUCKER H., *Von der Psychologie zur Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2002.
- *Husserl's Foundation of the Formal Sciences in his Logical Investigations*, in «Axiomathes», 22, 2012, pp. 135-146.
- PIANA G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1965.
- *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966.
- PIETERSMA H., *Assertion and Predication in Husserl*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 75-95.
- PLOURDE J., «Nécessité, Phénomène et Essences dans les *Recherches Logiques*», in D. Fissette-S. Lapointe, *Aux origines de la phénoménologie*, cit., pp. 125-147.
- PRADELLE D., *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- *Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation*, in «Philosophie», 127 (2), 2015, pp. 114-138.
- «La doctrine phénoménologique de la raison: rationalité sans faculté rationnelle», in A. Grandjean-L.Perreau (eds.), *Husserl et la science des phénomènes*, cit., pp. 243-263.
- *La constitution des idéalités est-elle une création?*, in «Les Études philosophiques», 85 (4), 2008, pp. 227-251.
- *Intension ou extension? (Sur le statut du concept chez Frege)*, in «Philosophie», 83 (4), 2004, pp. 28-58.

- PRECHTL P., *Die Struktur der Intentionalität bei Brentano und Husserl*, in «Brentano Studien», 2, 1989, pp. 117-130.
- PRIEST S., *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of Ego*, Routledge, London/New York 2000.
- QUINE W.V.O., «Le Mythe de la signification», in *La Philosophie analytique. Actes des colloques de Royaumont*, Éditions de Minuit, Paris 1962, pp. 139 ss.
- RABANAQUE L.R., *Hyle, Genesis and Noema*, in «Husserl Studies», 19 (3), 2003, pp. 205-215.
- RAMETTA G., *The Transcendental and its Metamorphoses in Modern Thinking*, in «Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» (Special Issue: On the Transcendental), 2015, pp. 137-152.
- (a cura di) *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008.
- (a cura di) *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, CLEUP, Padova 2012.
- «Il trascendentale di Gilles Deleuze», in Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, cit., pp. 341–376.
- RANG B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Phaenomenologica 53, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- RENAUDIE P.-J., *Husserl et les catégories. Langage, pensée, perception*, Vrin, Paris 2015.
- *Le réel et les signes : Brentano et Husserl sur l'engagement ontologique de l'intentionnalité*, in «Quaestion», 12, 2012, pp. 243-262.
- REZEI B.M., *Brentano and Husserl on the History of Philosophy*, in «Brentano Studies», 8, 1998/99, pp. 81-94.
- RICHIR M., *Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl*, in «Annales de Phénoménologie», 2003, pp. 99-141.
- RICHIR M., *Phantasia, imagination et image chez Husserl*, in «Voir (barré)», 17, 1998, pp. 4-11.
- RINOFER-KREIDL S., *Zeitbewusstsein, innere Wahrnehmung und Reproduktion. Die phänomenologische Zeitlehre in der Auseinandersetzung Husserl-Brentano*, in «Brentano Studien», 6, 1995/96, pp. 193-228.
- «Husserl Analogical and Teleological Concept of Reason», in A. Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 287-326.

- RODEMEYER L. M., *How do we imagine the past? Reconsidering Retention and Recollection in Husserl's Phenomenology of Inner Time-Consciousness*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 40 (2), 2009, pp. 171-187.
- ROESNER M., *Das große Spiel der Epoché. Die transzendentalphänomenologische Einstellung zwischen natürlichen Weltverhalten und theoretischer Wissenschaft*, in «Husserl Studies», 24, 2008, pp. 31-52.
- *Zwischen transzendentaler Genese und faktischer Existenz. Konfigurationen des Lebensbegriff bei Natorp, Husserl und Heidegger*, in «Husserl Studies», 28, 2012, pp. 61-80.
- ROLLINGER R.D., «Brentano and Husserl», in D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, cit., pp. 255-276.
- «Austrian Theories of Judgement: Bolzano, Brentano, Meinong and Husserl», in A. Chudzinski-W. Huemer (eds.), *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, Ontos Verlag, Frankfurt 2004 pp. 257-284.
- *Brentano's Psychology and Logic and the Basis of Twardowski's Theory of Presentations*, in «The Baltic International Yearbook of cognition, Logic and Communication», IV, 2009, pp. 1-23.
- *Husserl and Brentano on Imagination*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 75 (2), 1993, pp. 195-210.
- *Husserl's Position in the School of Brentano*, *Phaenomenologica* 150, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999.
- ROMBACH H., *Das Phänomen Phänomen*, in «Phänomenologische Forschungen», 9, 1980, pp. 7-32.
- RÖMER I., *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger and Ricoeur*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 17-66.
- ROSADO HADDOCK G.E., «Husserl's Epistemology of Mathematics and the Foundation of Platonism in Mathematics», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege*, cit., pp. 221-240.
- ROSADO HADDOCK G.E., «Remarks on Sense and Reference in Frege and Husserl», in C. Ortiz Hill-G.E. Rosado Haddock, *Husserl or Frege?*, cit., pp. 23-40.
- ROSSI K., *L'estetica di Gilles Deleuze: bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.
- ROY J.-M., «La dissociation husserlienne du Sinn et de la Bedeutung. Partie I: Le fondement de la dissociation», in J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, cit., pp. 149-169.

- *Comment peut-on parler du sens? Russell critique de Husserl*, in «Les Études Philosophiques», 1, 1995, pp. 65-90.
- ROZZONI C., *Lo spazio estetico. Il “rovesciamento del cartesianismo” in Deleuze e Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 217-239.
- RUIN H., *Seeing Meaning: Frege and Derrida on Ideality and the Limits of Husserlian Intuitionism*, in «Husserl Studies», 27, 2011, pp. 63-81.
- RUSSELL B., *On Denoting*, in «Mind. New Series», XIV (56), 1905, pp. 479-493.
- SALLIS J., *Image and Phenomenon*, in «Research in Phenomenology», 5 (1), 1975, pp. 61-75.  
 - *The Identities of the Things Themselves*, in «Research in Phenomenology», 12 (1), 1982, pp. 113-126.
- SAKAKIBARA T., *The relationship between nature and spirit in Husserl’s phenomenology revisited*, in “Continental Philosophy Review”, 31, 1998, pp. 255-272.  
 - «Husserl on Time-Analysis and Phenomenological Method», in P. Blosser, E. Shimomissé, L. Embree, H. Kojima (ed.), *Japanese and Western Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1993 pp. 7-24.  
 - *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänemologie bei Husserl*, in «Husserl Studies», 14 (1), 1997, pp. 21-39.
- SARAIVA M.M., *L’Imagination selon Husserl*, Phaenomenologica 34, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970.
- SARTRE J.-P., *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L’essere e il nulla*, NET, Milano 2002.  
 - *La transcendance de l’Ego: esquisse d’une description phénoménologique* (1936), Vrin, Paris 1992; trad. it. di R. Ronchi, Christian Marinotti, Milano 2012.  
 - «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité», in Id., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 29-32.
- SAUER W., *Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano*, in «Grazer Philosophische Studien», 73, 2006, pp. 1-26.
- SCANLON J., *Is it or Isn’t it? Phenomenology as Descriptive Psychology in the Logical Investigations*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 32 (1), 2001, pp. 1-11.
- SCHMITZ K., *Transcendentalism or Transcendentals? A Critical Reflection on the Transcendental Turn*, in «The Review of Metaphysics», 58, 2005, pp. 537-560;
- SCHMID H.B., *Apodictic Evidence*, in «Husserl Studies», 17, 2001, pp. 217-237.
- SCHNELL A., *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Olms, Hildesheim 2004.



- *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Paris 2007.
- SCHUHMAN K., «Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript», in W.S. Hamrick, *Phenomenology in Practice and Theory. Essays for Herbert Spiegelberg*, Phaenomenologica 92, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985, pp. 3-17.
- *Der Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*, Phaenomenologica 56, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- *Der Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Phaenomenologica 56, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Husserls*, Phaenomenologica 42, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971.
- *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente, Band I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977.
- *Husserls Abhandlung "Intentionale Gegenstände". Edition der ursprünglichen Druckfassung*, in «Brentano Studien», 1990/1991, pp. 137-176.
- *Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: die Texte von 1893*, in «Brentano Studien», 3, 1990/1991, pp. 119-136.
- *Vorbemerkung des Herausgebers*, in HUA III/2, 477-478.
- SCHUHMAN K.- SMITH B., «Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's *Ideas I*», in K. Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005, pp. 35-59.
- *Neo-Kantianism and Phenomenology. The Case of Emil Lask and Johannes Daubert*, in «Kant Studien», 82 (3), 1991, pp. 303-318.
- SEBESTIK J., *Nicht-existierende Gegenstände und Strukturele Ontologie bei Twardowski*, in «Grazer Philosophische Studien», 35, 1989, pp. 175-188.
- SEEBOHM T.M., *Kategoriale Anschauung*, in «Phänomenologische Forschungen», XXIII, 1990, pp. 9-47.
- *Reflexion and Totality in the Philosophy of Husserl*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 4 (3), 1972, pp. 20-32.
- *Phenomenology of Logic and the Problem of Modalizing*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 19 (3), 1988, pp. 235-251.
- SEGGIARO N., *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

- SHIM M.K., *The Duality of Non-Conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 4, 2005, pp. 209-229.  
 - *Representationalism and Husserlian Phenomenology*, in «Husserl Studies», 27, 2011, pp. 197-215.
- SHUN P., *The Evolution and Implications of Husserl's Account of the Imagination*, in «Husserl Studies», 31, 2015, pp. 213-236.
- SIMONS P.M., *Brentano's Theory of Categories: A Critical Appraisal*, in «Brentano Studien», 1, 1988, pp. 47-62.
- SINI C., *Introduzione alla fenomenologia*, Shake, Milano 2012.
- SMID R.N., *An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 2 (3), 1985, pp. 267-290.
- SMITH B., «Logic and Formal Ontology», in J. N. Mohanty-W. McKenna (eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, University Press of America, Lanham 1989, pp. 29-68.  
 - *Frege and Husserl: the Ontology of Reference*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», 9 (2), 1978, pp. 111-120.
- SMITH D.W., *Pure Logic, Ontology and Phenomenology*, in «Revue Internationale de Philosophie», 57, 2003, pp. 133-156.  
 - *Logique and Existence: Deleuze on the "Conditions of the Real"*, in «Chiasmi International», 13, 2012, pp. 361-377.
- SMITH D.W.-MCINTYRE R., *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, D. Reidel, Dordrecht-Boston, 1982.  
 - *Intentionality via Intentions*, apparso originariamente in «The Journal of Philosophy», 68 (18), 1971, pp. 541-561. Ora in R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 5 voll., vol. IV, cit., pp. 169-187.  
 - *Husserl's Identification of Meaning and Noema*, in «The Monist», 59, 1976, pp. 115-132.
- SMITH Q., *On Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 37 (4), 1977, pp. 482-497.
- SOFFER G., «Language and the Formation of General Concepts: The Second Logical Investigation in a Genetic Light», in D.O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, cit., pp. 37-56.
- SOFFER W., *Husserl's Neo-Cartesianism*, in «Research in Phenomenology», 11, 1981, pp. 141-158.

- SOKOLOWSKI R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970.
- *Grammatik und Denken*, in «Phänomenologische Forschungen», 21, 1988, pp. 31-50.
  - *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Northwestern University Press, Evanston 1974.
  - *Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 24 (4), 1964, pp. 530-551.
- SOLDATI G., *What is Formal in Husserl's Logical Investigations?*, in «European Journal of Philosophy», 7 (3), 1999, pp. 330-338.
- SOWA R., *Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl's Descriptive Eidetics*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy,» VII, 2007, pp. 77-108.
- SPINICCI P., *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl e Quine*, CUEM, Milano 2007.
- *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di Esperienza e giudizio di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- STAITI A., *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit and Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- (ed.) *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin/New York 2015.
  - «The Melody Unheard: Husserl on the Natural Attitude and its Discontinuation», in Id. (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, cit., pp. 69-94.
  - *Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre*, in «Husserl Studies», 25, pp. 219-233.
- STEINBOCK A.J., *Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays*, in «Continental Philosophy Review», 31, 1998, pp. 127-134.
- STEPANIANS M., «“Es war mich nicht gegeben, Mitglied seiner Schule zu bleiben” – Husserls Kritik an Brentano», in S. Centrone (Hg.), *Versuche über Husserl*, cit., pp. 33-64.
- STERN L.W., *Psychische Präsenzzeit*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XIII, 1897, pp. 325–349.
- STERN P., *Das Problem der Gegebenheit, zugleich eine Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie*, Bruno Cassirer, Berlin 1903.
- STRÖKER E., *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1993.

- «Husserl's Principle of Evidence», in Hardy L. (ed.), *The Husserlian Foundations of Science*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington DC 1987, pp. 31-53.
- SÜSSBAUER A., *Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Karl Alber, Freiburg/München 1995.
- SZANTO T., *Bewusstsein, Intentionalität und mentale Repräsentation. Husserl und die analytische Philosophie des Geistes*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012.
- TANASESCU I., *Das Seiende als Wahres und das Sein der Kopula in der Dissertation Brentanos*, in «Brentano Studien», 10, 2002/2003, pp. 175-192.
- *Ist die Empfindung intentional? Der Brentanosche Hintergrund einer Kritik Husserls*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 75-97.
- *The School of Brentano and Husserlian Phenomenology-Introduction*, in «Studia Phaenomenologica», III (1-2), 2003, pp. 9-14.
- THOMASSON A.L., *In What Sense is Phenomenology Transcendental?*, in «The Southern Journal of Philosophy», XLV, 2007, pp. 85-92.
- TIESZEN R., «Husserl's Concept of Pure Logic», in V. Mayer (Hg.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, cit., pp. 9-26.
- «Husserl's Logic», in D. Gabbay-J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. III. *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, North Holland, Amsterdam 2004, pp. 207-321.
- TILLMAN M.D., *Husserl's Genetic Philosophy of Arithmetic. An Alternative Reading*, in «American Dialectic», 2 (2), 2012, pp. 141-190.
- TODESCHINI M., *La controversia idealismo-realismo (1907-1913). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 2, 2014, pp. 235-260.
- TOURINHO C.D., *A ampliação da auto-reflexão da consciência: Kant e sua influência sobre a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl*, in «Principios», 18 (30), 2011, pp. 199-210.
- TOURNIER M., *L'impersonnalisme*, in «Éspace», 1, juin 1946.
- TREPIEDI F., *Il problema dell'immagine del pensiero in Deleuze*, in «Filosofia.it», 2009, [http://www.filosofia.it/images/download/essais/deleuze\\_immagine.indd.pdf](http://www.filosofia.it/images/download/essais/deleuze_immagine.indd.pdf).
- TUGENDHAT E., *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (1970)*, De Gruyter, Berlin-New York 2010.

- «Phänomenologie und Sprachanalyse», in R. Bübner et al. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg zum 70. Geburtstag*, 2 voll., J.C.B. Mohr, Tübingen, vol. 2, pp. 3-23.
- TWARDOWSKI K., *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894.
- VAN DER EYNDE L., *Husserl et le rôle de l'imagination dans la complexification du système de l'intentionnalité et du champ phénoménal*, in «Recherches Husserliennes», 11, 1999, pp. 93-123.
- VARGA P.A., *The Missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl's on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 181-209.
- VERGANI M., «Introduzione» in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di Id., prefazione di Carlo Sini, il Saggiatore, Milano 2003.
- *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1998.
- VERLEY X., *Pensée, symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Dianoïa, Chennevières-sur-Marne 2004.
- VOLONTÉ P., *Husserls Auffassung der konstitutiven Leistung der Phantasie*, in «Recherches Husserliennes», 6, 1996, pp. 139-160.
- VOLPI F., *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Auffassung der Psychologie als Wissenschaft*, in «Brentano Studien», 2, 1989, pp. 13-30.
- VONGEHR TH. -R. GIULIANI, *Einleitung*, in HUA XXXVIII, XIII-LII.
- WAHL J., *Note sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LVII (1), 1952, pp. 17-45.
- WALLNER I.M., *In defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Re-Examined*, in «Husserl Studies», 4, 1987, pp. 3-43.
- WATSON L.W., *A Remark on Husserl's Theory of Multiplicities*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 11 (2), 1980, pp. 180-185.
- WELTON D. (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington 2003.
- *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, *Phaenomenologica* 88, Martinus Nijhoff, Den Haag 1983.
- *Frege and Husserl on sense*, in «The Journal of Philosophy», 84 (10), 1987, pp. 535-536.

- «The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy», in Id. (ed.), *The New Husserl*, cit., pp. 255-288.
  - «Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology», in *Edmund Husserl. Critical Assessments*, cit., pp. 238-264.
- WILLATT E.-LEE M. (ed.), *Thinking between Deleuze and Kant: A Strange Encounter*, Continuum, London/New York 2008.
- WILLARD D., *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Wipf and Stock Publishers, Athens (Ohio) 1984.
- *The Paradox of Logical Psychologism. Husserl's Way Out*, in «Philosophical Quarterly», 9 (1), 1972, pp. 94-100.
- WILLIFORD K., *Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness*, in «Phenomenology and Cognitive Sciences», 12, 2013, pp. 501-519.
- YOSHIMI J., *The Metaphysical Neutrality of Husserlian Phenomenology*, in «Husserl Studies», 31, 2015, pp. 1-15.
- ZAHAVID., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Bloomington 2016.
- «Intentionalität und Bewusstsein», in V. Maier (Hg.), *Husserls Logische Untersuchungen*, cit., pp. 139-157.
  - *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in «Husserl Studies», 18, 2002, pp. 51-64.
  - *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, in «Husserl Studies», 20 (2), 2004, pp. 99-118.
  - *Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness*, in «Husserl Studies», 27 (1), 2011, pp. 13-25.
  - *Constitution and Ontology: Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 9 (2), 1992, pp. 111-124.
- ZHOK A., *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», XI, 2011, pp. 96-127.
- *Possibility and Consciousness in Husserl's Thought*, in «Husserl Studies», 32, 2016, pp. 213-235.
- ZIEGLER R.H., *In den Bogenmaßen des Seins. Zum Transzendentalen bei Husserl und Deleuze*, in «Husserl Studies», 29, 2013, pp. 89-111.
- ZUH D., *Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption der Verhältnisses von Husserl und Frege*, in «Husserl Studies», 28, 2012, pp. 95-120.