

# Indice

Elenco delle abbreviazioni	7
Introduzione	13
1. Senso e significato ( <i>Bedeutung</i> )	41
1.1 <i>Rappresentazione, senso, oggetto</i>	41
1.1.1 <i>Il confronto con Frege</i>	43
1.1.2 <i>Bolzano: la rappresentazione-in-sé</i>	50
1.1.3 <i>Twardowski: gli “oggetti impossibili”</i>	53
1.2 <i>Il significato (Bedeutung) nella I. LU</i>	58
2. Senso e rappresentazione ( <i>Vorstellung</i> )	69
2.1 <i>Il senso come materia d’atto (o senso apprensionale)</i>	69
2.2 <i>Il confronto con Brentano</i>	77
2.3 <i>Critica del concetto di Vorstellung</i>	86
2.4 <i>L’intenzionalità e la scoperta del senso</i>	96
3. Senso e manifestazione ( <i>Erscheinung</i> )	103
3.1 <i>Critica della fenomenologia come «psicologia descrittiva»</i>	103
3.1.1 <i>Il «manoscritto E»</i>	106
3.1.2 <i>Il corso del 1904/05</i>	109
3.2 <i>L’inclusione del senso</i>	113
3.3 <i>Un nuovo concetto di immanenza</i>	118

3.4	<i>Selbstgegebenheit: il senso della manifestazione</i>	124
3.5	<i>Il manifestantesi-in-quanto-tale</i>	130
4.	Il senso come oggetto-in-quanto-tale	135
4.1	<i>La «difficile ricerca analitica» del 1907</i>	136
4.2	<i>Il «significato ontico-fenomenologico»: oggetto intenzionale e oggettualità categoriale</i>	147
4.3	<i>La fenomenologia come idealismo trascendentale e il concetto di Sinn nell'autunno 1908</i>	158
5.	Il parallelismo noetico-noematico e il noema in <i>Ideen I</i>	179
5.1	<i>Il noema e la riduzione fenomenologica</i>	179
5.2	<i>I parallelismi noetico-noematici</i>	186
5.2.1	<i>Modificazione intenzionale</i>	189
5.2.2	<i>Modalizzazione dossica</i>	191
5.3	<i>La struttura del noema</i>	197
5.4	<i>Le principali interpretazioni del concetto di noema</i>	204
5.4.1	<i>L'interpretazione logista</i>	205
5.4.2	<i>L'interpretazione percettivista</i>	212
5.4.3	<i>Conclusioni</i>	216
6.	Noema ed oggetto	219
6.1	<i>Il rapporto tra «predicati noematici» e «determinabile X»</i>	219
6.2	<i>Il noema e la fenomenologia della ragione</i>	228
6.3	<i>Problematizzazione. Posizionalità e neutralità</i>	234
6.4	<i>La genesi del concetto di noema nelle Studien zur Struktur des Bewusstseins</i>	242
6.5	<i>L'essere (-?) del senso</i>	255
	Conclusione	263
	Bibliografia	279
	Indice dei nomi	327
	Ringraziamenti	329

# Elenco delle abbreviazioni

## 1. Opere di Husserl

- HUA: volumi di *Husserliana*, seguiti dal numero romano corrispondente.
- HUA MAT: volumi di *Husserliana: Materialien*, seguiti dal numero arabo corrispondente.
- HUA DOK: volumi di *Husserliana: Dokumente*, seguiti dal numero arabo corrispondente.
- PA: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Pfeffer, Halle-Saale 1891.
- LU: *Logische Untersuchungen (Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)*, 2 Bd., Max Niemeyer, Halle 1900-1901.
- FTL: *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 10 (1929).
- EU: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Academia/Verlagsbuchhandlung, Prag 1939.

## 2. Traduzioni italiane

- FA: *La filosofia dell'aritmetica*, tr. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.
- RL I: *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 II: *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1968. Vol. 2: *Terza, quarta, quinta, sesta Ricerca*.
- FCT: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, ed. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981.
- IF: *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- CS: *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, introduzione e cura di V. Costa, tr. di M. Averchi e A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- TS: *La teoria del significato*, prefazione di F. Minazzi, introduzione e tr. it. di A. Caputo, Bompiani, Milano 2008.
- Id I: *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 II: *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. 2: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*.
- LFT: *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragione logica*, tr. it. di G.D. Neri, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1966.
- EG: *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, pubblicate e redatte da L. Landgrebe, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2007.

### 3. Manoscritti inediti

- NS: *Noema und Sinn*, B III 12 (I-IX) (1908-1927), consultato e citato nella trascrizione di S. Strasser conservata presso lo Husserl-Archiv di Leuven.
- SB: *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (1908-1914), consultato e citato sulla base dell'impaginato del volume *Husserliana* di prossima pubblicazione, messo a disposizione dal direttore dello Husserl-Archiv prof. Ulrich Melle, e dal curatore Dr. Th. Vongehr.

Le citazioni riportate nel testo e nelle note sono tratte dalle edizioni italiane, ove presenti. In alcuni casi, opportunamente segnalati, la traduzione è stata modificata. In assenza di un'edizione italiana la traduzione è stata invece a cura dell'autore. Il testo tedesco è riportato solo ove indispensabile, vale a dire: a) se strettamente richiesto dal procedere argomentativo; b) nel caso di testi inediti e dunque non disponibili al lettore.



*Le véritable vécu c'est absolument de l'abstrait*  
Gilles Deleuze



## Introduzione

*La fenomenologia è e non può che essere trascendentale.* Questa la posizione sostenuta alcuni anni fa da Jacques English in un pregevole saggio<sup>1</sup>. Una posizione ormai minoritaria, e che fu forse tale fin dall'inizio. English afferma anzi, con un paradosso, che la storia della fenomenologia coincida, per la maggior parte, con la storia della sua «detrascendentalizzazione»<sup>2</sup>. Dagli stessi testi husserliani, a dispetto delle esplicite dichiarazioni dell'autore, sono state ricavate nel corso degli anni indicazioni che supporterebbero letture non-trascententali del suo pensiero<sup>3</sup>. D'altra parte, Husserl cominciò ad intendere la propria fenomenologia come un «idealismo trascendentale» solo relativamente tardi, in alcuni manoscritti di ricerca del 1908<sup>4</sup>, quando già era sorta una

---

<sup>1</sup> J. ENGLISH, *Pourquoi la phénoménologie est et ne peut que être transcendentale?*, in Id., *Sur l'intentionnalité et ses modes*, PUF, Paris 2006, pp. 283-339.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 295-296.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. V. DE PALMA, *Eine peinliche Verwechslung*, «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» (Special Issue : On the Transcendental), 1 (2015), pp. 13-45.

<sup>4</sup> HUA XXXVI, pp. 3-37. Cfr. *infra*, 4.3.

scuola fenomenologica «realista»<sup>5</sup> che avrebbe reagito criticamente alla “svolta” trascendentale del fondatore, annunciata nel 1913 con la pubblicazione di *Ideen I*<sup>6</sup>. Ad oltre cento anni dalla comparsa di quell’opera capitale, la questione del trascendentale fenomenologico è tutt’altro che chiusa e non sembra superfluo tornare a domandare, con English, «perché la fenomenologia è e non può che essere trascendentale?»

È chiaro che un tale interrogativo ne implica molti altri. Citeremo solo i principali. In primo luogo, che cosa spinse Husserl, ad un certo momento del proprio percorso speculativo, a definire la fenomenologia come un «idealismo trascendentale»? In secondo luogo, in che cosa consiste il tratto peculiare del trascendentale fenomenologico, in che cosa cioè esso si distinguerebbe dalle filosofie trascendentali precedenti, prima fra tutte

---

<sup>5</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*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 2 (2014), pp. 235-260.

<sup>6</sup> La questione del trascendentale fenomenologico si intreccia con quella del rapporto tra “idealismo” e “realismo”. Il richiamo a questi termini richiederebbe tuttavia, per poter divenire significativo, una troppo vasta ricognizione storico-filosofica. Pertanto ci limiteremo ad una precisazione intorno al significato che tali termini possono ricevere all’interno di una prospettiva husserliana. Non soltanto Husserl li utilizza raramente, ma quando li impiega, lo fa nella piena consapevolezza degli inevitabili fraintendimenti ai quali si espone. Sembra allora necessario, per guadagnare la giusta prospettiva, collocarsi *al di qua* dell’opposizione idealismo-realismo e concentrarsi innanzitutto sul significato del termine «trascendentale». In altre parole, la fenomenologia di Husserl non è né un idealismo né un realismo nel senso rispettivamente consegnato dalla tradizione, ma, innanzitutto, una filosofia *trascendentale* (*fenomenologico-trascendentale*) chiamata a farsi carico di una radicale ridefinizione di questi concetti. 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».

quella kantiana?<sup>7</sup> L'obiettivo della presente opera è rispondere a questi due interrogativi, concentrandosi sull'evoluzione del pensiero di Husserl dal 1901 al 1913. Le due questioni sono d'altra parte strettamente intrecciate. Ricostruire dal punto di vista storico-filosofico l'interna necessità della "svolta" trascendentale significa infatti, al contempo, mettere in risalto l'originalità della problematizzazione husserliana intorno alle condizioni di possibilità dell'esperienza.

In rapporto a questi interrogativi, possiamo esporre la nostra tesi: la fenomenologia è una filosofia trascendentale innanzitutto in quanto *filosofia del senso*. La chiave per comprendere il significato dell'idealismo fenomenologico-trascendentale di Husserl risiede nel concetto di *senso* come elemento portante della *correlazione intenzionale*. A dispetto di ogni generalizzazione, il «passo di danza correlazionale»<sup>8</sup> husserliano si caratterizza in maniera radicalmente distinta da quello di Kant, in quanto il primo è intrinsecamente attraversato da un elemento di senso, ideale-“oggettivo”, volto ad evitare ogni rischio di riduzionismo

---

<sup>7</sup> A tali questioni se ne potrebbe aggiungere una terza, più generale, concernente la collocazione del pensiero di Husserl in rapporto a quella ridefinizione dello statuto del “trascendentale” nella filosofia contemporanea che procede dalla filosofia post-kantiana fino al pensiero post-strutturalista francese. Questa problematizzazione, che pure ha contribuito alla definizione dell'orizzonte complessivo della ricerca, esula tuttavia dalla presente esposizione, e ci limitiamo pertanto a rimandare a G. RAMETTA, *The Transcendental and its Metamorphoses in Modern Thinking*, «Methodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» (Special Issue: On the Transcendental), 1 (2015), pp. 137-152. Per una contestualizzazione si vedano anche 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.

<sup>8</sup> Riprendiamo questa espressione da 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. L'autore la impiega polemicamente, nell'ottica di una critica al «correlazionismo». Per una confutazione delle posizioni di Meillassoux in relazione al pensiero di Husserl cfr. C. DI MARTINO, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini, Milano 2013, pp. 108 ss.

psico-antropologico<sup>9</sup>. Il *discrimen* storico-teoretico della fenomenologia di Husserl sarebbe dunque rappresentato dall'apertura di uno "spazio" per fare luogo al senso – di un *drittes Reich*, per riprendere una suggestiva espressione fregeana<sup>10</sup>. A partire dal 1906/07, interpreta 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. Per fondare questa posizione ci concentreremo, attraversandone le molteplici e stratificate accezioni, sui due concetti fondamentali cui la nostra interpretazione si richiama: l'idea della fenomenologia come filosofia *transcendentale* e il concetto fenomenologico di *sensu*.

\*

---

<sup>9</sup> Per quanto concerne questo aspetto del confronto con la filosofia trascendentale kantiana cfr. 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 «desoggettivazione» 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 «ribaltamento del rovesciamento» operato da Husserl non verta affatto sul ritorno al realismo dogmatico, ma, al contrario, su una radicalizzazione del «principio dell'assenza di presupposizioni» definitorio 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 «strutture eidetiche e anonime dell'apparire» (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, pp. 53-55 *passim*)).

<sup>10</sup> Vedremo tuttavia quanto il concetto husserliano di senso si discosti da quello di Frege (cfr. *infra*, 1.2).

La domanda fondamentale che deve orientare il chiarimento del significato del pensiero husserliano è già stata introdotta: «*perché la fenomenologia è e non può che essere trascendentale?*». Prima però di addentrarci nella risposta, occorrerà premettere alcune precisazioni terminologiche. Husserl non soltanto utilizza l'aggettivo *transzendental*, ma utilizza anche le espressioni «il trascendentale» (*das Transzendente*) e «esperienza trascendentale» (*transzendente Erfahrung*), nonché «campo d'esperienza trascendentale» (*transzendentaler Erfahrungsfeld*)<sup>11</sup>. Ciò che risulta particolarmente significativo è qui la sostantivazione del trascendentale, la definizione del trascendentale 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<sup>12</sup>. Questa sostantivazione del trascendentale contiene tuttavia il rischio di una visione mitica ed ipostatizzata, il che è precisamente ciò che Husserl intese sempre scongiurare.

Come giustamente sottolinea Jean-François Lavigne, infatti, il trascendentale non è “retro-mondo” interiore, “retrobottega” della coscienza che conterrebbe delle leggi *a priori* preesistenti, pronte all'uso. Esso ha piuttosto, innanzitutto, il carattere di un «processo vivente»<sup>13</sup>. Questa espressione pone l'accento sul

<sup>11</sup> Cfr. HUA I, pp. 62-65 *passim*, 92; HUA VIII/2, pp. 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, p. 252), «*transzendente Empirie*» (HUA VIII/2, p. 360) e «*transzendentes Erleben*» (HUA VIII/2, p. 492).

<sup>12</sup> Riprendiamo qui un'osservazione di Alexander Schnell (A. SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble 2007, p. 41).

<sup>13</sup> J.-F. LAVIGNE, *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Vrin, Paris 2009, p. 9: «Il trascendentale è una *vita*, perché il suo essere proprio – la sua effettività – ha luogo sotto forma di una auto-produzione originaria, che implica i due tratti caratteristici di ogni vita: l'incessante rinnovamento e il rapporto a sé». Esulerebbe dai limiti del nostro lavoro introdurre qui il concetto di *transzendentales Leben* (Cfr. HUA VIII/2, pp. 76, 85-86 *passim*, 172, 189, 479, 488, 495-496 *passim*) che tanta importanza assume soprattutto nell'ultimo decennio della produzione

carattere di produttività del trascendentale husserliano, che si esplica in una descrizione del «funzionamento (*Leistung*) intenzionale» o, appunto, «trascendentale»<sup>14</sup>. Se dunque vi è certamente una sostantivazione, corrispondente ad una “emancipazione” (ancora tutta da chiarire) di questa dimensione, essa non coincide affatto con una ipostatizzazione, che finirebbe per trattare il trascendentale come una sorta di iperurario separato dall’esperienza. La sfera trascendentale rappresenta invece un *campo di effettuazioni* che danno luogo a *nessi* (*Zusammenhänge*), la cui legalità strutturale-eidetica 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 struttura (*Struktur*) e funzione (*Leistung*) nel contesto del vivere intenzionale<sup>15</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 una branca della «teoria della conoscenza fenomenologica», concernente il problema della costituzione della «cosa (*Ding*)», cioè dell’oggetto reale inserito nel nesso spazio-temporale obbiettivo. Questa accezione è presente nei testi husserliani almeno a partire dal 1902/03<sup>16</sup>. Nel corso *Allgemeine Erkenntnistheorie* Husserl dedica una sezione alla filosofia trascendentale definendola come «la teoria della trascendenza, la conoscenza di enti reali che oltrepassa la coscienza individuale», stabilendo dunque una filiazione etimologica tra *transzendent* e *transzendental*. Secondo questa accezione ristretta, la filosofia trascendentale rappresenta

---

husserliana (cfr. A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999, in part. pp. 42-74, 112-146).

<sup>14</sup> Per rimanere al contesto di *Erste Philosophie*: cfr. HUA VIII/2, pp. 501, 465.

<sup>15</sup> E. FINK, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 11, 3 (1957), pp. 321-337.

<sup>16</sup> HUA MAT. 3, pp. 1-221. Per una contestualizzazione cfr. E. SCHUHMANN, *Einleitung der Herausgeberin*, in HUA MAT. 3, pp. VII-XVII.

solo una parte ben delimitata della teoria della conoscenza, nella misura in cui «non ogni pensare e prender-di-mira conoscitivo si riferisce alla realtà trascendente»<sup>17</sup>. Questo primo significato sembra essere prevalente, se consideriamo in particolare la sempre crescente attenzione dedicata da Husserl al problema della costituzione della cosa, che culmina nel celebre corso del 1907 ribattezzato *Dingkolleg*<sup>18</sup>.

In queste lezioni possiamo leggere: «l'essere delle cose, l'essere di una natura, che pure è ciò che è [...] è pensabile ove non si desse assolutamente coscienza? Io affermo: no!»<sup>19</sup>. Formulazioni decise come questa scaturiscono innanzitutto dalle analisi che Husserl dedica alla costituzione dell'oggetto trascendente. Esse implicano una critica di quel pensiero che procede «come se l'oggettualità, l'essere di ogni specie, fosse qualcosa privo in sé di relazioni con la coscienza», sulla base della presupposizione ingenua: «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»<sup>20</sup>.

La polemica di Husserl è qui diretta in particolare contro Paul Stern, che in un testo del 1903 (letto da Husserl nell'aprile 1904) aveva duramente attaccato la possibilità stessa della descrizione fenomenologica, asserendo, ad esempio, che «la descrizione presuppone una elaborazione logica del materiale dato. Con ciò l'aura dell'assoluta oggettività va senz'altro perduta»<sup>21</sup>. La critica di Stern assimila la fenomenologia ad

<sup>17</sup> HUA MAT. 3, p. 79.

<sup>18</sup> HUA XVI, pp. 3-293.

<sup>19</sup> HUA XXXVI, p. 57. Su questa linea, restando al 1908, cfr. anche HUA XXXVI, pp. 12, 18, 64.

<sup>20</sup> CS, p. 47; HUA XVI, p. 39.

<sup>21</sup> P. STERN, *Das Problem der Gegebenheit, zugleich eine Kritik des Psychologismus in der heutigen Philosophie*, Bruno Cassirer, Berlin 1903. Cfr. K. SCHUH-MANN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (HUA DOK. 1, p. 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 nella revisione complessiva dello statuto del dato fenomenologico all'indomani delle LU, che sarà affrontata nella Parte II della presente trattazione.

un atteggiamento di carattere psicologico sperimentale, 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 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. Essa si trova infatti ad essere complice della prospettiva positivistico-naturalistica che crede di combattere. In altri termini, Husserl contesta l'assimilazione della fenomenologia ad un metodo descrittivo di carattere empirico-scientifico allargando lo spettro della controversia al modo di intendere la *relazione 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 positivistico-naturalistico, per il quale «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 «la cosa si costituisce nella coscienza, è una intenzionalità che si esibisce secondo legalità essenziale in nessi di coscienza di tipo determinato». Questa intenzionalità è «secondo il suo senso [...] inseparabile da tali nessi» e dunque «la cosa [...] è ciò che è soltanto sulla base di nessi intenzionali, le cui forme e modi restano ancora da indagare»<sup>22</sup>.

Queste asserzioni ci interessano qui sotto due aspetti. Da un lato esse evidenziano che il concetto fenomenologico di datità è inassimilabile a quello di un *datum* empirico-scientifico della psicologia<sup>23</sup>. La descrizione fenomenologica concerne una *relazione immanente* tra «puro guardare (*pures Schauen*)» e «datità (*Gegebenheit*)», implica una co-originarietà tra coscienza e oggettualità che oltrepassa non solo il punto di vista positivistico-

<sup>22</sup> HUA XVI, p. 40.

<sup>23</sup> Come vedremo in seguito, Husserl appropderà alla radicale distinzione della fenomenologia dalla «psicologia descrittiva» solamente all'indomani delle LU.

naturalistico, secondo il quale l'atto descrittivo si risolve ancora in una «operazione in senso naturale», ma anche la stessa posizione di Stern, ancorata ad una netta separazione tra l'osservatore ed il fenomeno. D'altra parte, ciò che è ancora più importante, la critica di Husserl permette di introdurre la seconda accezione del trascendentale fenomenologico, in quanto insiste sul *nesso*, anzi, sui *nessi* (*Zusammenhänge*) come oggetto proprio della ricerca fenomenologica. Il compito della fenomenologia non è infatti descrivere oggettualità isolate, tra loro irrelate, ma piuttosto indagare «le forme e tipi» di questi «nessi intenzionali», poiché soltanto all'interno di un sistema di nessi ordinati si esplica la funzione costitutiva che la coscienza effettua in rapporto a tali oggettualità. Nella sua seconda accezione il trascendentale 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 *nexus* che lega insieme le differenti forme della coscienza intenzionale<sup>24</sup>. Il concetto di *Sinn* esprime appunto la sensatezza, la “direzionatezza” essenziale che caratterizza il *nexus* intenzionale-trascendentale.

La questione della «costituzione della cosa» dipende infatti necessariamente dal problema del *rapporto tra le diverse modalità intenzionali* secondo le quali l'oggetto è di volta in volta appreso dalla coscienza (modalità percettiva, modalità rammemorativa-immaginativa, modalità significazionale ecc.). Dal punto di vista fenomenologico, infatti, l'oggetto è tale nella misura in cui è il prodotto di una specifica costituzione. Tale costituzione rimanda ad un complesso sistema di prestazioni intenzionali che esigono, per essenza, la partecipazione del percepire, del ricordare, dell'immaginare, del mero significare nel contesto di un processo sintetico. Sarà appunto questo il motore dello sviluppo in senso

---

<sup>24</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 (ENGLISH, *Pourquoi la phénoménologie est et ne peut que être transcendante?*, pp. 283-339).

trascendentale della fenomenologia di Husserl<sup>25</sup>. Pur restando fondati nella percezione, infatti, gli altri modi dell'aver-coscienza sono nondimeno irriducibili ad essa. Si tratterà allora di rendere conto: 1) del nesso tra queste modalità «canoniche» dell'intenzionalità e i diversi tipi di oggettualità (questione che declina, ricomprendendolo in sé, il problema del rapporto tra ontologia formale *a priori* ed ontologia materiale *a priori*)<sup>26</sup>; 2) del nesso “transmodale” tra queste modalità, ovvero della loro unità e della loro distinzione nel contesto della struttura generale della coscienza. Come vedremo, entrambi i problemi si trovano strettamente legati all'introduzione del concetto di *Sinn*.

È in questo orizzonte che comincia a delinearsi la portata del concetto fenomenologico di senso, come risposta all'interrogativo concernente il *nexus* intenzionale-trascendentale. Il filo conduttore per il chiarimento di 1) si troverà infatti nell'osservazione fondamentale per la quale *ciascuna modalità costituisce oggettualità di tipo diverso*<sup>27</sup>. Così, ad esempio, un oggetto per-

---

<sup>25</sup> Qual è il rapporto tra percezione, immaginazione, significazione? Non è difficile comprendere che tale questione si trova al centro della teoria della conoscenza. Essa attraversa tutta l'evoluzione della speculazione husserliana. Al riconoscimento di un carattere “improprio” (intenzionalità) al cuore del “proprio” (percezione) (1894) segue 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). Solo a questo punto per Husserl diverrà possibile porre la «questione della cosa» (1907). 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*, pp. 101-127, p. 106.

<sup>26</sup> Non è possibile qui dilungarci sul problematico rapporto tra ontologia materiale *a priori* ed ontologia formale *a priori*. Basti segnalare che tale rapporto è stato riconosciuto come la questione sorgiva che guida la speculazione di Husserl a partire dalla PA. Cfr. P.-J. RÉNAUDIE, *Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*, Vrin, Paris 2015, pp. 126 ss.; 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. Benoist et J.-F. Courtine, PUF, Paris 2003, pp. 39-62.

<sup>27</sup> Cfr. ENGLISH, *La différenciation de l'intentionnalité*, pp. 101-127.

cepito esibirà determinate caratteristiche fenomenologiche che lo distingueranno essenzialmente da un oggetto ricordato, ed entrambi, a loro volta, mostreranno caratteristiche essenzialmente differenti da un oggetto meramente inteso o simbolizzato tramite segni, e così via. Il filo conduttore della questione 2) consisterà invece nell'isolamento di un «comune (*Gemeinsame*)» ideale e “transmodale” che, per così dire, “attraversa” le differenti modalità intenzionali, permettendo così il passaggio dall'una all'altra e dunque la continuità del funzionamento intenzionale. Questo “elemento” comune è appunto denominato *Sinn*. Proseguendo nell'esempio, a dispetto della differenza nel modo di apprensione, un oggetto ricordato può infatti essere riconosciuto come lo *stesso* oggetto un tempo percepito, oppure un oggetto ora percepito può essere riconosciuto come lo *stesso* oggetto simbolizzato in un'immagine, o significato tramite un segno, e così via. Sarà appena il caso di far notare come questa possibilità *essenziale* di ricondurre allo *stesso* differenti modi dell'apprensione sia indispensabile alla costituzione della cosa, e, più in generale, di un mondo. Il senso come *oggetto intenzionale* è il *focus* ideale che orienta tale processo costitutivo, nella misura in cui permette di articolare tra loro i diversi livelli della vita intenzionale. Il problema centrale per il fenomenologo sarà allora quello di rendere conto dell'enigmatico “darsi” del senso all'interno dell'esperienza, delineando innanzitutto un metodo che permetta di descriverlo fenomenologicamente, cioè in pura immanenza.

L'atteggiamento riflessivo specificamente rivolto al *Sinn*, introdotto a partire dal 1906/07 nella sfera della descrizione fenomenologica, risponde a questa esigenza. Come vedremo nella Parte II, infatti, il decisivo rivolgimento metodologico rappresentato dalla *riduzione fenomenologico-trascendentale* può essere correttamente interpretato solamente in relazione alla necessità di integrare il *Sinn* all'interno dell'immanenza<sup>28</sup>. Si delinea così

---

<sup>28</sup> In particolare, la riduzione fenomenologica presuppone la delimitazione di un atteggiamento riflessivo specificamente riferito al *Sinn* che lo coglie come «ciò-che-sta-davanti-agli-occhi (*Vor-Augen-Stehendes*)» in un peculiare «vedere (*Sehen*)», che non si confonde con il «vedere naturale» (cfr. *infra*, cap. 4).

il concetto propriamente fenomenologico di «datità (*Selbstgegebenheit*)», caratterizzato dalla *compresenza di intenzionalità e manifestazione*. La datità stessa include in sé un elemento ideale, astratto e, nondimeno, intuitivo<sup>29</sup>. In corrispondenza con queste fondamentali riformulazioni Husserl comincia a delineare una comprensione *trascendentale* della fenomenologia. *La scoperta della «sfera del senso» inaugura allora la “metamorfosi” trascendentale della fenomenologia*.

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, è solamente perché l'intenzionalità è *già*, nel suo fungere spontaneo, *trascendentale*, che è anche possibile la fenomenologia trascendentale come esplicitazione descrittivo-sistematica di questo fungere<sup>30</sup>. O, ancora, è solamente perché la manifestazione porta già sempre in sé la traccia di questo funzionamento intenzionale che è anche possibile la descrizione fenomenologica. Viene in luce così il plesso tra il

---

<sup>29</sup> A tal proposito risulta altamente significativo un testo, risalente al 1909, contenuto nel manoscritto *Noema und Sinn*: «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; la Gemeintheit 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*». [«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 Gemeintheit als bloße Bedeutung ist eine Komponente der intuitive und speziell der perzeptiven Gegebenheit [...] 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*» (Ms. B III 12 VIII, 161a; p. 13; c.n.)]. Vedremo nel Capitolo 3 quanto decisiva sia questa inclusione del senso nella manifestazione per la comprensione della fenomenologia trascendentale.

<sup>30</sup> ENGLISH, *Pourquoi la phénoménologie*, pp. 291-293.

fenomenale e l'intenzionale sulla base del quale Husserl può parlare di «esperienza trascendentale»<sup>31</sup>.

Già da questa schematica articolazione emerge che il concetto di «trascendentale», al contrario di quanto asseriscono consolidate letture, non ha in Husserl un significato riferito esclusivamente alla costituzione dell'oggetto trascendente, tipico della filosofia moderna. Piuttosto, proprio per poter porre in maniera radicale la questione della costituzione, esso riprende una definizione di origine scolastica: *il trascendentale come nexus che oltrepassa e attraversa "trasversalmente" i generi e le specie*<sup>32</sup>. La specificità del trascendentale si esibisce in un complesso di nessi specifici che è compito della descrizione fenomenologica far emergere nella loro *legalità essenziale*. Ciò significa che la sfera trascendentale presenta un sistema di leggi proprie, radicalmente distinte da quelle rilevabili tanto nel nesso della realtà empirica quanto nel nesso logico-formale. In questi termini va inteso, ad esempio, l'impiego husserliano dell'aggettivo «originario» (*originär*), come nel caso della locuzione «datità originaria (*originäre Gegebenheit*)»<sup>33</sup>: essa fa riferimento al carattere "intrinseco" del *nexus* trascendentale di contro al carattere "isolato" dei termini della logica formale.

<sup>31</sup> Questa considerazione rimanda, sul piano più generale, alla progressiva *integrazione tra il punto di vista sistematico ed il punto di vista metodologico*, sulla quale si regge l'idea stessa della fenomenologia. La correlazione essenziale tra intenzionalità e manifestazione, la compresenza dell'astratto e del vissuto nel cuore stesso della fenomenicità, è infatti ciò che rende possibile lo stesso metodo riduttivo.

<sup>32</sup> Cfr. ENGLISH, *Pourquoi la phénoménologie*, p. 287: «l'essenza stessa del trascendentale è di oltrepassare tutte le differenze tra i generi e le specie, poco importa che esse siano oggettive o soggettive». Si vedano anche J.-F. LAVIGNE, *En-deça du transcendantal*, «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*, «Husserl Studies», 29 (2013), pp. 89-111.

<sup>33</sup> Le espressioni *originäre Gegebenheit* e *Selbstgegebenheit* sono equivalenti. Husserl impiega la prima a partire da *Ideen I* (1913), mentre la seconda compare già in *Die Idee der Phänomenologie* (1907).

Il nocciolo del trascendentale fenomenologico è il legame indissolubile tra l'intenzionalità e la manifestazione, la compresenza, all'interno della vita intenzionale, dell'astratto e del vissuto. Naturalmente, a questo livello tali formulazioni non possono che risultare enigmatiche, ma l'unico modo per chiarirle è insistere sul *Sinn*. *Il senso è infatti il concetto descrittivo che esprime il peculiare rapporto tra intenzionalità e manifestazione.*

\*

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 alla ricostruzione circostanziata di una "teoria del senso" in Edmund Husserl. Il termine *Sinn* appare quasi sempre in connessione con dei quasi-sinonimi che ne connotano la pertinenza, 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 *Sinn* 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 altri concetti affini, che variano a seconda della prospettiva d'indagine<sup>34</sup>. Il punto di partenza non potrà che essere rappresentato dal tema generale del *rapporto tra senso e teoria dell'intenzionalità*.

---

<sup>34</sup> Avremo così, ad es., nel contesto della teoria del giudizio l'affinità tra *Sinn* e *Satz*, nel contesto della teoria del significato l'affinità tra *Sinn* e *Bedeutung*, nel contesto della teoria dell'esperienza e delle modalità intuitive l'affinità tra *Sinn* ed *Erscheinung*, nel contesto della teoria della conoscenza la dualità tra *Sinn* e *Gegenstand*. Naturalmente, elencate in questo modo, tali coppie concettuali significano poco. Ma solamente in questo procedere «a zig-zag» sarà possibile rilevare la funzione di filo conduttore svolta dal *Sinn* in rapporto al sistema complessivo dei nessi fenomenologico-trascendentali.

La centralità del *Sinn* per la comprensione della fenomenologia di Husserl discende infatti immediatamente dalla caratterizzazione di essa come *filosofia dell'intenzionalità*. Uno sguardo complessivo permette di scandire tre livelli del concetto di intenzionalità. Al primo livello, l'intenzionalità è intesa come *caratteristica generale della coscienza e di ogni vissuto*: 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, infine, si riferisce alla coscienza come *nesso vivente totale*, come sistema complesso e stratificato di rimandi tra un'intenzione e l'altra che presiede alla costituzione di un mondo<sup>35</sup>.

Il primo livello, quello più generale, costituisce il punto di partenza dal quale Husserl prende sovente le mosse per introdurre le sue analisi: l'intenzionalità è la proprietà della coscienza di essere *-von-etwas*, di essere diretta su qualcosa, di essere in *relazione* ad un oggetto<sup>36</sup>. Tuttavia, come ammette Husserl stesso, con questa mera definizione non si perviene ancora ad una caratterizzazione decisiva. Il problema fondamentale è piuttosto quello di descrivere il *come* di questo aver-coscienza-di, il senso che la preposizione *von* assume all'interno di questa definizione. Non appena entriamo in questa problematizzazione, cadiamo in una serie di paradossi che mettono in questione la possibilità stessa di parlare di «relazione intenzionale».

Tra questi paradossi il principale riguarda l'indipendenza della relazione intenzionale dall'esistenza o meno dell'oggetto verso la quale essa tende. In termini semplificati: *vi è relazione*

<sup>35</sup> 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 signitiva).

<sup>36</sup> Cfr. ad es. ID I, p. 222; HUA III/1, p. 200.

*intenzionale anche laddove l'oggetto intenzionato non esiste*; ma allora la relazione intenzionale è intrinsecamente paradossale, perché, per definizione, una relazione presuppone l'esistenza dei termini relati<sup>37</sup>. Non elencheremo qui i numerosi tentativi di soluzione che sono stati offerti per 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>38</sup>. Per quanto acuti, questi tentativi sembrano eludere un aspetto decisivo: essi trascurano il divario che separa qualsiasi definizione formale da un'autentica chiarificazione (*Aufklärung*) fenomenologica. Come è chiaro fin dalla PA, l'obiettivo della fenomenologia non è mai stato quello di fornire definizioni formali, ma di mostrare il *sense* delle definizioni a partire dalle cose stesse<sup>39</sup>. La "cosa stessa" è, in questo caso, il nesso vissuto, 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 es., della prospettiva

---

<sup>37</sup> John Drummond riassume lo «scandalo» dell'intenzionalità in un recente intervento che celebra il centenario della pubblicazione di *Ideen I*: «Così procede il ragionamento: se l'intenzionalità è una relazione di direzionatezza ad un oggetto, allora l'intenzionalità deve essere una relazione come nessun'altra. Nelle relazioni ordinarie, reali, i *relata* devono esistere affinché la relazione sussista, mentre a quanto sembra una relazione intenzionale – la direzionatezza di un'esperienza ad un oggetto – sussiste anche quando uno dei *relata* non esiste» (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>38</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>39</sup> «[...] 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, p. 271; HUA XIX/1, p. 9).

di Alexius Meinong<sup>40</sup>. Una teoria oggettuale dell'intenzionalità vede in essa un tipo di relazione ordinaria diretta su oggetti extra-ordinari e sfocia pertanto in una caratterizzazione extra-ontologica degli oggetti intenzionali<sup>41</sup>. Al contrario, la teoria contenutistica dell'intenzionalità, quale quella dispiegata da Husserl già a partire dalle LU, considera come tratto discriminante della relazione intenzionale il suo *portare*, nel dirigersi all'oggetto, su un elemento di mediazione definito appunto «contenuto (*Inhalt*)». La teoria contenutistica dell'intenzionalità è «strutturale», nella misura in cui il contenuto in questione è riguardato come una componente dell'atto stesso e, più precisamente, come la *materia dell'atto*, ciò che conferisce ad esso il riferimento all'oggetto. La distinzione atto/contenuto/oggetto esprime dunque la struttura fondamentale dell'intenzionalità fenomenologica, che nulla ha 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>42</sup>.

E tuttavia, nel momento stesso in cui riconosciamo il carattere contenutistico dell'intenzionalità husserliana, sorge immediatamente la questione di rendere conto appunto dello

---

<sup>40</sup> Riprendiamo questa fondamentale distinzione da R. LANFREDINI, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994, in part. pp. 22-40. Torneremo più approfonditamente nel Capitolo 4 e nella Conclusione sul confronto Husserl-Meinong.

<sup>41</sup> Cfr. S. RICHARD, *De la forme à l'être. Sur la genèse philosophique du projet husserlien d'ontologie formelle*, Éditions d'Ithaque, Montreuil-sous-Bois 2014, pp. 119-189.

<sup>42</sup> Cfr. RL II, p. 198; HUA XIX/1, p. 427. «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. 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*, p. 170).

statuto dell'«contenuto (*Inhalt*)». Si potrebbe anzi dire che questa domanda costituisca il principale cruccio della fenomenologia di Husserl almeno fino al 1913. *Il contenuto è il senso*. Già questa definizione allontana il termine *Inhalt* dalla sua originaria ascendenza intenzionalista (Brentano, Twardowski) e lo avvicina alle dottrine non-intenzionaliste di Bolzano e Frege<sup>43</sup>. Come mostreremo nel Capitolo 1, non soltanto Husserl compie una fusione tra questi due paradigmi contrapposti, ma in seguito sfrutterà anche l'equivocità che ne risulta per forgiare un nuovo concetto, trascendentale, di *Sinn*.

Comprendere questo complesso gesto teoretico implicherà far luce sulle ambivalenze terminologiche messe in campo da Husserl e sul significato speculativo che tali ambivalenze assumono. Accanto alla sinonimia tra *contenuto* e *senso*, avremo allora la problematica distinzione tra *senso* e *significato* (la quale peraltro, come vedremo, non ricalca quella fregeana). In una fase successiva della speculazione di Husserl (a partire dal 1906/07) emergerà anche la questione del rapporto tra *senso* e *manifestazione* ed infine, strettamente legata alla formulazione della dottrina del noema (1911-1913), la questione del rapporto tra *senso* ed *oggetto*. L'evoluzione intrecciata di questi concetti sarà analizzata esaustivamente nel seguito della trattazione, mentre in fase introduttiva sarà necessario, allo scopo di orientare il lettore, presentare un'ulteriore distinzione preliminare.

Sembrirebbe infatti ovvio, e così è stato fatto sovente, calibrare l'esposizione a partire dall'opposizione tra *senso* (*Sinn*) e *significato* (*Bedeutung*). Tuttavia tale strategia, oltre a suggerire un fuorviante parallelismo con la distinzione fregeana, semplicemente non rende conto della complessità del problema. L'opposizione tra *senso* e *significato* rimanda infatti *solo ad una* delle questioni in gioco, quella concernente la distinzione tra il *senso nel contesto dell'espressione* (dunque con riferimento alla sfera dell'enunciato e del giudizio) e il *senso nel contesto della*

---

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, 1.2-1.3.

*struttura dell'atto intenzionale in generale*<sup>44</sup>. Ma questa distinzione è, come vedremo, relativamente tarda, e presuppone lo sviluppo in senso trascendentale della fenomenologia, dal momento che si trova compiutamente espressa solo in *Ideen I*<sup>45</sup>. Occorrerà allora rivolgersi ad una prospettiva più generale.

Come abbiamo visto, all'interno delle LU Husserl opera la distinzione tra materia d'atto e qualità d'atto<sup>46</sup>. In ciascun vissuto è possibile distinguere descrittivamente l'elemento responsabile del riferimento oggettuale dall'aspetto che qualifica il tipo di atto in questione. La distinzione tra *Bedeutung* e *Sinn* si caratterizza allora, in questa prima accezione, come distinzione, rispettivamente, tra il *sensu nella sua unità con i caratteri d'atto* ed il *sensu come pura struttura del riferimento oggettuale*, preso cioè nella sua indifferenza ad ogni caratterizzazione. Ma Husserl, nella stessa opera, non sempre rispetta tale distinzione e anzi asserisce talvolta che *Sinn* equivale a *Bedeutung*<sup>47</sup>. Il termine *Sinn* è quindi utilizzato tanto come sinonimo di materia d'atto quanto per riferirsi all'*unità di materia e qualità d'atto*. Questa equivocità (sulla quale più tardi Husserl stesso punterà esplicitamente l'attenzione)<sup>48</sup>, lungi dall'essere casuale, rivela al contrario una dimensione strutturale dell'intenzionalità fenomenologica<sup>49</sup>: *intenzionale è l'atto*

---

<sup>44</sup> Si noti come molti interpreti si siano concentrati in maniera pressoché esclusiva su quest'ultima opposizione (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*, J.-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1996, pp. 149-169), tralasciando generalmente l'ambivalenza propria del termine *Sinn* che è invece quella su cui Husserl punterà retrospettivamente l'attenzione in FTL.

<sup>45</sup> ID I, p. 307; HUA III/1, p. 286.

<sup>46</sup> Cfr. *infra*, cap. 2.

<sup>47</sup> RL I, p. 318; HUA XIX/1, p. 58.

<sup>48</sup> LFT, pp. 268-269; FTL, p. 193.

<sup>49</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 indivisibile è il *contenuto intenzionale* di un atto. Questo, inteso come *tipo* o *specie* di *Erlebnis* [*Erlebnisspezies*], ci indica una seconda, e ben più rilevante,

tutto intero, ma ciò che conferisce intenzionalità è propriamente la materia dell'atto, nella misura in cui da essa soltanto dipende la possibilità del riferimento all'oggetto<sup>50</sup>.

Per non perdere la fecondità di questa ambivalenza abbiamo deciso di distinguere tra *Sinn*<sub>1</sub> (=Bedeutung in LU, «noema intero» in *Ideen I*) e *Sinn*<sub>2</sub> (=materia d'atto o *Auffassungssinn* in LU, «senso noematico» in *Ideen I*). Il *Sinn*<sub>2</sub> si rapporta al *Sinn*<sub>1</sub> come la parte si rapporta all'intero, eppure essi ricevono sovente lo stesso nome. Come vedremo, ciò dipende dal ruolo decisivo che il *Sinn*<sub>2</sub> riveste nella determinazione della relazione intenzionale. Ciò che preme osservare in questa sede è come la distinzione possa assumere due diverse accezioni e rimandi perciò a due linee problematiche: da una parte, il rapporto tra *posizionalità* e *neutralità*, dall'altra, il rapporto tra *significato* ed *esperienza*. Isolando queste due linee d'indagine abbiamo anche individuato i due assi principali che segneranno, negli anni successivi al 1901, la rotta della descrizione fenomenologica della struttura della coscienza. Si tratta di due dimensioni della «modificazione»: la *modificazione posizionale* e la *modificazione intenzionale*. Solo alla luce della costante attenzione all'intreccio tra questi due ordini problematici sarà possibile comprendere l'evoluzione della fenomenologia trascendentale e soprattutto l'introduzione della dottrina del noema in *Ideen I*.

---

accezione dell'espressione "essenza intenzionale": quella che si identifica con il *sensu* [*Sinn*] o con il *significato* [*Bedeutung*] ideale, irreal 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 sensu 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 sensu 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» (LANFREDINI, *La teoria dell'intenzionalità*, pp. 48-49 *passim*).

<sup>50</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.

La coscienza, infatti, è una struttura differenziale, il funzionamento intenzionale è un sistema di modificazioni, la cui descrizione richiede specifici metodi di variazione contrastiva (*Vergleichung*). Ciò che tale descrizione incontra si articola su due assi principali: quello delle *modalità di credenza* o *posizioni d'essere* riferite all'oggetto e quello delle *modalità di apprensione intenzionale* dello stesso da parte della coscienza. La coscienza può cogliere l'oggetto come essente, probabile, dubbio, non-essente ecc. Al contempo, essa lo può apprendere come percepito, ricordato, immaginato, simbolizzato e così via. Dunque si presenta alla descrizione fenomenologica un sistema stratificato di differenze che seguono due distinti ordini di articolazione. Il *Sinn* è l'elemento mobile che attraversa queste differenze, il filo conduttore che si mantiene "stesso"<sup>51</sup> nel variare delle modificazioni e che rappresenta pertanto la condizione di possibilità, al contempo, della costituzione dell'oggetto e della descrizione di questo processo costitutivo.

Proprio per questa ragione il senso è il concetto che esprime il *lógos* fenomenologico<sup>52</sup>, il carattere trascendentale del *nexus*, l'intrinseca "legatezza" che deve caratterizzare il funzionamento intenzionale nel suo complesso. Da ciò deriva anche l'ambiguità della sua definizione. La distinzione che abbiamo introdotto sopra tra *Sinn*<sub>1</sub> e *Sinn*<sub>2</sub> tenta di fare chiarezza proprio intorno a questa ambiguità. Mentre infatti attraversa e riflette le diverse modalità posizionali ed intenzionali che ad esso si riferiscono, il senso mantiene una "stessità" che lo rende irriducibile ai caratteri noetici, conserva un'indifferenza essenziale rispetto a tutte le posizioni e a tutte le modalità. Distinguere tra *Sinn*<sub>1</sub> e *Sinn*<sub>2</sub> serve allora a ricordare che, per quanto caratterizzato, per quanto

<sup>51</sup> Come vedremo nel seguito della trattazione, nulla sarebbe più pernicioso che confondere questa "stessità" del senso con l'identità che spetta all'oggetto costituito.

<sup>52</sup> Possiamo leggere nel manoscritto *Noema und Sinn* (1918-1921) questa definizione: «il senso è la sfera del logos in senso specifico, esso è il solo direttamente proferibile, esprimibile». [«der Sinn ist die Sphäre des Logos im spezifischen Sinn, er ist das allein direkt Aussprechbare, Ausdrückbare» (B III 12 III, 60b; p. 17)].

dotato di una “corolla” di caratteri che concernono il modo della posizione e dell'apprensione ( $Sinn_1$ ), il senso conserva nondimeno un nucleo indifferente a tutte le posizioni e le apprensioni ( $Sinn_2$ ), a cui esse viceversa si riferiscono e dal quale traggono, in ultima istanza, la loro legittimità. La dottrina del noema in *Ideen I*, con la doppia distinzione tra *caratteri tetici* e *nucleo noematico* (1) e, all'interno del nucleo stesso, tra *predicati noematici* e *determinabile X* (2) si giustifica precisamente in rapporto a questa fondamentale articolazione. Ma cogliere il significato di questa descrizione strutturale implicherà la sua osservazione dal punto di vista del «processo sintetico della coscienza», e dunque l'attenzione al nesso vivente tra le componenti della struttura del noema. Da questa prospettiva, la struttura noematica riassume una specifica legalità essenziale, che si esprime in *due leggi del senso*<sup>53</sup>.

La prima legge si trova condensata nella struttura del  $Sinn_1$ , del senso in quanto dotato dei «caratteri tetici» (cioè dei caratteri posizionali e d'apprensione che, come abbiamo visto, contraddistinguono l'intenzione diretta all'oggetto). Essa dice che vi è, a livello dell'intenzionalità fungente-spontanea, una *continuità intrinseca tra il modo dell'intendere ed il modo dell'essere-dato*. In altri termini, i caratteri tetici del  $Sinn_1$  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<sup>54</sup>. Cogliamo così anche una *essenziale parentela tra senso e 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

<sup>53</sup> Tali leggi emergono solamente in filigrana, alla fine del lavoro di ricostruzione complessiva dell'evoluzione del concetto di *Sinn* in Husserl, ma vogliamo nondimeno introdurre in via preliminare, allo scopo di orientare il lettore.

<sup>54</sup> Come si noterà, precisamente in questa legge si radica anche la circolarità tra intenzionalità spontanea e intenzionalità riflessiva che abbiamo citato sopra come condizione di possibilità della descrizione fenomenologica.

via<sup>55</sup>. 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, chiarendo 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 della posizione d’essere effettuata dalla coscienza in rapporto all’oggetto*<sup>56</sup>. Al di fuori del riferimento a questa prima legge del senso è impossibile comprendere la necessità interna della fenomenologia di Husserl ed in particolare il suo sviluppo in direzione «fenomenologico-trascendentale». Nella misura in cui tuttavia, come abbiamo detto, il riferimento oggettuale, il rapporto all’oggetto, dipende, per la sua possibilità, dal *Sinn*<sub>2</sub>, sarà necessario integrare questa prima legge con una seconda.

La seconda legge del senso esprime il *rapporto tra il riferimento oggettuale e il modo del riferimento*, ovvero, in termini fenomenologici, tra il *darsi dell’oggetto ed il modo di questo darsi*. Il *Sinn*<sub>2</sub> si configura come «elemento comune» indifferente alle diverse prese intuitive, ed in primo luogo alla distinzione tra «presentazione» e «presentificazione»<sup>57</sup>. Ad esempio, se è vero, come abbiamo detto, che possiamo riconoscere l’oggetto ora ricordato (presentificato rammemorativamente) come “lo stesso” un tempo percepito (presentato percettivamente), questa possibilità non si fonda sui contenuti primari (sulle “sensazioni” di cui l’atto si compone effettivamente) né sulla presa apprensio-

<sup>55</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>56</sup> Cfr. *infra*, 6.1-6.2.

<sup>57</sup> Tale distinzione tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* si trova al centro del corso intitolato *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, che conteneva, come è noto, una prima parte dedicata alla percezione (HUA XXXVIII, pp. 1-67), una seconda dedicata all’attenzione (HUA XXXVIII, pp. 68-120), una terza parte dedicata ad immaginazione, coscienza d’immagine e rimemorazione (HUA XXIII, pp. 1-107) e una quarta parte dedicata alla temporalità (HUA X, pp. 1-98). Cfr. *infra*, 3.1.2.

nale (che è di volta in volta appunto rammemorativa, percettiva, signitativa ecc.), ma su un “elemento” comune, ideale e immanente, che rende possibile la sintesi d’identificazione tra l’oggetto-in-quanto-ricordato e l’oggetto-in-quanto-percepito. Il *Sinn*<sub>2</sub> sarà allora definito, nel contesto della coscienza intuitiva, come il *focus* responsabile della “stessità” del nucleo intuitivo di contro alle diversificate modalità dell’apprensione, nella misura in cui uno stesso senso d’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-semantica del concetto di *Sinn* in direzione della sua caratterizzazione in termini di «manifestazione (*Erscheinung*)». Come vedremo nel Capitolo 3, appunto in relazione a queste analisi emergerà infatti un concetto di senso fuso con una specifica componente intuitiva e nondimeno irriducibile ad una modalità d’apprensione determinata: esso viene definito anche, all’interno dei manoscritti inediti, come «essenza intuitiva (*intuitives Wesen*)»<sup>58</sup>.

Il concetto di «essenza intuitiva» implica la compresenza di datità e significato. A questa compresenza rimanda la già citata asserzione per la quale «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>59</sup>. In termini semplificati, *il senso si configura come giuntura nel rapporto tra esperienza e linguaggio*, dimensione vissuta e dimensione simbolica del vivere intenzionale. L’ambivalenza del concetto di «senso» è fondativa per questa peculiare compresenza, tratto decisivo della comprensione fenomenologica del trascendentale. 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

<sup>58</sup> Ms. B III 12 IX, 182a; p. 12.

<sup>59</sup> Ms. B III 12 VIII, 161a; p. 13.

di portare ad una corrispondente sintesi di coincidenza l'atto riempito e l'atto vuoto, l'intenzione intuitiva e l'intenzione come mera presa-di-mira significazionale. La presa-di-mira (*Meinung*) identificante che pone l'oggetto nella sua identità (e presiede alla sua formalizzazione) non si dà che nel decorso differenziale dei modi di manifestazione ed è, dal punto di vista costitutivo, inseparabile dalla molteplicità di questi modi. Dal punto di vista del senso, cioè, il "come" e il "che cosa" sono inscindibili e stanno in un rapporto di reciproca determinazione. Perveniamo così alla seconda legge del senso: essa esprime la *inscindibilità del riferimento oggettuale e del modo determinato del riferimento oggettuale*<sup>60</sup>.

\*

La fenomenologia di Husserl merita dunque il titolo di «trascendentale» non soltanto perché risale al di qua della dimensione costituita alla ricerca dei processi costitutivi. Essa è «trascendentale» anche e soprattutto perché, una volta operata la riduzione, dirige costantemente la sua indagine al di là dei contenuti effettivi (*reell*), della mera immanenza coscienziale, in direzione dell'eccedenza propria del vissuto, di un'immanenza *intenzionale*, per descrivere un *tipo di nesso irriducibile tanto all'ordine empirico quanto all'ordine logico-formale*. Le «leggi del senso» qui anticipate esprimono la legalità propria di questo *nexus transscendentalis*. Il senso è appunto il "cursore" di questo nesso, l'elemento ideale che si mostra nell'esperienza fenomenologicamente ridotta, l'«essenza intuitiva» e «anomala» che, in ragione della sua peculiare "motilità", funge da condizione tra-

<sup>60</sup> Questa legge è già presente, *in nuce*, all'interno delle LU, come vedremo nel Capitolo 2. Tuttavia, essa riceve il suo pieno significato solamente all'indomani dell'isolamento del concetto di *Erscheinung* come «essenza intuitiva» e della rivisitazione radicale del concetto fenomenologico di immanenza (1907), poiché a partire da quel momento il "come" si sostanzia nei termini di una componente propriamente *ideale-intuitiva* «fusa» con il senso, laddove nel 1901 il "come" del riferimento sembrava attestarsi sul mero aspetto modale della funzione di significato.

scendentale della costituzione tanto degli oggetti empirici quanto delle oggettualità logiche. Come vedremo, esso può svolgere tale funzione precisamente nella misura in cui non condivide lo statuto ontico-ontologico e il regime di individuazione spettante alle oggettualità costituite<sup>61</sup>.

L'obiettivo del presente lavoro è far emergere l'interna necessità dell'evoluzione della fenomenologia in direzione di una comprensione trascendentale dell'esperienza. Ma è fin dall'inizio evidente che tale compito implica una ridefinizione del trascendentale stesso, la delimitazione di un *significato propriamente fenomenologico del trascendentale*. Esso si sostanzia nell'esibizione della funzione decisiva che il concetto di senso svolge all'interno delle analisi husserliane. Si tratterà allora di determinare il problematico statuto del concetto di senso, i suoi legami, da un lato, con il fenomeno dell'espressione, dall'altro, con la sfera della manifestazione fenomenologicamente intesa. In questa ambivalenza irriducibile si radica altresì il ruolo costitutivo che spetta al senso rispetto alle oggettualità, nel contesto della teoria della costituzione. Comprendere tale teoria nella sua specificità, in ciò che la distingue essenzialmente da ogni realismo ingenuo e da ogni idealismo soggettivistico, implica una radicale interrogazione della differenza tra lo statuto del senso e lo statuto dell'oggetto e, più in generale, intorno al plesso logica-ontologia-filosofia trascendentale. Ciò che si intende mostrare è come il *drittes Reich* del senso sia la sfera propriamente trascendentale che traluce da una descrizione fenomenologica del farsi dell'esperienza. Tale sfera non deve essere confusa né con il piano dell'ontologia né con il piano della logica, poiché, dal punto di vista speculativo, essa piuttosto li precede e ne rende possibile la reciproca articolazione.

---

<sup>61</sup> Cfr. *infra*, 6.4; Conclusione.