

Giovanni Zanotti

Differenza tra il sistema filosofico di Husserl e quello di Cornelius

Il primo confronto di Adorno con la fenomenologia

Abstract

This article provides a close reading of Theodor Adorno's 1924 dissertation on Husserl, shaped by the ideas of his academic mentor Hans Cornelius. It opens with a brief overview of Cornelius's transcendental-empiricist theory of knowledge (immediacy, memory, and the object as a law-like nexus of phenomena) and his objections to Husserl. It then reconstructs the dissertation's two movements: first, the critique of the thing's transcendence through an account of subjective constitution; second, the analysis of noema and epoché, where the alleged immunity of sense is challenged by its dependence on experiential change. By analyzing Adorno's rejection of the immediacy of thing-perception and his reinterpretation of objects as immanent relations among experiences, the article highlights an early formulation of themes that will culminate in his later engagement with Husserl and in negative dialectics as a whole: the critique of ontology, the role of mediation, and the historicity of meaning.

Keywords

Theodor Adorno, Hans Cornelius, Critique of phenomenology

Received: 30/01/2025

Approved: 30/07/2025

Editing by: Mario Farina

© 2026 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.
giovanni.zanotti@uc.pt (CEIS20/Universidade de Coimbra)

Introduzione

L'importanza del confronto critico con la fenomenologia husserliana per la dialettica negativa di Adorno è stata oggetto di crescente interesse negli ultimi vent'anni (O'Connor 2004: 129-48; Wolff 2006; Miller 2009; Tengelyi 2012; Ferencz-Flatz 2019). In lavori precedenti (Zanotti 2015; 2019) ho analizzato in dettaglio la struttura argomentativa del principale contributo di Adorno su Husserl, *Metacritica della teoria della conoscenza* (Adorno 1956), che costituisce la versione finale di un manoscritto lungamente elaborato a partire dagli anni Trenta e la cui *Introduzione*, non per caso, è il più importante scritto programmatico della filosofia dell'Adorno maturo. E tuttavia, il rapporto di questo autore con la fenomenologia è ancora più antico. In questa sede mi propongo di proseguire sulla stessa linea d'indagine risalendo alle origini della critica di Adorno a Husserl, cioè alla tesi di laurea da lui redatta nel 1924 a Francoforte sotto la direzione di Hans Cornelius, intitolata *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* e pubblicata postuma nel primo volume delle *Gesammelte Schriften* (Adorno 1924). Il lavoro fu pienamente approvato dal maestro, diversamente da quanto sarebbe accaduto tre anni dopo con la prima tesi di abilitazione di Adorno, *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* ("Il concetto di inconscio nella dottrina trascendentale dell'anima": Adorno 1927), il cui inatteso rifiuto da parte di Cornelius portò a una rottura definitiva tra i due.

L'ipotesi alla base dei prossimi paragrafi è che, ciononostante, certi tratti del pensiero di Cornelius, interamente accolti da Adorno nel 1924 (e nel 1927), conserveranno un influsso sotterraneo, finora pressoché ignorato, non solo sulle critiche successive di Adorno a Husserl, ma sulla dialettica negativa nel suo complesso, determinandone un'importante differenza specifica rispetto a pensatori affini quali Horkheimer, Benjamin, Bloch o Marcuse, ancora "ontologici" nel senso pregnante che emergerà in seguito. Questi tratti, la cui sintesi definisce *sia* l'originalità filosofica di Cornelius nel contesto fenomenologico *sia* quella di Adorno nel contesto della teoria critica, sono l'insistenza kantiana sulla mediazione soggettiva della conoscenza e la tesi del carattere empirico e temporale delle strutture ideali.

Discutere a fondo tale ipotesi, tuttavia, eccederebbe i limiti del presente lavoro. Qui, dunque, essa rimarrà quasi solo presupposta e sarà appena evocata in conclusione. I prossimi paragrafi si limiteranno essenzialmente, dapprima, a una breve esposizione degli aspetti menzionati della

filosofia di Cornelius (1) e della sua polemica con Husserl (2), indispensabili per comprendere l'argomentazione adorniana del 1924, e, in seguito, all'analisi di quest'ultima (3-4)¹.

1. *Cornelius: cose ideali*

Pensatore originale ed eclettico, benché scarsamente considerato già ai suoi tempi, primo docente ordinario di Filosofia della neonata Università di Francoforte dal 1914 al 1928 e, in questa veste, mentore prima di Horheimer e poi di Adorno, Hans Cornelius (1863-1947) è stato di volta in volta identificato con l'uno o l'altro dei molteplici indirizzi che convergono nel suo pensiero: neokantiano o positivista di scuola humeana, psicologo precursore della teoria della *Gestalt* o epistemologo empiriocriticista sulla scia di Mach e Avenarius, fenomenologo di rango minore o fautore di uno psicologismo irriducibilmente avverso al progetto husserliano².

In prima approssimazione, tuttavia, la sua "sistemica trascendentale" si può certamente caratterizzare come una combinazione di idealismo neokantiano ed empirismo, o come una forma peculiare di *positivismo antinaturalista*, fondata sulla nozione di "connessione del dato nell'unità della coscienza personale". La filosofia è, per Cornelius, chiarificazione di concetti mediante il ricorso all'esperienza. Il suo impulso specifico, che la distingue dalle altre scienze, è l'"aspirazione alla chiarezza *ultima*", ed essa impiega a questo scopo l'analisi dei "vissuti" (*Erlebnisse*) presenti alla coscienza come tali, appartenenti cioè alla sfera immanente del "dato immediato", a monte di qualsiasi costituzione cosale e, in particolare, della distinzione tra mondo fisico e mondo psichico. "Immediato" significa qui non mediato da concetti. I vissuti – percettivi, rappresentativi, affettivi o volitivi – immediatamente presenti precedono, in quanto tali, ogni interpretazione categoriale e ogni distinzione giudicativa tra il

¹ Il presente lavoro è stato realizzato con il sostegno della Fundação para a Ciência e a Tecnologia (DOI: <https://doi.org/10.54499/2022.07238.CEECIND/CP1714/CT0027>). Una versione modificata del testo – cui rimando, in particolare, per una più ampia trattazione del pensiero di Cornelius – è apparsa in inglese in "The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy", 23 (2025): 7-26. A seguire, la traduzione di tutti i passi citati da opere prive di edizione italiana è nostra.

² Per un'esposizione dettagliata della vita e del pensiero di Cornelius, e per ulteriore bibliografia al riguardo, si vedano soprattutto gli eccellenti lavori dottorali di Elena Corsi (2016: 39-146) e – in riferimento allo scritto adorniano sull'inconscio – di Fabio Molinari (2021: 31-77).

vero e il falso, poiché il loro *esser-saputi* coincide semplicemente con il loro “*esser-ci*” nella coscienza.

Lo scarto decisivo rispetto ai *sense data* dell’empirismo classico consiste però nella tesi – gestaltica *ante litteram* – per cui il dato non è un materiale amorfo, sul quale si eserciterebbe in un secondo momento un’azione di interpretazione, “messa in forma” o attribuzione soggettiva di senso, ma è già internamente strutturato. Responsabili dell’organizzazione dei vissuti parziali sono quei “fattori su cui poggia la connessione di queste parti in un tutto”, ovvero quelli “senza i quali l’unità della nostra esperienza non potrebbe sussistere” (Cornelius 1910: 357). Si tratta di quattro (o, in altre formulazioni, tre) “fattori trascendentali di connessione”: la capacità di isolare un vissuto all’interno di una pluralità simultanea o successiva; la facoltà, da essa implicata, della memoria differenziante; il “riconoscimento dell’identità” di un vissuto in rimemorazioni successive; la “cognizione di somiglianza”, fondamento dell’astrazione. Dati immediatamente, essi stessi, con ogni singolo fenomeno, questi fattori costituiscono la condizione di possibilità di qualsivoglia formazione concettuale e della coscienza stessa in quanto *mia*, cioè in quanto identica nel decorso temporale dei “suoi” vissuti. Essi stanno perciò, al contempo, a fondamento dell’unità dell’esperienza e della possibilità di “giudizi sintetici a priori”: ogni conoscenza possibile li presuppone necessariamente.

Di qui l’insistenza sulla *connessione* coscienziale anziché, semplicemente, sul singolo fatto psichico. Immediatamente data è, di volta in volta, soltanto una minima parte dei vissuti individuali, ma in essi sono dati *mediatamente* – come ricordo – vissuti passati ed è contenuta l’anticipazione strutturata di quelli futuri. Con ogni vissuto è data poi, al tempo stesso, la coscienza del nesso complessivo o “lo fenomenico” unitario, e, anzi, il vissuto è dato unicamente *in quanto* parte di questo nesso, da cui può essere isolato soltanto per astrazione. Attraverso le “qualità figurali” (*Gestaltqualitäten*), che presuppongono a loro volta i fattori trascendentali, ciascun vissuto parziale rimanda infatti – nella forma del “ricordo rudimentale” o “colorazione” – all’*intera* esperienza passata, ovvero è condizionato dalla totalità dei vissuti anteriori.

La connessione a priori dell’esperienza consente il passaggio dal “dato immediato” (*das unmittelbar Gegebene*) al “dato mediato” (*das mittelbar Gegebene*), ossia la derivazione, dalla pura immanenza coscienziale, di un concetto non naturalistico di cosa. In Cornelius, la “distinzione cardinale” tra dato immediato e mediato si accompagna a una parzialmente diffe-

rente, quella tra fenomeno e cosa. Dalla loro intersezione risulta l'opposizione tra "dato mediato reale" (fenomenico) e "dato mediato ideale" (cosale). Il primo è la rimemorazione dei vissuti passati. Al dato *immediato* appartengono componenti "sensoriali" (perceptive) e "rappresentative" (mnestiche). A queste ultime corrisponde un *contenuto* che non è più, a sua volta, presente, ed è quindi "dato mediatamente" attraverso la "funzione simbolica" (rappresentativa) della memoria, senza però cessare, con questo, di essere un vissuto: senza trascendere, cioè, il piano fenomenico di ciò che è, o è stato, "realmente presente" nella coscienza. Dalla possibilità del ricordo, combinata con gli altri fattori trascendentali, si genera così una "prima categoria" di concetti e giudizi, detti "percettivi": essi consistono nella classificazione dei fenomeni in quanto fenomeni, cioè al di qua della loro oggettivazione (giudizio percettivo è ad esempio: "questo è un rosso").

I fenomeni però, oltre che in sé stessi, possono e devono essere considerati anche dal punto di vista della loro *connessione conforme a leggi* (*gesetzmäßiger Zusammenhang*), cioè di una determinata successione regolare tale da legittimare, in base all'esperienza, un "nesso di attesa" tra il vissuto presente e la comparsa successiva di un altro vissuto. Da questa conformità a leggi derivano i concetti e giudizi di "seconda categoria" o "empirici", quelli che ordinano i fenomeni in quanto appartenenti a un nesso di successione determinato: in quanto fenomeni *di cose*. A loro fondamento sta pur sempre il dato mediato *reale* (il ricordo *di fenomeni* successivi), e dunque, in ultima istanza, il dato immediato; ma *nei* vissuti, in quanto sono sussunti sotto questi concetti, si dà non più il semplice fenomeno, bensì una legge di connessione dei fenomeni, che è, come tale, non vissuta ma pensata ("noumenica") e, dunque, "dato mediato ideale". Questa legge è appunto la "cosa" nell'accezione prescientifica del termine: cose fisiche o psichiche, "mondo esterno" e "mondo interno". Acme del sistema di Cornelius è la definizione della cosa come "legge individuale del decorso di determinati vissuti", ovvero "nesso dei fenomeni (dei 'suoi' fenomeni!) secondo una legge determinata" (Cornelius 1934: 27).

Su questa definizione si basa il concetto centrale di "cosa in sé immanente alla coscienza". "In sé" significa semplicemente non identica al fenomeno singolo, ossia esistente anche quando non viene percepita. Ma la cosa è "immanente" perché si costituisce solo in quanto legge dei fenomeni, e proprio come *legge* ideale – in opposizione alla "*somma* delle percezioni" di Berkeley e Hume – essa può pretendere un'esistenza indi-

pendente dal vissuto momentaneo. Per un verso, ogni fenomeno dev'essere a priori riferito a una o più cose (perché nessun fenomeno è pensabile al di fuori di uno o più nessi conformi a leggi), e la cosa (fisica) *esiste realmente* "al di fuori di me" – nel senso di un "lo empirico" già costituito, a sua volta, in senso cosale, ossia come una specifica legge *parziale* di ordinamento dei vissuti. Per altro verso, però, la cosa (fisica o psichica) *non è altro che* la legge individuale dei vissuti dell'"lo fenomenico", come totalità delle connessioni per cui, dato un fenomeno F, al prodursi di una condizione C deve seguire necessariamente un certo fenomeno F'. Se il fenomeno atteso non si presenta, significa che è intercorso un mutamento (la cosa si è trasformata) e la "legge" precedente dev'essere corretta, o meglio sussunta sotto una "legge superiore" in grado di spiegare sia le regolarità esperite in passato sia la comparsa del fenomeno nuovo. Su questo movimento di sussunzione entro regolarità sempre più ampie, volte a dar conto delle trasformazioni del mondo, Cornelius fonda la chiarificazione trascendentale del concetto di "causalità".

La "cosa in sé", diversamente da quella kantiana, è pertanto conoscibile, e il suo concetto è chiarificabile senza residui mediante il ricorso ultimo al dato immediato. Essa non è però mai, al contempo, conoscibile interamente: proprio in quanto distinta dal fenomeno singolo, la legge in cui consiste è sempre esposta alla correzione da parte di nuove esperienze. La costanza della cosa – rispetto alla percezione momentanea – non è dunque l'immutabilità della sostanza. Costituite unicamente da vissuti che si susseguono nel tempo, e da fattori trascendentali che, ancorché universali, sono tali solo in quanto fattori di connessione *di* questi fenomeni, le cose sono esse stesse nel tempo senza eccezione. Quello di Cornelius, direbbero i due autori della *Dialettica dell'illuminismo*, è un mondo "interamente illuminato". È fatto di cose al tempo stesso stabili e mutevoli, ideali e temporali, dotate di spessore intellegibile e aperte all'inatteso dell'esperienza – ed è fatto *solo* di esse.

Questo monismo radicale di Cornelius, la convergenza del tempo e dell'idea, è l'aspetto più peculiare e – come vedremo – più fecondo del suo pensiero. Se, contro Hume, Cornelius insiste kantianamente sull'unità a priori della coscienza quale fondamento dell'universalità scientifica, contro Kant fa valere il motivo humeano del carattere integralmente empirico della conoscenza – compresa quella a priori. Quali suoi principali contributi egli indica infatti, accanto alla nozione di dato immediato, la "correzione" dei "difetti della dottrina kantiana" e, correlativamente, la "lotta contro l'erronea svalutazione [*Minderbewertung*] della conoscenza

empirica” (Cornelius 1934: 4). Mentre il primo punto implica l’idea, corrente nella tradizione post-kantiana, di una radicalizzazione del metodo trascendentale volta a eliminare residui dogmatici (come l’equivoco naturalistico di una “cosa in sé trascendente”), è il secondo punto – la questione della dignità dell’esperienza – a definire l’originalità di Cornelius entro questa stessa tradizione. Punto di partenza è la fatticità dei vissuti e dei loro stessi fattori di connessione: questi non sono mere forme logiche di una “coscienza in generale”, ma componenti reali di una “coscienza personale” realmente data, la mia; e sono, pertanto, oggetti d’esperienza al pari di qualsiasi altro. La loro universalità, in quanto condizioni di possibilità di ogni esperienza, non contraddice il loro essere, a loro volta, “trovati” in un’esperienza fattualmente e temporalmente determinata. Postulato indimostrato sia di Kant sia di Hume è proprio, secondo Cornelius, l’impossibilità di conoscenze empiriche universalmente valide o, che è lo stesso, di giudizi al tempo stesso a priori e a posteriori.

Per Cornelius, al contrario, questi giudizi non soltanto esistono, ma coprono, in definitiva, l’intero ambito della conoscenza scientifica. Per un verso, infatti, tutti i giudizi sono “a posteriori” (fondati sull’esperienza), sintetici dunque: i concetti stessi che li compongono traggono il loro *significato* unicamente dal dato immediato. La distinzione tra empirico e non empirico in senso kantiano è dunque relativa alla *validità* (universale o meno), ma non alla *fondazione* dei giudizi, che è in ogni caso “empirica”. Per altro verso, però, tutti i giudizi sono anche “a priori” nel senso che un giudizio percettivo, una volta stabilito (purché stabilito con piena chiarezza), non può più essere revocato, e, nel caso del giudizio “di seconda categoria”, la “legge” individuale o generale non è propriamente *smentita* da nuove esperienze, ma solo *superata* in una connessione più ampia. La “validità per ogni esperienza futura” è perciò garantita a ogni giudizio fondato rigorosamente sul dato: “sintetico a priori” diventa, alla fine, sinonimo di conoscenza chiara e distinta, e la duplicità kantiana tende a sfumare in una mera differenza di grado.

In questo modo Cornelius può rivendicare di aver ribaltato una tradizione millenaria della filosofia, per la quale l’apertura della conoscenza al nuovo ne implica l’impermanenza e, dunque, la relatività. Grazie al concetto-cardine della cosa come legge, e ai fattori trascendentali da cui esso è dedotto, la temporalità del conoscere non soltanto non ne esclude, ma ne fonda la consistenza; esso possiede la solidità della cosa e la storicità del movimento come condizioni l’una dell’altra. Senza sapere molto di Hegel, il maestro di due fra i più importanti filosofi dialettici del Novecento difende un concetto di esperienza per cui la conoscenza limitata,

interamente rilasciata al tempo, è mantenuta e trascesa nella sua negazione.

2. *Husserl-Cornelius: la disputa sull'intenzionalità*

Proprio quest'ultimo aspetto è particolarmente rilevante per noi. Il pensiero tratteggiato fin qui ha, in effetti, una fisionomia familiare. Antinaturalismo, ricorso a un dato immediato della coscienza già formalmente strutturato, rifiuto del concetto dogmatico di cosa e della conseguente teoria del vissuto come segno o immagine del mondo esterno: tutto suggerisce che Adorno si sia formato filosoficamente su una variante della fenomenologia husserliana. In un certo senso questa fu, almeno per un periodo, la posizione dello stesso Cornelius. Nel suo principale scritto filosofico egli diede il sottotitolo *Fenomenologia trascendentale* alla sezione iniziale sul "nesso del dato nell'intero di una coscienza personale" (Cornelius 1916: 51), dopo aver affermato, alcuni anni prima, che "fra i teorici della conoscenza oggi in Germania, Husserl è quello a me più prossimo nelle questioni di principio – per quanto poco egli stesso sembri vedere questa concordanza" (Cornelius 1906a: 401). La simpatia in effetti non fu mai ricambiata da Husserl, il quale, nelle *Ricerche logiche*, aveva definito la prospettiva del primo Cornelius "un tentativo di portare a compiuta elaborazione [...] una teoria psicologistica della conoscenza nella forma più estrema che fosse mai stata pensata" (Husserl 1900-1, I: 479) e non cambiò più idea. La frase citata di Cornelius apre il primo di due saggi intesi, appunto, quali repliche alle critiche di Husserl (Cornelius 1906a-b), e ha essa stessa una sfumatura concessiva. All'affermazione di una piena convergenza "nel principio del metodo" segue una controffensiva circa le reciproche differenze sui suoi modi di "realizzazione" (Cornelius 1906a: 406), le cui implicazioni, all'insaputa di Cornelius, erano destinate ad allargarsi ben oltre le questioni di dettaglio nell'opera del suo allievo più brillante.

Com'è noto, la novità della fenomenologia husserliana coincide con la tesi dell'*immediatezza del senso* – non più dedotto o prodotto dalla coscienza ma in essa, a sua volta, dato ed esibito – ovvero l'asserita liberazione delle "cose stesse", nella pienezza del loro contenuto ideale, dalla prigionia dell'immanenza soggettiva. Che questa stessa immanenza fornisca l'accesso alla datità trascendente "in carne e ossa", è il postulato implicito nel concetto centrale di intenzionalità come apertura all'oggetto o "coscienza di". Contro le teorie di Hume e Mill dell'immagine interna

quale segno o copia della cosa, per Husserl quest'ultima, assente o presente, è "presa di mira" in sé stessa, rispettivamente – nel linguaggio delle *Ricerche* – dal mero "atto signitivo" come intendere vuoto o dalla corrispondente "intenzione riempiente"; le componenti sensoriali responsabili di questo riempimento, definite "reali" (*reell*) nelle *Ricerche* e "iletiche" nelle *Idee per una fenomenologia pura*, sono bensì, di per sé, non intenzionali, e tuttavia mai autonome, ma sempre anche "interpretate" o "apprese" in un senso oggettivante. Nelle *Idee*, il rapporto tra l'intenzione divenuta "noesi" e la cosa trascendente è mediato dal "noema", quale correlato oggettivo della prima e analogo ideale della seconda (la cosa in quanto intenzionata), ed è così delimitata la regione d'esperienza "pura" accessibile alla conoscenza rigorosa, previa *epoché* o messa tra parentesi della tesi dell'esistenza del mondo. Se l'oggetto empirico è incerto e transeunte, il *vissuto* che lo dischiude, nei suoi aspetti iletici e noetici e nella sua proiezione noematica, riunisce in sé come tale la certezza soggettiva, l'assolutezza ideale e l'oggettività del dato, ed è quindi il "fenomeno" adeguato per la nuova scienza.

Con queste premesse, non sorprende che la reazione di Husserl alla proposta teorica di Cornelius – nella recensione a uno scritto giovanile di questi, nelle *Ricerche* e in un successivo carteggio fra i due – si rivolga anzitutto a quella che gli appare necessariamente come un'indebita sovrapposizione, tanto più intollerabile in quanto apertamente rivendicata, tra senso ed empiria: tra l'ambito eidetico delle essenze pure e quello di assunzioni fattuali, psicologiche e biologiche, non importa se intese in senso descrittivo o causale; tra il *contenuto* mentale presente o passato e l'*oggetto* intenzionato da un lato, il *significato* universale-ideale dall'altro³.

La risposta di Cornelius nei due saggi, anteriori alla pubblicazione delle *Idee* e basati quindi unicamente sulla lettura delle *Ricerche*, si articola in tre punti principali: il nesso tra universale ed empirico, quello tra significato e genesi e, più ampiamente, quello tra dato immediato e vissuto intenzionale⁴.

Per quanto riguarda il primo punto, Cornelius ribadisce la sua specifica versione della "fondazione gnoseologica della psicologia" affermando che "la gnoseologia non si può fondare altrimenti che psicologicamente" (Cornelius 1906a: 401, 403); e si noti la disinvoltura con cui le due formulazioni sono giustapposte a distanza di poche righe. Un circolo vizioso per il

³ Sulle critiche di Husserl a Cornelius si veda in dettaglio Rollinger 2008: 192-206, 209-12.

⁴ Cfr. Rollinger 2008: 206-9, 214-9.

dualismo di matrice kantiana e husserliana, una deduzione ovvia nella prospettiva di Cornelius: poiché il conoscere è un fatto psichico, e d'altra parte ai giudizi empirici può spettare l'universalità, la determinazione delle condizioni a priori di ogni conoscenza, anche psicologica, appartiene essa stessa alla psicologia. L'etichetta "psicologismo" può essere dunque accolta, purché limitata alla psicologia eidetico-descrittiva e non causale, ma va estesa in tal caso anche alla seconda parte delle *Ricerche logiche* ovvero all'analisi dei "vissuti" (un problema che lo stesso Husserl stava affrontando nel frattempo con l'introduzione della riduzione trascendentale). E tuttavia la dimensione, trascendentalmente costituita, della *causalità* esplicativa non coincide affatto con quella *genetica*, che invece può e deve essere inclusa nella fenomenologia in quanto chiarificazione dei concetti scientifici. Il "dato immediato" si limita infatti, a rigore, al vissuto attualmente presente, e per essere "interpretato" nei suoi nessi fenomenici o cosali – secondo Husserl: nel suo senso – richiede determinazioni concettuali il cui significato è fornito, in ultima istanza, solo dal ricordo di vissuti *passati*, ai quali, d'altronde, il vissuto presente rimanda in sé stesso mediante le sue qualità figurali. È quindi confutata "l'obiezione secondo la quale la questione del *significato* di un concetto non ha nulla a che fare con quella della sua *origine*"; al contrario, è parte essenziale della teoria della conoscenza "l'analisi genetica dei *significati*" (Cornelius 1906a: 411 s.; corsivi nell'originale)⁵.

Questo secondo punto rinvia indirettamente al terzo, che è più complesso, ma anche più importante. Per Husserl (1900-1, II: 153) un vissuto, intenzionale o sensibile, può essere "cosciente" (*bewußt*) ma "non notato" (*nicht bemerkt*), e, anzi, lo è necessariamente finché non è reso tematico dalla riflessione che lo intenziona a sua volta, in una "percezione interna" che in quanto tale, a differenza di quella esterna, può essere "adeguata". Cornelius obietta che la nozione di "vissuto non percepito" è un controsenso e presuppone una oggettivazione illegittima, la trasformazione cioè del vissuto stesso in un nesso cosale, esistente al di là della

⁵ Anche questa istanza sarà notoriamente accolta da Husserl sotto il titolo della "fenomenologia genetica". Ci si può domandare però se tale innovazione, dal punto di vista di Cornelius, colmi interamente le distanze o se, con lo schema dell'*epoché*, non permanga anche nell'ultimo Husserl una differenza essenziale rispetto al primo punto, lo iato fra trascendentale ed empirico, e precisamente, come vedremo meglio in seguito, sul piano *ontologico* dell'"abisso di senso" tra essenze e fatti. A questo proposito Cornelius sostiene qui espressamente, contro Husserl, la pertinenza gnoseologica delle "cosiddette questioni metafisiche" come quella della realtà del mondo esterno, che deve poter essere positivamente decisa dalla fenomenologia (Cornelius 1906a: 413).

mia percezione momentanea. Al contrario, per il dato *immediato* l'“esser notato” è sinonimo dell'“esserci” ovvero, appunto, dell'esser dato, e questo a sua volta è identico al “vissuto distinto” (*das unterschieden Erleben*), ossia colto puramente come *un* vissuto in opposizione ad altri, a monte – si badi – di ogni “interpretazione” o “giudizio” determinante (Cornelius 1906b: 25-7)⁶. A ciò si connette la riformulazione critica del concetto di intenzionalità. L'idea che un vissuto, per essere “saputo”, debba essere intenzionato da un altro vissuto che “se ne impossessa” (*sich bemächtigt*), è valida solo se il “sapere” è inteso appunto nel senso del giudizio; ma la *percezione* del vissuto coincide con esso, pena il regresso all'infinito o, in alternativa, la cancellazione della differenza tra percezione e memoria: in ogni caso una violazione del principio, condiviso da entrambi gli autori, dell'“assenza di presupposti”, con l'intromissione di un postulato non reperibile fenomenologicamente (Cornelius 1906b: 28 s.)⁷. Cornelius propone perciò di riservare il termine “intenzionalità” ai *meri* vissuti intenzionali, quelli in cui l'oggetto è sì dato, ma non “in presenza” o “in carne e ossa”, bensì proprio in quanto assente e cioè in modo mediato; con la conseguente tesi, in cui culmina la polemica contro Husserl, che la vera “percezione adeguata” *non* ha carattere intenzionale (Cornelius 1906b: 33-7).

Questo non significa un regresso alla teoria soggettivistica dell'attribuzione di senso. Cornelius non nega che il decorso dell'interpretazione sia motivato dalla costituzione interna del dato, né che alla sensazione presente siano intrecciati costantemente vissuti intenzionali o “simbolici”, essi stessi dati immediatamente e rivolti a vissuti anteriori (dato mediato “reale”), “cose” e significati ideali; ma il più piccolo passo al di là del muto dato immediato è sempre anche costruzione, distanza, riferimento

⁶ Contro l'idea husserliana che le *parti* di un vissuto siano presenti *in* esso prima di essere appercepite, Cornelius afferma che in un vissuto c'è solo quel tanto di distinzione che è appunto vissuta, e tutto il resto è “dischiuso” (*erschlossen*) dall'analisi in un secondo momento. La frase di Husserl citata a questo riguardo è la seguente: “Insieme a questi vissuti [...], sono *vissute* anche le parti che li compongono e i loro momenti astratti. [...] Naturalmente, non ha importanza che le parti in questione siano [o meno] in sé stesse articolate in un modo qualsiasi” (Husserl 1900-1, II: 140).

⁷ Nel riferimento alla *Bemächtigung* si esprime indubbiamente una confusione terminologica di Cornelius: Husserl intende con questo termine l'intenzione che “si impossessa” di un contenuto sensibile fornendogli un senso oggettuale, non l'atto che coglie entrambi i momenti riflessivamente. Ma l'equivoco allude al fatto che, per Cornelius, i due concetti negano in modi diversi la stessa evidenza fenomenologica di uno strato indipendente di immediatezza, ancora indeterminato e tuttavia “saputo” in sé stesso: l'autonomia del vissuto non *intenzionale* e quella del vissuto non *intenzionato*.

al non più presente, giacché non solo l'oggetto, ma anche il suo *concetto* si costituisce, come sappiamo, mediante il ricorso a esperienze passate⁸. In Husserl proprio la falsa intuizione, ipostatizzata come percezione adeguata, corrisponderebbe all'incapacità di accertarsi dell'intuizione vera, che si smarrisce nell'onnipresenza dell'intenzione, laddove, in Cornelius, quel minimo di autoaderenza che egli definisce il "notare primitivo" (*primitives Bemerken* [Cornelius 1906b: 27]) serve in qualche modo a garantire, per converso, il carattere indiretto di *ogni* giudizio, che pure ha in esso il suo contenuto irriducibile. Immediatezza e determinazione concettuale cadono l'una fuori dell'altra.

3. Adorno 1924: l'idealità dell'esperienza

Si tratta in apparenza di una sottigliezza gnoseologica, che non sembrerebbe poter rientrare in quelle che Adorno più avanti – pensando a Schelling e Hegel – chiamerà le "differenze decisive" nascoste nell'"impercettibilità della sfumatura" (Adorno 1963: 99). Peraltro l'unità sistematica fra le diverse obiezioni di Cornelius a Husserl non risulta con evidenza dalla sua esposizione. Ma la più estesa critica alla fenomenologia husserliana sulla base delle categorie di Cornelius non fu scritta da Cornelius. Dopo il 1906 il carteggio fra i due si interrompe; negli scritti posteriori di Cornelius rimangono solo riferimenti marginali e sempre negativi a Husserl, in particolare l'allusione – non originale, ma eloquente – al "misticismo" della dottrina dell'intuizione delle essenze (Cornelius 1921: 94; 1926: 49)⁹. Il compito di riaprire il confronto con l'avversario ormai largamente vittorioso, a quasi vent'anni di distanza, fu affidato da Cornelius a un promettente laureando. Dal risultato di questo lavoro emergono più chiaramente i nessi fra i tre aspetti esaminati – valore dell'empiria, ruolo della genesi, carattere dell'immediatezza – e la differenza effettiva fra i due sistemi.

A prima vista, la concezione difesa dal ventunenne Theodor Wiesengrund (che non aveva ancora adottato il cognome materno Adorno) nella sua tesi sulla "trascendenza del cosale e del noematico nella fenomenologia di Husserl" sembra una sorta di opposto speculare di quella lotta per

⁸ "Mi trovo [...] in espresso contrasto con Husserl, il quale ritiene [...] che il significato di ogni vissuto intenzionale si possa determinare interamente in base a questo stesso vissuto presente (parziale)" (Cornelius 1906b: 23 n.).

⁹ Cfr. Rollinger 2008: 219 e n.

il non identico che sarà compendiata nella maturità sotto il titolo di “primato dell’oggetto”: il tentativo di ricondurre l’ultimo resto di indipendenza della cosa entro i ranghi di una “pura filosofia dell’immanenza” (Adorno 1924: 11). Bersaglio polemico è l’asserita contraddizione *interna* fra il momento critico-idealistico, cioè propriamente fenomenologico, e il perdurante equivoco realistico-ingenuo in Husserl; il riferimento non è più alle *Ricerche logiche*, citate anzi come esempio positivo di “psicologia descrittiva” (Adorno 1924: 11), bensì al primo libro delle *Idee*, di cui, nei tre capitoli della tesi, sono esposti e criticati altrettanti concetti specifici: “cosa”, “noema” e “giurisdizione della ragione”¹⁰. Qui ci interessano soprattutto i primi due.

Il “postulato assurdo” alla base della teoria husserliana della cosa è, secondo Adorno, l’idea di una “gnoseologia di trascendenze” (Adorno 1924: 37): quella stessa unità di “dentro” e “fuori” che è sancita dal concetto di intenzione, e difesa da Husserl come una possibilità finalmente guadagnata, è fatta regredire qui alla condizione di paradosso. Adorno la caratterizza come tentativo di *legittimare* entro il nesso coscienziale un concetto di cosa esterna che non è *costituito* mediante questo nesso, bensì presupposto (Adorno 1924: 17). Da un lato, infatti, anche per Husserl il “principio di tutti i principi” prescrive che il criterio ultimo di ogni giudizio sia ricondotto alla coscienza, in quanto luogo della datità originaria o “intuizione originalmente offerente” (Husserl 1913: 52 s.)¹¹, cioè, nei termini di Cornelius, del dato immediato. Dall’altro lato, le cose del mondo intenzionate *nella* coscienza continuano a valere come “trascendenze” *da* essa separate, una polarità tesa all’estremo metafisico della “diversità più cardinale” dei modi d’essere, vero “abisso di senso” (*Abgrund des Sinnes*) tra il regno dei vissuti come possesso indubitabile, “tesi necessaria”, sfera immanente assoluta che *nulla re indiget ad exi-*

¹⁰ I passi esaminati da Adorno nei tre capitoli sono tratti rispettivamente dalla seconda, dalla terza e dalla quarta sezione (Husserl 1913: 61-125, 181-254, 319-75). Su questo primo lavoro filosofico di Adorno cfr. Dallmayr 1976: 369-71; Buck-Morss 1977: 10; Pettazzi 1979: 34 s.; Scheible 1989: 33-8; Wolff 2006: 556-9; Corsi 2021: 296-9; ma soprattutto, per una disamina analitica del testo, Corsi 2016: 162-203 (gli ultimi due sono, più in generale, i principali contributi esistenti sul rapporto tra Adorno e Cornelius).

¹¹ La clausola che definisce il carattere propriamente critico-fenomenologico del famoso principio è quella finale: “Tutto ciò che si dà originalmente nell’‘intuizione’ (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, *ma anche soltanto nei limiti in cui si dà*” (corsivo nostro).

stendum, e il regno delle cose relative, “presuntive”, oggetto di una “percezione trascendente” per principio inadeguata, dunque anche “dubitabili” e “contingenti” (Husserl 1913: 100 s., 111 ss., 121 s.). Già in queste ultime due determinazioni husserliane, rispettivamente epistemologica e ontologica, traspare il nocciolo della questione: quella che per un tratto dell’esposizione di Adorno sembra poco più che una disputa verbale – l’opportunità o meno di chiamare “trascendente” un’oggettualità comunque fondata nel vissuto – rivela le sue conseguenze non appena vengono presi in esame i modi concreti della “fondazione”.

Adorno riprende inizialmente l’argomento di Cornelius sul carattere non intenzionale della percezione sensibile per denunciare un’ambivalenza nel concetto husserliano di vissuto: talora il *cogito* è identificato con la “coscienza in generale”, talora invece con i vissuti intenzionali in opposizione ad altri. Ma l’oscillazione terminologica, egli sostiene, rinvia a una confusione sostanziale, giacché per Husserl, in definitiva, *tutti* i vissuti, comprese le impressioni sensibili, sono “coscienza di” (Adorno 1924: 28) – o, come si dovrebbe dire più esattamente, sono riferiti fin dall’inizio a un senso oggettuale¹². Così, già nei primissimi passi dell’analisi fenomenologica, è all’opera l’equivoco fatale per cui il “dato immediato” (*unmittelbar gegeben*) diventa “originalmente offerente” (*originär gebend*): il trapasso dei vissuti nella cosa è postulato, anziché ricavato dai vissuti stessi come loro nesso conforme a legge (Adorno 1924: 69; corsivi nostri). Husserl tenta, per così dire, di giungere all’oggetto dai due lati, da davanti e da dietro, o dall’interno e dall’esterno della coscienza: riguadagnare nell’epoché ciò che ha tratto acriticamente dal pregiudizio naturalistico. Una considerazione realmente fenomenologica, dice Adorno, dovrebbe fondare la “percezione trascendente” o cosale su quella “immanente” (la riflessione sui vissuti); Husserl, al contrario, le giustappone “come due fonti ugualmente autonome di conoscenza”, distinguendole solo per il maggiore o minor grado di “adeguatezza” possibile, e così facendo – ecco il primo punto decisivo – “trasforma falsamente la datità di cose”, come tale necessariamente mediata, in “datità immediata” (Adorno 1924: 30; corsivo nell’originale).

¹² Come Adorno esplicita più avanti, anche per Cornelius alle componenti iletiche del dato sono sempre necessariamente intrecciati vissuti intenzionali, ma non in quanto apertura originaria a una trascendenza, bensì in quanto rimando figurale a vissuti passati, e solo per loro tramite – eventualmente – a un nesso cosale o a un’unità di senso (Adorno 1924: 45). Sulla differenza tra i due concetti di intenzione si regge buona parte del confronto polemico.

Le cose, infatti, in quanto distinte dai loro fenomeni, non possono darsi “in presenza”. L’atto che le intenziona non è mai, come per Husserl, “semplice” (*schlicht*), “bensì già molto complesso” (Adorno 1924: 45): implica ricordo, percezione di somiglianza, riconoscimento, e insomma il “sapere del dato passato” costituito mediante i fattori trascendentali della coscienza (Adorno 1924: 30). In Husserl, invece, la distinzione di grado tra percezione adeguata e inadeguata oscura quella qualitativa tra dato immediato e mediato; e la ragione ultima dell’errore risiede, per Adorno, nei “resti di psicologia atomistica” che impediscono a Husserl di cogliere, nel riferimento *figurale* al passato e al futuro, la possibilità di una costituzione immanente dell’oggetto. Inchiodata al “‘balenare’ puntiforme di un ‘ora’ isolato e sempre nuovo” (Adorno 1924: 31 s.), che è incapace di sintetizzare in base al *nesso* dei fenomeni, la coscienza husserliana è costretta a trasferire questa sintesi al di fuori di sé in un correlato ugualmente puntiforme, infilzando ogni singolo vissuto sulla sua cosa: il necessario riferimento oggettuale è proiettato verticalmente nella trascendenza, anziché risolto nella successione orizzontale e strutturata del dato¹³. Ma solo in questa ipostatizzazione naturalistica la cosa può generare l’illusione di offrirsi alla coscienza “in carne e ossa” (*leibhaft*), senza la mediazione del ricordo: donde l’alternanza paradossale per cui, da un lato, in quanto data immediatamente, essa è schiacciata sul vissuto, ma dall’altro, in quanto trascendente, è bandita *tout court* dalla coscienza. Invece, conclude Adorno, “le cose non sono né trascendenze né vissuti. Sono leggi per i vissuti, [...] relazioni *tra* vissuti [...] come tali interamente, strettamente immanenti al nesso coscienziale” (Adorno 1924: 33 s.; corsivo nell’originale).

Questa immanenza, sosterrà Adorno nella terza parte della tesi, sarà in parte recuperata da Husserl nella discussione della “giurisdizione della ragione” (il diritto della coscienza di formulare giudizi sulla realtà), mediante un nuovo ricorso all’evidenza originaria e la conseguente interpretazione della cosa come concetto-limite della successione infinita delle esperienze. In questo modo l’elemento cosale, prima “indipendente *dalla* coscienza”, ridiventa l’“inesauribile *nella* coscienza” (Adorno 1924: 64); ma al prezzo, da un lato, del procedimento circolare che per giustificare la trascendenza la elimina (“un errore toglie in qualche modo l’altro”

¹³ “Se, come in Husserl, si riferisce la ‘percezione’ al ‘percepito’ senza intendere questo riferimento come un sapere di *vissuti anteriori*, lo si scambia per un sapere di *cose trascendenti*, proprio quelle che dovrebbero essere eliminate dall’epoché” (Adorno 1924: 31; corsivo nell’originale).

[Adorno 1924: 68]) e, dall'altro lato, dell'equivoco residuo per cui, a differenza della cosa, l'*idea* della sua "evidenza adeguata e originaria" sarebbe data compiutamente alla coscienza. L'incompiutezza della conoscenza della cosa va intesa, al contrario, in senso puramente negativo, come possibilità di sempre nuove esperienze, e il "controsenso di una dattità positiva dell'infinito" segue, in fondo, dal mantenimento della posizione trascendente, laddove – nello spirito di Cornelius – la cosa è a sua volta un nesso noumenico e dunque *coincide* con la sua "*idea*". Il problema stesso della "*realtà*" della cosa presuppone una tale posizione trascendente, ovvero la disgiunzione preliminare dell'oggetto – il "*che*" – dai suoi modi di dattità – il "*come*" –, ed è quindi un falso problema, che in Husserl dovrebbe assurdamente "sorgere in modo indipendente dal nesso coscienziale ma essere risolto sulla sua base" (Adorno 1924: 67 s.).

Ed è proprio intorno alla questione della realtà del mondo che le linee di fuga filosofiche della discussione cominciano a diventare visibili. Per Husserl la trascendenza delle cose ne implica l'incertezza e la contingenza, a fronte dell'autonomo "residuo fenomenologico" in cui la coscienza riposa presso di sé. Per Adorno, recuperare il mondo all'immanenza non significa istituire l'universale sovranità del soggetto, ma al contrario l'universale dignità dell'esperienza: colmare l'"abisso di senso" riportando i nessi cosali, appunto perché immanenti, allo stesso grado di certezza di quelli fenomenici. Se l'oggetto è soggetto, dirà Adorno nei *Tre studi su Hegel* circa il "nucleo materialistico" dell'idealismo assoluto, gli è paradossalmente resa giustizia, poiché non compare più di fronte all'io come elemento estraneo e subalterno: "L'identità nella sua acme diventa agente del non identico" (Adorno 1963: 97). L'argomento è prefigurato quarant'anni prima nel monismo di Cornelius. Dice Husserl: "Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere" (Husserl 1913: 113). Adorno risponde in sostanza: la cosa spaziale non può *mai* essere data "in carne e ossa", ma in compenso – e anzi proprio per questo – anch'essa "non può non esistere", ossia dev'essere posta come nesso ideale dei fenomeni nell'esatta misura in cui la configurazione attuale dei fenomeni stessi lo richiede¹⁴. Se la tesi dell'esistenza del mondo, cioè la proiezione cosale dei vissuti in generale, è richiesta trascendentalmente dai fattori dell'esperienza ed è quindi – con Kant e contro Husserl – strettamente a

¹⁴ "In quanto e solo in quanto la sua necessità può esibirsi in base ai dati, vi è esistenza cosale. [...] Solo una teoria che pone l'essere cosale come *trascendente* può dubitare dell'essere cosale come tale" (Adorno 1924: 35; corsivi nell'originale).

priori, la singola tesi esistenziale è sì correggibile sulla base di nuovi vissuti, ma, come si è visto in Cornelius, questo potenziale evolutivo del giudizio – contro Kant e Husserl insieme – non ne sminuisce, bensì ne presuppone di volta in volta la certezza e la necessità. In questo senso il rapporto tra Io e mondo non è asimmetrico, ma di implicazione reciproca: “Le ‘res’ non sono oggetti trascendenti, ma si costituiscono in base alle condizioni trascendentali dell’esperienza; *perciò* la coscienza ha bisogno delle ‘res’ tanto quanto le ‘res’ della coscienza. L’‘abisso di senso’ tra ‘coscienza’ e ‘realtà’ è un mero inganno” (Adorno 1924: 35; corsivo nostro).

4. Adorno 1924: *l’esperienza dell’idealità*

Il *pathos* che si condensa in quel “perciò” è quello della dignità ideale delle cose mutevoli. Esso raggiunge il suo vertice teoretico-espressivo nella seconda parte dell’opera, dove è tratta la conseguenza complementare – la mutevolezza delle cose ideali – con la discussione degli aspetti propriamente gnoseologici della posizione husserliana: i concetti di noema e di epoché.

Quest’ultima, in Husserl, continua a esibire la trascendenza postulata da principio, solo al netto dell’impegno circa la sua “realtà”: “tema della fenomenologia dovrebbe essere la ‘coscienza di qualcosa’ quale si presenta dopo il compimento dell’epoché” (Adorno 1924: 37). Come tale, però, l’epoché si rivela “un mezzo puramente euristico” per *descrivere*, anziché criticare, la “tesi generale dell’atteggiamento naturale”, un mezzo che si può impiegare o meno senza che nel senso di quella tesi cambi nulla (Adorno 1924: 53). Un concetto realmente trascendentale di epoché, invece, dovrebbe essere “molto più radicale”: non descrittivo ma costitutivo, non “messa tra parentesi” ma messa alla prova, vera e propria “fondazione del mondo cosale”, la sospensione del quale non ne lasci immutate le strutture primitive, ma *risolva* appunto il concetto di trascendenza in quello, criticamente chiarito, di “cosa in sé immanente” (Adorno 1924: 54).

In questo modo però anche l’idea di “noema” (più esattamente: di “noema cosale”, *Dingnoema*) diviene superflua. Esso dovrebbe costituire il *senso oggettuale*: l’equivalente “ridotto” della “cosa *simpliciter*” (*Ding schlechthin*) trascendente, distinto da essa così come dall’intenzione datrice di senso, che in esso converge come nel proprio correlato. Così definito, osserva Adorno, il noema ha una posizione sfuggente, non è “reale” in nessuno dei due sensi in cui Husserl scinde il termine: né *reell* (presente

nella corrente dei vissuti) né *real* (cosale-naturale); “né immanente né trascendente, è per così dire sospeso in aria” (Adorno 1924: 74). Ma con il venir meno della “cosa *simpliciter*”, il noema perde il proprio significato di contrasto e, quel che è più importante, il privilegio dell’intangibilità nei suoi confronti. Per Husserl il noema è l’elemento “preso di mira” (*ver-meintes*) dall’intenzione, e come tale rimane lo stesso anche se il corrispondente “oggetto reale” non esiste o è stato distrutto: “L’albero *simpliciter*, la cosa della natura, è qualcosa di completamente diverso da questo albero-percepito come tale, che come senso percettivo appartiene inscindibilmente alla percezione. L’albero *simpliciter* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso [...] non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali” (Husserl 1913: 228; corsivi nell’originale). Adorno obietta: se l’“albero *simpliciter*” è la cosa in sé trascendente, non esiste; rimane solo l’“albero-percepito come tale”, che però coincide allora con la cosa in sé immanente (nel senso di Cornelius) e quindi *può* “bruciare”, ossia essere risolto in una legge di ordine superiore in seguito a nuove esperienze. “Ciò che non può bruciare è il *vissuto* percettivo”, non l’albero come nesso cosale ideale, il cui concetto consente di “parlare della trasformazione di una cosa senza eccedere di un millimetro il nesso della nostra coscienza personale. [...] Negarlo significa o confondere la cosa con il suo fenomeno o fraintendere l’espressione ‘bruciare’ in senso naturalistico” (Adorno 1924: 47 s.; corsivo nell’originale). Di una immutabilità del senso non può dunque esser questione. Proprio perché nessun’altra cosa è concepibile oltre a quella da noi “presa di mira” (cioè immanente), che è quanto Husserl intende per “senso”, quest’ultimo non è indifferente all’esperienza, ma immerso nei rapporti causali; come tale può venire “distrutto” e dunque *non* rimanere lo stesso. In tal caso “il giudizio esistenziale relativo alla legge individuale viene tolto [*aufgehoben*]. Se lo lasciamo sussistere, giudichiamo falsamente” (Adorno 1924: 51).

Assistiamo così a un rovesciamento. La critica iniziale dell’oggetto trascendente, refrattario al giogo della coscienza, coglie il suo vero obiettivo nel concetto complementare cui la trascendenza rimanda e in funzione del quale, in realtà, Husserl la costituisce: il “senso” come “sfera d’essere delle origini assolute” (Husserl 1913: 140). Benché la teoria della visione eidetica, e dunque il concetto husserliano di essenza, siano espressamente esclusi dalla trattazione di Adorno, appare tutt’altro che casuale il dubbio espresso di passaggio, nelle primissime righe della tesi, nei confronti di formulazioni come “connessione d’essenza della coscienza trascendentale” o “essenza del diritto” della ragione legislatrice (Husserl

1913: 336, trad. mod.; cit. in Adorno 1924: 13). La posizione di un ambito di *essenze* sarebbe il presupposto ultimo della fenomenologia “priva di presupposti”. Si è obiettato che le critiche di Cornelius e Adorno su questo aspetto – l’aspetto decisivo – restano in difetto rispetto alla nozione fenomenologica di “senso”, il quale appunto *non* è riducibile all’oggetto intenzionato, bensì distinto e indipendente da esso: il ragionamento di Adorno sul noema appare indubbiamente un sofisma a uno sguardo husserliano¹⁵. Ma le obiezioni presuppongono tutte il punto di vista di Husserl, mentre in questione è proprio la plausibilità di questa distinzione e indipendenza; l’argomento di Cornelius, comunque lo si giudichi, non decorre da un fraintendimento, ma da un’autonoma posizione teorica. Per lui infatti “il significato non è scindibile dalla connessione degli *Erlebnisse*” (Geninazzi 1976: 163, cit. in Corsi 2016: 167 n.), e di conseguenza porre una “sfera di origini assolute” nel senso di Husserl non è né possibile né necessario.

Non è possibile, perché l’“origine” – il dato immediato – è nulla meno, ma anche nulla più, che un “notare primitivo”, irrinunciabile ed effimero come la certezza sensibile hegeliana. Se da un lato, nella sua ostensione, è il fondamento di diritto di ogni concetto, per converso la sua *interpretazione* è di volta in volta un atto di pensiero, che come tale implica, in definitiva, la totalità delle conoscenze acquisite e dunque dei concetti, fenomenici e anche cosali, cioè *anche l’esperienza del mondo costituito*. Su questo punto convergono tutti gli argomenti di Cornelius e poi di Adorno, anche al di là del loro tenore letterale: il processo riflessivo è sempre già empirico – “psicologico” – perché sempre già *mediato*; nel valore strutturale che assegna al *rinvio ad altro*, esso non disgiunge idealità e fatto, validità e genesi, comprensione e conoscenza. Perciò il senso dell’esperienza, inteso come contenuto eidetico, non può essere dato in un visuto, ma solo *tra* i vissuti, risolto nel processo riflessivo stesso. Di per sé, il concetto universale previamente fissato è certamente, come concede Adorno, dato una volta per tutte, a differenza della “cosa individuale” che può essere distrutta (Adorno 1924: 49); ma di per sé, cioè astratto da questo processo, esso è anche poco più che un *flatus vocis*, giacché *il suo senso non è separabile dalla sua legittimità*, e la sua legittimità lo rimanda

¹⁵ Cfr. Rollinger 2008: 195 s., 214; Scheible 1989: 34. Di contro, Buck-Morss (1977: 10), nella pur breve menzione della tesi del 1924, riconosce come punto centrale del confronto con Husserl lo statuto degli “oggetti transeunti ed empirici” in quanto “base della verità”. Si veda anche Corsi 2021 sul nesso tra “derivazione immediata di concetti” e trasformazione di “vissuti effimeri” in “essenze eterne” (302), in opposizione alla concezione delle cose “dal punto di vista della loro trasformabilità” (314).

proprio alle cose individuali, ossia alle singole esperienze passate da cui sorge e a quelle future in cui può non comprovarsi: “se lo lasciamo sussistere, giudichiamo falsamente”.

Ma, d'altra parte, il “sacro orrore della mediazione” che ispira la posizione di Husserl non è nemmeno necessario, perché l'inconsistenza della conoscenza empirica (e cioè mediata), l'infedeltà di ciò che può mutare, è il postulato indimostrato e falso; la reificazione del “senso” appare allora come coazione immotivata. Se in questa osservazione del negletto Cornelius sia contenuta un'obiezione significativa al più influente filosofo del secolo passato, può restare qui indeciso. In ogni caso, Adorno ne farà la premessa del suo pensiero successivo. Riassunto in una frase, esso dirà: il senso può bruciare. Ogni filosofia che, saltando l'irreversibile mediazione kantiana del conoscere, ritenga di potersi acquietare in un'essenza – e sia pure un'essenza negativa – come in un in-sé finalmente raggiunto, sottratto al gioco mondano delle cause, sarà per Adorno “ontologica” e, in questo senso, husserliana. E tale sarà *ogni* filosofia rivale, dal momento che persino lo spirito di Hegel, la totalità delle mediazioni, gli apparirà vano perché trasfigurato, infine, in un immediato – *dunque* in un positivo – anziché riconosciuto anch'esso come “cosa” storica e lasciato bruciare.

Certo, quest'ultima conclusione significherà a maggior ragione un passo deciso oltre Cornelius e, al contempo, il recupero di una parte dell'impulso husserliano. Le due concezioni di Cornelius e di Husserl sono state caratterizzate come espressione, rispettivamente, di un movimento verso il “dentro” e verso il “fuori” della coscienza: l'ultimo e già antiquato santuario del soggetto borghese, ancora musicalmente “tonale”, e l'esperienza moderna, non imbrigliata, di un mondo in frammenti¹⁶. In questa rappresentazione c'è qualche cosa di vero e l'Adorno maturo, nella posizione husserliana della trascendenza, vedrà la proiezione deformata di un bisogno reale. La tesi di una contraddizione interna alla fenomenologia non sarà revocata, ma integrata dall'unico concetto, forse, realmente incompatibile con le premesse della “sistemica trascendentale”: quello di una produttività – cioè di un fondamento oggettivo – della contraddizione. Le antinomie di Husserl appariranno allora come “dialettica involontaria” (Adorno 1939: 120 s.), sulla cui soglia si arresta l'illuminista Cor-

¹⁶ Si veda soprattutto la brillante esposizione di Scheible 1989: 26-35. Quel che Scheible non vede è che il “fuori”, sganciato dal “dentro”, ridiventa un “dentro” mascherato – una falsa immediatezza – e, come tale, imposto d'autorità: che è il problema *politico* su cui Adorno si affaticherà per tutta la vita.

nelius. Che anche il soggetto non sia un assoluto, sarà la tesi della dialettica negativa; e il soggetto di Cornelius lo è, non come un fondamento avulso dall'esperienza, ma in un altro senso, come punto d'approdo conciliato di ogni tensione ed intenzione umana. Nella mediazione soggettiva stessa, invece, Adorno vedrà l'indice di uno strappo – che non dovrà richiudersi, al modo aporetico di Husserl, *entro* la riflessione teoretica, ma *oltre* la sua sfera complessiva. Per Cornelius la mutevolezza delle cose del mondo ha un limite nelle strutture trascendentali della coscienza, valide per ogni esperienza futura. Adorno risolverà a suo modo una delle difficoltà più serie del maestro, il passaggio all'intersoggettività, escogitando una terza via tra psicologismo e platonismo: le forme costitutive, già trasferite in Cornelius dall'unità logica kantiana alla coscienza personale, saranno ritrasferite sul lavoro sociale. In questo modo esse rimarranno fedelmente, da un lato, ciò che dovevano essere per Cornelius, fattori empirici dell'esperienza; dall'altro lato, restituite ormai ai rapporti storici di produzione, anch'esse non solo potranno, ma *dovranno voler* bruciare.

Questo passo – l'accesso filosofico a quella dissonanza che Adorno stava sperimentando in musica e in politica – richiederà però almeno un tassello che nella tesi di laurea ancora mancava. Cornelius fondava la tranquillità della "chiarezza ultima" su una psicologia descrittiva ordinata secondo nessi gestaltici. Per poter trascinare anche i "fattori trascendentali" nell'incendio della storia, Adorno dovette rivolgersi a un'altra psicologia. Con la scoperta di Freud tre anni dopo, nel primo lavoro di abilitazione, questi fattori – le strutture fondamentali dell'Io razionale – saranno pronti a essere riconosciuti nella loro ambiguità in quanto polo di un rapporto di dominio *interiorizzato*, e cioè in quanto, al tempo stesso, soluzione e sintomo di un conflitto pre-razionale. Diventeranno anch'essi "cose", destinate a consumarsi in quella stessa esperienza che pure le presuppone come condizioni di possibilità: questo e non altro è il paradosso del non identico nell'identico al quale l'Adorno maturo darà il nome di dialettica¹⁷.

Bibliografia

Adorno, Th. W. *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924), in Id., *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, a cura

¹⁷ Per questa lettura della dialettica negativa rimando a Zanotti 2025, in particolare: 90 s.

di R. Tiedemann in collaborazione con G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-86 (= GS), vol. 1, pp. 7-77.

Adorno, Th. W., *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* (1927), in GS, vol. 1, pp. 78-322.

Adorno, Th. W., *Husserl and the problem of idealism* (1939), in GS, vol. 20/1, pp. 119-34.

Adorno, Th. W., *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche* (1956), trad. it. A. Burger Cori, Milano, Mimesis, 2004.

Adorno, Th. W., *Tre studi su Hegel* (1963), nuova ed. it. a cura di G. Zanotti, Bologna, Il Mulino, 2014.

Buck-Morss, S., *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 1977.

Cornelius, H., *Psychologische Prinzipienfragen [I]. Psychologie und Erkenntnistheorie*, "Zeitschrift für Psychologie", n. 42/6 (1906a), pp. 401-13.

Cornelius, H., *Psychologische Prinzipienfragen [II]. Das Material der Phänomenologie*, "Zeitschrift für Psychologie", n. 43/1-2 (1906b), pp. 18-39.

Cornelius, H., *Philosophie und Psychologie*, "Süddeutsche Monatshefte", 1910, pp. 347-61.

Cornelius, H., *Transcendentale Systematik. Untersuchung zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München, Reinhardt, 1916.

Cornelius, H., *Leben und Lehre*, in R. Schmidt (a cura di), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 2, Leipzig, Meiner, 1921, pp. 83-102.

Cornelius, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, Verlag der Philosophischen Akademie, 1926.

Cornelius, H., *Das philosophische System von Hans Cornelius. Eigene Gesamtdarstellung*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1934.

Corsi, E., *Il maestro negletto. La formazione accademica del giovane Theodor Wiesengrund-Adorno*, tesi di dottorato, Università di Urbino, 2016.

Corsi, E., *Adorno und Cornelius*, "Philosophisches Jahrbuch", n. 128/2 (2021), pp. 291-320.

Dallmayr, F. R., *Phenomenology and critical theory: Adorno*, "Cultural Hermeneutics", n. 3 (1976), pp. 367-405.

Ferencz-Flatz, C., *Eidetic intuition as physiognomics: rethinking Adorno's phenomenological heritage*, "Continental Philosophy Review", n. 52/4 (2019), pp. 361-80.

Geninazzi, L., *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Milano, Jaca Book, 1976.

Husserl, E., *Ricerche logiche* (1900-1), 2 voll., trad. it. G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 2005.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913), nuova ed. it. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.

Miller, J. A., *Phenomenology's negative dialectic: Adorno's critique of Husserl's epistemological foundationalism*, "The Philosophical Forum", n. 40 (2009), pp. 99-125.

Molinari, F., *L'inconscio disincantato. Il giovane Adorno tra filosofia della vita e psicoanalisi*, tesi di dottorato, Università di Urbino, 2021.

O'Connor, B., *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2004.

Pettazzi, C., *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

Rollinger, H., *Husserl and Cornelius: phenomenology, psychology, and epistemology*, in Id., *Austrian phenomenology: Brentano, Husserl, Meinong, and others on mind and object*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, pp. 189-220.

Scheible, H., *Theodor W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1989.

Tengelyi, L., *Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie*, "Phänomenologische Forschungen", 2012, pp. 47-65.

Wolff, E., *From phenomenology to critical theory: the genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl*, "Philosophy and Social Criticism", n. 32/5 (2006), pp. 555-72.

Zanotti, G., *Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle Ricerche logiche*, in *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, a cura di D. Manca, E. Magrì, A. Ferrarin, Pisa, ETS, 2015, pp. 201-18.

Zanotti, G., *Adorno on the meaning of phenomenology*, in *Hegel and phenomenology*, a cura di A. Ferrarin, D. Moran, E. Magrì, D. Manca, Cham, Springer, 2019, pp. 147-62.

Zanotti, G., *Was der Vorrang des Objekts sein könnte*, in *Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie*, a cura di A. Becker, L. Fink, C. Asmuth, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2025, pp. 81-96.