MATTEO VALDARCHI

IL CIRCOLO E L'ORIGINE

La questione del significato e delle categorie nella Habilitationsschrift di Martin Heidegger

Abstract

Starting from the central question of the young Heidegger: how to elaborate a system of categories relevant to historical life, the paper intends to shed light on a well-known but little studied writing, in which this question finds an original elaboration and development: the *Habilitation* thesis of Heidegger, entitled *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (*Duns Scotus' Theory of the Categories and of Meaning*). It contains the first proposal for autonomous thought from the young German philosopher, which lays the foundations for the project that, starting with the *Kriegsnotsemester* of 1919, will take the name of "original science" of life. It is worthwhile, therefore, to investigate this youthful text, which does not limit itself to repeating the results of the masters (as, for example, *The Doctrine of Judgement in Psychologism* does), but opens up new scenarios for reflection, not least the original appropriation of Husserlian phenomenology by the young Heidegger.

Keywords: Categories; Historicity; Life Sciences; Meaning; Phenomenology

1. Introduzione. "Pane, non pietre"

Nella lettera del 5 marzo 1916 (alcuni mesi prima della pubblicazione del suo scritto di abilitazione), Heidegger scrive alla futura moglie Elfride: «Quando, affamati, fanno ritorno dal campo di battaglia, non dobbiamo dare ai nostri giovani eroi pietre in luogo di pane, non categorie irreali e prive di vita, non forme indistinte e scomparsi esangui nei quali conservare con ordine, lasciandola ammuffire, la vita razionalisticamente ridotta in frammenti»¹. In queste frasi irrompe la questione centrale per il giovane Heidegger: come elaborare un sistema delle categorie tale da risultare effettivamente rilevante per la vita storica e da non rimanere rigidamente sterile? Come comprendere la questione delle categorie (cioè dell'essere) affinché esse siano fruibili come pane e non impenetrabili come pietre?

Il nostro studio intende gettare luce su uno scritto molto noto ma poco conosciuto²,

1 G. HEIDEGGER (a cura di), «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride (1915-1970)*, il nuovo melangolo, Genova 2007, p. 34.

2 Per citare i lavori più importanti su questo scritto giovanile, che ne hanno trattato interamente o solo parzialmente: O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963 (1983, edizione accresciuta di un Poscritto), trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli 1991; J. D. CAPUTO, *Phenomenology, Mysticism and the "Gramatica Speculativa": A Study of Heidegger's "Habilitationsschrift"*, «*Journal of the British Society for Phenomenology*» 5 (1974), 101-117; M. RAMPLEY *Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time*, «*Journal of the British Society for Phenomenology*» 25 (1994), 209-228; T. KISIEL, *The Genesis*

nel quale queste domande trovano un'elaborazione e uno sviluppo originali: il testo di abilitazione di Heidegger *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus*³. In esso è racchiusa la prima proposta di pensiero autonoma del giovane filosofo tedesco, la quale getta le basi per quel progetto che, a partire dal *Kriegsnotsemester* del 1919, prenderà il nome di «scienza originaria»⁴ della vita. Vale la pena, pertanto, di indagare questo testo giovanile, che non si limita a ripetere i risultati dei maestri (come ad esempio fa *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁵), ma apre nuovi scenari di riflessione, non da ultimo l'originale appropriazione della fenomenologia husserliana da parte del giovane Heidegger.

La struttura della nostra ricerca è la seguente. Considerando analiticamente lo scritto, si possono rintracciare in esso un movimento iniziale e un contro-movimento, che hanno come risultato un'articolazione triadica dei significati di 'essere': è questa articolazione stessa a fornire il modello per la struttura tripartita del nostro contributo.

Il primo movimento consiste nell'esclusione sistematica della "metafisica" di stampo aristotelico-scolastico dalla questione delle categorie (cioè, dell'essere), in favore di un'impostazione di quest'ultima nella prospettiva *immanente* della *soggettività* nel *giudizio*: attraverso questa mossa il significato di 'essere' subisce una radicale trasformazione, passando dall'"essere che *esiste effettivamente*" all'"essere che *vale*" [*gilt*] della copula.

Il contro-movimento, con la scoperta della *non assolutezza* della sfera della conoscenza (*logica*), mostra invece il carattere *intenzionale* dell'ambito *logico*, illuminando il principio *materiale* che determina le forme logiche: le *categorie del significato* che intessono la sfera del *linguaggio*.

È in questo contro-movimento che risiede il guadagno concettuale più pregnante per il giovane Heidegger, in ordine alla sua personale elaborazione del metodo fenomenologico. Infatti, alla luce delle inquietudini che animavano la ricerca del giovane filosofo, esplicitate nello *Schlusskapitel* (scritto nel 1916 in occasione della pubblicazione del testo) e confessate in alcuni passi delle lettere personali, è possibile comprendere che lo scopo *fondamentale* della *Habilitationsschrift* fosse quello di scoprire e guadagnare un *nuovo ambito di realtà*, che non si riducesse né alla sfera della realtà naturale ("essere

of Heidegger's *Being and Time*, University of California, 1995 (in particolare le pagine 25-38); O. BOULNOIS, *Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, in J-F. COURTINE (a cura di), *Phénoménologie et logique*, Rue d'Ulm 1996; O. TODISCO, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, in «Quaestio», 1 (2001); J. S. McGRATH, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, Washington, D. C. 2006; T. PHILIP, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, New York 2010.

- 3 M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, nuova traduzione di A. D'Angelo, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- 4 M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1993 p. 99.
- 5 Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972.
- 6 L'esigenza di elaborare una "stratificazione" dell'essere viene esplicitata in una lettera a Rickert del 24 aprile del 1914: «In questo modo sono riuscito a realizzare una stratificazione della regione dell'essere, del significato e della conoscenza [...]» (M. HEIDEGGER - H. RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, a cura di A. Donise - A. P. Ruoppo, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 26).

che è”), né tantomeno alla sfera della conoscenza e della *logica* (“essere che vale”): questo ambito *più originario* è il *linguaggio* (nel quale l’“essere” *significa*). Quest’ultimo tuttavia non rimane impigliato nelle maglie della soggettività *teoretica* (trascendentale), ma apre la strada a una *nuova* comprensione della *soggettività* (dello «*historischer Geist*») coinvolta con l’“essere” determinato dal *tempo* in *significati*, ossia con la *storia*: per questa *soggettività* la *storia* [ossia la temporalità] determina la questione delle categorie [ossia, dell’essere e del suo senso]⁷.

I semi di una scienza *originaria* della vita sarebbero dunque rintracciabili già nella *Habilitationsschrift*: attraverso questo riscontro verrebbe in luce il luogo proprio dell’esperienza della *temporalità* per lo spirito umano storicamente vivente (ossia il *linguaggio*) e, come segnalato in chiusura dello scritto, l’*Auseinandersetzung* decisiva per una «filosofia dello spirito vivente»: il confronto con Hegel⁸. I risultati appena accennati consentirebbero di approntare una rilettura della “fenomenologia” heideggeriana a partire dal suo nucleo primitivo, mostrando come in essa giochi un ruolo decisivo il rapporto linguaggio-essere, solitamente attribuito al cosiddetto «secondo Heidegger»⁹.

Poiché l’interesse che anima la presente ricerca è prettamente teoretico (ossia volto all’esplicitazione del nocciolo filosoficamente rilevante dello scritto di abilitazione), non si tratterà in primo luogo di una ricostruzione storico-filosofica delle fonti impiegate dal giovane Heidegger, o dei contesti storici nei quali lo scritto di abilitazione matura: se si farà riferimento a questi elementi sarà *solo* per chiarire e lasciar emergere il cuore della questione. Inoltre, per ragioni di spazio e per centrare il nucleo problematico dell’opera, si rinuncia a un’esposizione puntuale dell’intero scritto di abilitazione, lasciando inevitabilmente da parte alcune questioni, sicuramente interessanti sebbene marginali¹⁰.

Volendo comunque sviluppare un’analisi rigorosa del testo in questione, è necessario anticipare schematicamente la struttura generale della *Habilitationsschrift*, così da orientarsi durante la riflessione. L’opera è divisa in due parti (*Kategorienlehre* e *Bedeutungslehre*), tra le quali sussiste un rapporto di *fondazione*: la prima prepara e consente la comprensione sistematica della seconda, come recita il sottotitolo della *Kategorienlehre* (*Fondazione sistematica per comprendere la dottrina del significato*). La prima parte è articolata in tre capitoli: i primi due analizzano i tre trascendentali *ens*, *unum* e *verum*, portando alla luce gli ambiti di oggetto [*Gegenstandsgebiete*] che essi dischiudono, ossia rispettivamente l’ente in quanto *ente* in generale; la realtà matematica, quella metafisica e quella di natura (nella quale valgono le categorie aristoteliche); la realtà psichica e quella logica (nella quale ‘essere’ non significa *esistere effettivamente*, come nell’ambito

7 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, cit., p. 255.

8 Cfr. *Ibidem*, p. 258.

9 Cfr. RAMPLEY, *Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time*, cit., p. 209.

10 A titolo d’esempio basti la questione della natura del “numero” (aperta dalla discussione del trascendentale *unum*) attraverso la quale Heidegger affronta implicitamente il problema della fondazione *logica* della matematica, che aveva stimolato l’attenzione degli intellettuali tra la seconda metà dell’800 e i primi anni del ’900 (tra cui Frege e lo stesso Husserl), e richiama la distinzione, che aveva occupato Rickert in quegli anni, tra *die Eins* e *das Eine*. Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, cit., pp. 53-77.

naturale o psichico, ma *valere*). L'ultimo capitolo della prima parte (*Forma e contenuto del linguaggio. L'ambito del significato*) apre alla seconda parte dello scritto, indicando il *luogo sistematico* di una "dottrina del linguaggio": essa ha la funzione di *fondare* (in un peculiare rovesciamento della struttura generale segnalata poco sopra) le *categorie logiche*, attraverso l'elaborazione delle forme dei *significati* (le parti del discorso), strutture *invarianti* del linguaggio che forniscono la *possibilità* stessa della determinazione delle categorie logiche. Lo *Schlusskapitel* illumina le inquietudini fondamentali che muovono questo scritto, tematizzando la *questione* delle categorie e rilevando quel necessario rovesciamento di una determinazione delle *categorie* (cioè dell'essere) a partire dall'ambito dei *significati* (cioè del linguaggio).

a. Posizione della questione

Volendo precisare tecnicamente la questione e cercando di porla a partire dal suo contesto storico, il problema che occupava il giovane pensatore tedesco era il medesimo che vessava il neokantismo: come è possibile che ciò che *vale* (le categorie logiche) si riferisca a ciò che *esiste* (la realtà effettiva)¹¹? Come abbiamo anticipato citando il passo epistolare tratto dal carteggio con Elfride Petri, la questione viene tradotta da Heidegger in questi termini: come è possibile elaborare la questione delle categorie, affinché non risulti indifferente ma urgente per lo spirito storico vivente? Su quale terreno si connettono la questione delle *categorie* e la *soggettività* storicamente vivente?

Ogni questione filosofica, pur non essendo circoscritta al suo tempo, sorge da una determinata frattura del contesto storico cui appartiene. Quella cui stiamo facendo riferimento scaturisce dalla peculiare scissione tra impostazione *metafisica* (neoscolastica) e *logico-gnoseologica* (neokantismo) della questione delle categorie¹²: se da una parte il "realismo metafisico" della neoscolastica (seppure mitigato dal "realismo critico" di Külpe) era imperniato sull'elaborazione categoriale classica (quella delle categorie aristoteliche tramandate), riconducendo l'essere alla "sostanza" (*ens reale* secondo il linguaggio di Duns Scoto), dall'altra l'impostazione logica, pur riconoscendo il ruolo decisivo della soggettività nel costituirsi delle categorie, spostava il baricentro nell'ambito del "valere" [*Gelten*] delle forme logiche, lasciando opaco e indefinito il loro rapporto

11 La questione viene espressa nella già citata lettera a Rickert, nella quale vengono inoltre in luce le ragioni per cui Heidegger si rivolge alla *Grammatica speculativa* per il suo testo per l'abilitazione: «Non mi è del tutto chiaro, signor *Geheimrat*, come Lei pensa il rapporto di queste forme [forme della realtà prescientifica] con le categorie scientifiche» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, cit., p. 26).

12 Per la ricostruzione del contesto teoretico in cui viene formandosi il giovane Heidegger, rimandiamo a: C. BAGLIETTO, *La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, Anno XXVI (1957); E. GARULLI, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia, Urbino 1969; T. KISIEL - J. VAN BUREN (a cura di), *Reading Heidegger from the Start*, SUNY, New York 1994; K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, «Philosophisches Jahrbuch des Görresgesellschaft» 71 (1963-64), trad. it. di S. Poggi, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in S. POGGI - P. TOMASELLO (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995.

con la realtà effettiva pre-scientifica. Così, o l'essere è "essere *reale, effettivo*", ma allora esso *esiste* indipendentemente dalla soggettività, rimanendo impermeabile per essa; oppure è *dedotto* dalle forme logiche (ossia, *vale*), sopprimendo l'effettività del reale.

Come anticipato, Heidegger cercherà la soluzione (o quantomeno una nuova impostazione della questione) sul terreno dei significati, considerato a partire dalla *Grammatica speculativa* di Thomas von Erfurt¹³. Tuttavia, prima di addentrarci nell'intreccio dei *modi* di realtà così come si manifestano all'interno del linguaggio, è necessario seguire l'indicazione fornita da Heidegger nella disposizione stessa del suo scritto di abilitazione. Infatti, per intendere rettamente la *Grammatica speculativa*, è necessario comprendere la sua relazione sistematica con la dottrina delle categorie, così come può essere rintracciabile nei testi di Duns Scoto¹⁴.

È dunque in primo luogo necessario guardare con attenzione ai testi di logica e di ontologia di Duns Scoto¹⁵ utilizzati da Heidegger in questa prima parte sistematica del suo scritto, al fine di mettere in luce le linee guida per una corretta posizione della domanda: qual è il *luogo sistematico* di una "dottrina del significato"? Qual è l'*essere* che si manifesta nel *linguaggio*?

2. "Aliquid indifferens concipimus": l'essere che è

La domanda guida nel primo momento della nostra ricerca è: a quale ambito di oggetti [*Gegenstandsbereich*] appartengono i significati¹⁶? La semplice posizione della domanda

13 Che questa sia la direzione fondamentale dello scritto lo testimonia un altro passo tratto dalla lettera a Rickert citata in precedenza: «Innanzitutto mi sta a cuore comprendere Duns Scoto interpretandolo. Le forme del significato mantengono, secondo il suo pensiero, la determinatezza del materiale. Quella che Lei definisce una "realtà empirica (obiettiva)" è per lui ovviamente il principio primo e ultimo [*ens*]. Se però Scoto determina le sue forme del significato a partire da qui, allora bisogna domandarsi se con ciò non si possa trarre qualche elemento per la dottrina delle forme della realtà prescientifica» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio [1912-1933]*, cit., p. 26).

14 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit, p. 25: «L'interpretazione e l'esposizione filosofica della *Grammatica speculativa* di Duns Scoto, in quanto dottrina del significato, esige una ricerca preliminare e necessaria in merito agli elementi e alle condizioni che rendano possibile in generale una comprensione dell'ambito dei problemi su indicato». Sussiste pertanto un legame sistematico fra la prima parte della *Habilitationsschrift* e la seconda. Tale rilievo risulta determinante per valutare l'"errore filologico" commesso da Heidegger, corretto in seguito da Grabmann, che è forse uno dei pregiudizi alla radice della mancata attenzione della critica per questo testo giovanile heideggeriano: le considerazioni sviluppate da Heidegger sulla *Grammatica speculativa* di Thomas von Erfurt sono giustificate sistematicamente, ossia teoreticamente, e non filologicamente, da quanto espresso ed elaborato nella prima parte dello scritto di abilitazione a partire da altri testi, questi sì, di Duns Scoto.

15 Cfr. HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio (1912-1933)*, cit., p. 26: «Mi sono accorto velocemente che limitandosi a questo grande trattato [*De modis significandi* o *Grammatica speculativa*] non si poteva comprendere a fondo il problema e ho iniziato a confrontarmi con i grandi trattati della logica e della metafisica aristotelica».

16 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 28: «Desideriamo sapere che cosa elabori la grammatica (in quanto dottrina del significato), nel senso che le conferisce Duns Scoto [Thomas von Erfurt]; il suo ambito di oggetto deve essere riconosciuto come qualcosa di

manifesta già l'impostazione di fondo della *Habilitationsschrift*: caratterizzare il problema delle categorie in termini di "ambiti di oggetto" consente di porre la questione a un livello più profondo, più originario rispetto a quello delle categorie già determinate di "sostanza" e "accidenti"; in effetti, "oggetto" si può dire sia della "sostanza", sia degli "accidenti". Perciò, nello stesso modo di avviare la questione, si ritrova la necessità, interna al movimento di pensiero, di superamento dell'elaborazione categoriale aristotelica¹⁷.

Motore di questa esigenza speculativa nella ricerca del giovane Heidegger è Emil Lask, il quale non mancava di sottolineare che

essendo prevalentemente orientata alla datità del mondo sensibile, la dottrina delle categorie aristotelica non compie alcun tentativo di differenziare le categorie per il sensibile da quelle per il non-sensibile. [...] Aristotele si accontenta di trasporre, senza alcuna esitazione, al non-sensibile le determinazioni categoriali ottenute per il mondo dei sensi¹⁸.

Ma se lo scopo della *Kategorienlehre* è di distinguere i *differenti* ambiti di oggetto, al fine di cogliere la peculiarità categoriale dei significati, allora essa non può muoversi nell'orizzonte teoretico della dottrina delle categorie propria della metafisica aristotelico-scolastica, ma dovrà elaborare un sistema delle categorie in grado di dar conto degli enti non-sensibili, ossia intelligibili: in breve, delle categorie stesse¹⁹.

In questo modo viene in luce la mossa iniziale della ricerca giovanile di Heidegger: l'esclusione sistematica della metafisica aristotelico-scolastica di stampo "realista" attraverso la *critica* (nel senso kantiano di una delimitazione delle legittime condizioni di esercizio) dell'elaborazione categoriale aristotelica²⁰, in favore di una *fondazione* della

peculiare».

- 17 Cfr. *Ibidem*, p. 28: «Il nostro compito di mostrare gli ambiti di realtà quanto all'aspetto categoriale e quello, ancora preliminare, di una loro prima differenziazione, tocca un campo più vasto [di quello delle dieci categorie di Aristotele], sì che, in verità, le categorie aristoteliche appaiono essere soltanto una classe determinata di una sfera determinata e non le categorie *simpliciter*».
- 18 E. LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, a cura di F. Masi, Quodlibet, Macerata 2016, p. 207.
- 19 Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976, p. 114: «Ispirata in sostanza dalla filosofia di Lask, tentativo neokantiano di ampliare la tavola aristotelica delle categorie e di fondare su questa base una nuova metafisica, la tesi di abilitazione di Heidegger muove alla ricerca [...] di un superamento della metafisica plurivoca classico-aristotelica».
- 20 È noto che fu la lettura dell'opera brentaniana *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* a influenzare la *prima* comprensione heideggeriana di Aristotele (cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, p. 88.). È pertanto nell'orizzonte di *questa* comprensione giovanile che va letta la *critica* all'elaborazione categoriale aristotelica, sviluppata nella *Habilitationsschrift* sulla scorta degli scritti di Duns Scoto, e centrata sulla *deduzione* delle altre categorie aristoteliche da quella di 'ousia' [οὐσία] (*sostanza*), tipica dell'interpretazione messa in opera da Brentano. In particolare si veda il capitolo *L'essere secondo le figure delle categorie*, in F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Per un approfondimento riguardo l'influenza dell'interpretazione brentaniana sull'elaborazione della questione del *sensu* dell'essere in Heidegger, si veda VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 62-66.

questione delle categorie guidata dall'“idea di immanenza”²¹, ossia del costituirsi delle categorie all'interno di una soggettività.

Sorprendente nello scritto di abilitazione è che, nonostante questo movimento iniziale sia dettato dal contesto culturale e filosofico in cui il giovane Heidegger è cresciuto e di cui si è nutrito, a fungere da sprone non sia il pensiero di un suo contemporaneo, bensì quello di un pensatore attivo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, ovvero Giovanni Duns Scoto. Ma perché Scoto? Quale torsione semantica subisce il termine ‘ens’ nella riflessione scotiana, così da favorire la comprensione del luogo sistematico della dottrina del significato?

a. La “categoria delle categorie”: l'ens

La ricerca heideggeriana viene a trovarsi fin da subito in una situazione di stallo. Infatti, «finora non sappiamo ancora niente [*bis jetzt wissen wir noch nichts*] riguardo al fatto che si diano *più* ambiti diversi di realtà»²². L'ignoranza circa il darsi di *molteplici* ambiti di realtà rende impossibile un discorso sulla *differenza* tra gli ambiti stessi. Inoltre, con quale *metodo* affrontare la questione? Come mostrare, di principio, che si dà una pluralità di ambiti di oggetto? In effetti, «che si dia un ambito di realtà e, ancor più, che ne esistano diversi, non si può dimostrare a priori per via deduttiva»²³: tale risultato può essere solo oggetto del *mostrare* [*des Aufweisens*]. Ma ciò che si offre al *mostrare* è per noi il «primum objectum intellectus»²⁴. Tuttavia, che cosa si mostra a noi *immediatamente*? Non la realtà fisica di natura, perché altrimenti si avrebbe a che fare con una metafisica di stampo aristotelico-scolastico, concepita come scienza della *realtà*; neanche la coscienza, giacché da essa gli ambiti di oggetto (le categorie) verrebbero *dedotti a priori*, con la conseguente riduzione dell'ontologia a gnoseologia, propria del neokantismo²⁵.

All'interno di questo stallo, il movimento di pensiero suggerito da Heidegger è quello di *permanere* in esso, di non decidersi per l'una o per l'altra via; piuttosto di lasciarsi guidare da ciò che, nonostante l'*impasse*, *continua a mostrarsi*: «Ogni *ambito* di oggetti è un ambito di *oggetti*»²⁶. A questo punto si innesta il carattere originale e moderno della

21 Come lo stesso Heidegger rivela nel corso della trattazione: «Duns Scoto rinuncia a questa teoria [realismo tomista] e opta per l'idea di immanenza. Con ciò non viene “ripudiata la realtà del mondo esterno” e non “si prende partito” per il “soggettivismo”, l'“idealismo”, o in qualunque altro modo si chiamino tutti gli spettri appartenenti alla teoria della conoscenza. L'idea dell'immanenza, se intesa rettamente, non elimina la realtà e non fa sì che il mondo esterno svanisca in un sogno, bensì, proprio mediante il primato assoluto del senso dotato di valore sono condannate tutte le teorie della conoscenza orientate in una direzione fisiologica, psicologica e pragmatico-economica ed è fondato in maniera inconcussa il valore assoluto della verità, cioè l'obiettività genuina» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit, p. 104).

22 *Ibidem*, p. 30.

23 *Ivi*.

24 *Ibidem*, p. 33.

25 Cfr. *Ibidem*, pp. 30-31: «Ciò che innanzi tutto ci sta davanti sarebbe lecito ritenere sia la realtà empirica nella quale ci muoviamo quotidianamente, ossia ciò che si dà nello spazio e nel tempo, la *realtà fisica di natura* [*die physische Naturwirklichkeit*]. Sussiste invero un'opinione secondo la quale si ritiene sia dato immediatamente e nel modo più autentico l'*elemento psichico*».

26 *Ibidem*, p. 33.

riflessione ontologica di Duns Scoto:

In Duns Scoto si trova un'osservazione che appare quasi moderna: facciamo spesso esperienza in noi stessi del fatto che abbiamo qualcosa che ci sta di fronte come oggetto, senza sapere se sia sostanza o accidente; in altre parole: ciò che ha carattere di oggetto non ha ancora una determinazione categoriale più precisa. [...]. *Aliquid indifferens concipimus: concepimus qualcosa che è preliminare rispetto a ogni conformazione categoriale che sia determinata. L'ens significa perciò il senso complessivo della sfera che comprende gli oggetti in generale, ovvero il momento che permane nella sfera dell'oggettuale: è la categoria delle categorie*²⁷.

L'ens è *primum* in quanto non è determinato secondo aspetti particolari: ciò mi consente di intendere che dinanzi a me *ci* sta qualcosa, non meglio specificato. Eppure, l'ens è ciò che, nell'atto di trovare le determinazioni categoriali successive (come "sostanza" o "accidente"), non viene soppresso ma pure si conserva. Ciò significa che nessuna determinazione potrà mai esaurire ciò che sta di fronte in quanto *ens*: perciò, *ens* è condizione di possibilità di tutte le possibili determinazioni, "categoria delle categorie". Infatti, nessuna determinazione, che pure è differenziazione, potrà spezzare l'unità che l'ens com-porta. Ecco perché esso appartiene ai «maxime scibilia»²⁸: in quanto garantisce l'«elemento originario dell'oggettuale, dell'oggettualità»²⁹, ed è pertanto garante della conoscenza dell'oggetto.

Indicando l'ens scotiano come primo oggetto dell'intelletto, piuttosto che la "sostanza" aristotelico-scolastica, Heidegger pone il lettore già nel bel mezzo della questione che, come abbiamo visto, anima nel fondo lo scritto di abilitazione: ricercare e individuare un ambito di realtà *pre-categoriale*, ossia ulteriore alle categorie aristoteliche proprio perché più originario.

Prima di procedere con l'analisi del nocciolo problematico di questa prima parte dello scritto, è necessario evidenziare preliminarmente il principio che guida tutta la riflessione dipanata nella *Habilitationsschrift*³⁰. Il principio metodologico messo in opera da Heidegger è quello della "determinazione materiale delle forme", ossia della correlazione intenzionale di forma e materia all'interno di ciascun ambito categoriale³¹: perciò, al fine di mostrare la peculiarità di ciascun ambito di oggetto si dovranno manifestare questi due principi costitutivi, nella loro specifica funzione all'interno di una regione categoriale. Per ora è sufficiente accennare a questo principio, che troverà un adeguato

27 Ivi.

28 *Ibidem*, p. 34.

29 Ivi.

30 Già KISIEL ha sottolineato che questo principio, chiamato "principio di determinazione delle forme", «permeates the habilitation text» (Cfr. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 34).

31 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 77: «Forma è un concetto che implica una correlazione; la forma è forma di una materia (Material) e a ogni materia è conferita una forma. La materia, inoltre, sta sempre sotto una forma che le è adeguata; d'altra parte, vale la reciproca: la forma riceve il suo significato in base alla materia»; inoltre, p. 151: «Ogni forma è determinata dalla materia».

chiarimento nel proseguimento della riflessione, chiarendo in via preliminare il significato di queste espressioni: il principio formale è quello che conferisce *unità* all'ambito di realtà cui appartiene, mentre quello materiale ne determina le *differenze*; tuttavia, essi non si danno mai separatamente, bensì in unità intenzionale, sicché per comprendere quale *forma* sia adeguata per un ambito di oggetti è necessario guardare dapprima alla sua *materia*.

I risultati di questo primo paragrafo della nostra ricerca forniranno le direttrici per cogliere i principi costitutivi di forma e materia dell'ambito di oggetti espresso dall'*ens*, ossia dalla "categoria delle categorie"; proprio queste indicazioni renderanno possibile la comprensione di quel terreno ricercato dal giovane Heidegger, ossia della sfera di realtà *pre-categoriale*, dalla quale sarà possibile fondare sistematicamente la "dottrina del significato".

b. La critica dell'analogia e la scoperta dell'*ens* «*diminutum*»

Come deve essere compreso l'*ens* scotiano e qual è la natura dell'ambito *pre-categoriale* (o *transcendentale*, nel linguaggio di Scoto) che esso dischiuderebbe?

Per comprendere la costituzione di questo significato di 'ens' non è superfluo notare la scelta dei testi scotiani proposta da Heidegger all'inizio della *Kategorienlehre*: i passi sono tratti dalle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (un commento concettualmente più vicino all'*Ordinatio* piuttosto che alle opere logiche) e dall'*opus oxoniense*, ovvero l'*Ordinatio*.

La cernita delle opere scotiane da parte di Heidegger evidenzia fin da subito una volontà fondamentale: l'*ens* di cui si intende articolare l'ambito di realtà nella *Habilitationsschrift* non è quello che si dice in modo analogo (ossia equivoco), appartenente alle categorie aristoteliche (ovvero, la sostanza), bensì quello logicamente univoco che ha il carattere di *transcendentale*. Come tenteremo di mettere in luce, infatti, è in queste opere, piuttosto che in quelle logiche, che lo stesso Duns Scoto mette a punto il concetto *univoco* di 'ens'.

Ma che cosa intende Duns Scoto con i termini "equivoco" e "univoco"? Nelle ultime pagine del primo capitolo della *Bedeutungslehre* Heidegger riporta una citazione dalle *Quaestiones in librum Praedicamentorum* (opera logica): «*In aequivoco nullus est idem sed sola vox*»³². Secondo Scoto si dà equivocità quando un solo segno (*vox*) rimanda a più significati distinti; mentre, al contrario, si ha univocità quando un segno rimanda solo e soltanto, in ogni occorrenza, a un significato distinto.

Il contesto logico di quest'opera porta a vedere nell'equivocità dei termini un pericolo per la rigosità delle argomentazioni: «È equivoco il termine che può venir scomposto in molteplici significati in una proposizione, e che può introdurre nel ragionamento una *fallacia aequivocationis*»³³. Pertanto, l'analogia non trova posto nella logica, la quale

32 *Ibidem*, p. 173.

33 O. BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, in L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER (a cura di), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden/New York/Cologne, E. J. Brill, 1996, p. 295 [trad. mia].

fonda la propria scientificità sull'univocità dei termini.

Eppure, il commento alle *Categorie* ci presenta un quadro che, pur mantenendo uno sfondo logico, fornisce una possibile collocazione per l'analogia rimasta apolide. Pur constatando l'inadeguatezza di ciascuna delle forme dell'analogia (*per attributionem*, meramente univoca, metaforica³⁴) nell'esprimere il rapporto tra l'ente e le dieci categorie aristoteliche, e avendo dunque confermato l'assoluta equivocità (e inutilizzabilità) del termine "ente" per il logico, alla riflessione scotiana si impone una considerazione: anche se l'ente, poiché si predica immediatamente di ciascuna delle categorie e non si lascia ridurre sotto nessuna di esse, è equivoco per il *logico*, esso, dal punto di vista del *metafisico*, si predica *analogamente* in quanto "sostanza", giacché «tutte le sostanze [sensibili o intelligibili] sono sotto un medesimo genere logico, la categoria di sostanza»³⁵. Pertanto, «l'essente possiede dunque una equivocità trascendentale (predicata delle diverse categorie), che diviene univocità categoriale (predicata dell'intelligibile e del sensibile)»³⁶. Così l'univocità di 'ens' che Duns Scoto ammette, nelle opere logiche, come fondamento dell'analogia, è possibile solo a patto che venga intesa non come *trascendentale*, ma come *categoriale*, ossia come interna alla categoria di "sostanza". Perciò, il *metafisico* può legittimamente operare con l'analogia in quanto egli si occupa dell'ambito della realtà, naturale e sovranaturale. Ritroviamo la medesima limitazione dell'impiego legittimo dell'analogia all'interno della *Habilitationsschrift*, allorché Heidegger intende mostrare il principio formale della realtà fisica di natura, consistente in un "continuum eterogeneo"³⁷:

Per l'uomo medievale, il mondo ambiente della natura e al tempo stesso anche il mondo *sovrasensibile* [...] è determinato nell'aspetto categoriale. Il mondo sensibile e sovrasensibile, insieme con le loro relazioni reciproche, stanno in un ordinamento. Si può, anticipando, indicare il tratto principale di questo ordinamento: esso è dominato dall'*analogia*³⁸.

In particolare, il tipo di analogia in grado di descrivere adeguatamente la disposizione ordinata dell'ambito delle realtà naturali è l'analogia *per attributionem*³⁹: in essa infatti si dà un momento di identità, o *analogatum princeps* (in questo caso, l'essere nel senso

34 Cfr. *ibidem*, p. 299.

35 *Ibidem*, p. 304 [trad. mia].

36 Ivi [trad. mia].

37 Heidegger osserva che in Duns Scoto si trova una caratterizzazione *positiva* della realtà di natura: «ciò che esiste realmente è qualcosa di individuale [...]. L'individuale è un'entità ultima e irriducibile [...]. Tutto ciò che esiste realmente è un "tale-hic et nunc". [...] Questa realtà effettiva forma una molteplicità "non abbracciabile con lo sguardo", un "continuum eterogeneo"» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 79-80).

38 *Ibidem*, p. 82.

39 Cfr. *Ibidem*, pp. 83-84: «L'analogia dalla quale è dominato il mondo della realtà è l'analogia *per attributionem*. Gli *analogata* si trovano qui in una relazione determinata di appartenenza reciproca. Ciò che sta in analogia non è né totalmente diverso né totalmente identico».

di “*esistere effettivamente*”), al quale sono riferiti gli *analogata*⁴⁰.

Le categorie aristoteliche, dunque, fondate sulla categoria di “sostanza”, per le quali vale l’uso analogo di questo termine, esprimono la struttura categoriale dell’ambito della realtà naturale (“metafisica”, nel senso dell’insieme del mondo sensibile e sovrasensibile). Esse non costituiscono, pertanto, le categorie *tout court*, ma solamente «una classe determinata di una sfera determinata»⁴¹.

Tuttavia, il termine ‘ens’ non è stato ancora compreso nel suo carattere *trascendentale*. Infatti, «si danno due nozioni, a partire dalle quali il termine *essente* viene impiegato: la nozione d’essere (*ratio essendi*) e la nozione del sussistere (*ratio subsistendi*). Ora, “essente” è impiegato a partire dall’atto d’essere; ma l’atto d’essere è un concetto più semplice dell’atto di sussistere»⁴²: l’accidente infatti *esiste*, ma non *sussiste* in sé. Dunque prima che l’intelletto imponga una determinazione *categoriale* al termine “essente”, si deve dare una nozione assolutamente prima (*pre-categoriale*, *in-differente*, *trascendentale*) di “essente”: anche se il suo *uso* gli impone un carattere equivoco, giacché si predica allo stesso modo della sostanza e dell’accidente, la nozione di “essente” deve possedere un significato *univoco*, benché si tratti di un’univocità *trascendentale* e non categoriale. Gli elementi di quello che, nell’*Ordinatio*, sarà il “primo oggetto dell’intelletto”, si offrono già in alcuni passi delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*: l’ens viene concepito come «il primo concetto [...], ed esso è opposto a quello di nulla (*nihil*)»⁴³. Pertanto, «per pensare l’univocità, si deve pensare l’essente, non più in maniera ontica, all’interno delle categorie, ma in modo trascendentale, - come *non-nihil*»⁴⁴.

Avendo considerato il senso del riferimento di Heidegger ai testi scotiani nella prima parte della sua *Habilitationschrift*, è possibile rispondere alla domanda: di quale *natura* è il «*primum objectum intellectus*»? Nella questione seconda della terza distinzione nel libro primo dell’*Ordinatio*, Duns Scoto si decide per una concezione *ridotta* dell’ens: «Scoto riduce la sua [dell’essente] univocità a un’estensione minima, quella dell’unità quidditativa»⁴⁵; in altre parole, l’ens trascendentale, «*primum objectum intellectus*», è «*aliquid indifferens*», qualcosa *in-differenziato*, *pre-categoriale*, terreno sorgivo di qualsiasi concetto o esperienza possibile. Perciò esso non può essere caratterizzato qualitativamente, ossia in qualche modo positivamente, come se rappresentasse un tratto comune *presente realmente* in tutte le cose; piuttosto esso è la *differenza* che, in virtù di ciò, rimane *in-differente* a tutti i positivi diversi, costituendo, ad un tempo, la condizione di

40 Cfr. *Ibidem*, p. 88: «Questa identità, nel caso presente, dove si tratta del mondo reale, significa: *tutte le cose e ciascuna di esse hanno una realtà effettiva* [...]. Nel senso più rigoroso e assoluto, effettivamente reale è solo Dio. [...] La realtà di natura, quella reale in quanto sensibile, esiste solo in quanto è creata; non è esistenza come lo è l’assoluto; *ha* bensì l’esistenza in virtù della *communicabilitas*. Creatore e creatura, sebbene siano entrambi reali, lo sono tuttavia in modi *diversi*. Incontriamo così il momento dell’eterogeneità nell’analogia. *Nel grado di realtà si situa la diversità*».

41 *Ibidem*, p. 28.

42 BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l’analogie de l’être*, cit., p. 305 [trad. mia].

43 *Ibidem*, p. 307 [trad. mia].

44 Ivi [trad. mia].

45 *Ibidem*, p. 313 [trad. mia].

possibilità della loro manifestazione per l'intelletto. Ora, questa nozione di *ens*, che il giovane Heidegger pone a fondamento della sua analisi nella *Habilitationsschrift*, si presenta, nell'*Ordinatio*, come «nuova comprensione dell'essente, inaugurale nella storia della metafisica»⁴⁶. Questo nuovo concetto di “essente” si presenta estremamente povero: è l'*ens diminutum*, la cui unica “determinazione” è la *possibilità logica*; tuttavia, esso è, ad un tempo, anche il più ricco, poiché infinitamente *determinabile*.

Tuttavia, questa nozione di *ens* porta con sé, necessariamente, un'ulteriore considerazione: se l'essente è *ens diminutum*, ossia oggetto primo dell'intelletto, esso richiede una comprensione approfondita dell'*atto* intellettuale che lo comprende; un simile *ens* non è indipendente dal suo manifestarsi all'intelletto, giacché la nozione anteriore a ogni determinazione, quella che permette l'impiego del termine “essente”, si identifica con “quella della *ratio essendi*, tratta dall'*actus essendi*”⁴⁷.

Dunque, a seconda di come si determini il significato di ‘ens’, si aprono scenari ontologici differenti: da un lato, l'uso *analogico* di ‘ens’ (secondo l'analogia *attributionis*) è giustificato solo nei limiti della sfera *naturale* di realtà, e si configura nei termini della “sostanza” aristotelica; dall'altro, l'uso *univoco* di ‘ens’ esprime quell'essere che è *intenzionalmente primo* per la soggettività, nel quale anzi la stessa *differenza* soggetto-oggetto viene meno, in quanto «aliquid indifferens», «alcunché di *in-differenziato*». Perciò, mentre il primo significato *esclude* la soggettività (ancorando la sua oggettività nel concetto naturale di *esistenza effettiva*, la quale propriamente si predica solo dell'ente più eminente e solo per partecipazione degli enti creati), il secondo la *coinvolge* direttamente, in quanto il suo stesso manifestarsi illumina la soggettività, consentendole di *vedere i differenti enti*⁴⁸.

3. Gelten ohne Sein: *l'essere che vale*

a. L'impostazione rickertiana della *Erkenntnistheorie*: l'“idea di immanenza”

L'*ens* scotiano può venir compreso come *transcendens*, solo a patto di essere considerato come *ens objectivum*, ossia *ens logicum*⁴⁹.

46 *Ibidem*, p. 312 [trad. mia].

47 *Ibidem*, p. 306 [trad. mia].

48 Forse già qui, in germe, viene *intuita* la “ontologische Differenz” (sebbene sicuramente non *pensata*, ossia messa a tema), a partire dal carattere “in-differente”, ossia *differente* da tutte le determinazioni categoriali, dell'*ens* scotiano.

49 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 107: «l'*ens logicum* viene inoltre caratterizzato come *ens diminutum*; ciò significa una specie dell'essere sminuita di contro alla realtà effettiva di natura e perciò non appartenente all'ambito degli oggetti considerati dalla metafisica, che è incontestabile sia una scienza reale [“realismo”]. Non è privo di interesse, si noti per inciso, confrontare la designazione *ens diminutum* con una moderna: Rickert chiama il senso logico lo “irreale” [*das Unwirkliche*]. Duns Scoto afferma in modo addirittura esplicito che l'essere logico non possiede l'effettività propria dell'esistenza reale e che perciò in questo ambito non si può impiegare la

Il superamento dell'assunto "realista", che postula l'esistenza *in sé* di un mondo "là fuori", non costituisce un'intuizione originale heideggeriana: anzi, proprio in essa si può rinvenire la traccia dell'influenza neokantiana sul giovane filosofo. Heidegger infatti esprime questo stato di cose nei termini della filosofia trascendentale: «L'oggetto è oggetto solo in quanto è oggetto della conoscenza; la conoscenza è conoscenza solo in quanto è conoscenza dell'oggetto»⁵⁰. Questa apparente ovvietà viene espressa nel linguaggio medievale di Duns Scoto attraverso il trascendentale *verum*⁵¹.

Ora, se l'ambito che il *verum* dischiude è quello della conoscenza, qual è la struttura categoriale propria di questo ambito, che lo distingue dagli altri e in particolare da quello della realtà naturale? Per manifestarla dobbiamo scavare laddove l'*ens* stesso si manifesta come *verum*, ossia propriamente nel *giudizio*⁵².

Riprendendo i risultati della sua tesi di dottorato su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁵³, Heidegger mostra come l'*essere* venga introdotto, all'interno del giudizio, come «nota compositionis»⁵⁴, che mantiene in unità la *complessità* che il giudizio articola. Eppure, che cosa significa qui «est»? «E certamente lo *est* non significa qualcosa come "esistere", ossia esser-reale secondo il modo che appartiene agli oggetti sensibili e sovrasensibili. Si intende piuttosto quel modo di realtà (*esse verum*), per designare il quale disponiamo oggi della felice espressione "valere" [*Gelten*]]»⁵⁵. L'essere dell'esser-vero, ossia quello che fonda e a un tempo manifesta l'ambito logico cui appartiene il giudizio, non è, ma *vale*. Ne segue che: «La relazione di valore propria della copula, cioè lo *esse* quale relazione fra soggetto e predicato, si rivela come l'autentico portatore della verità [*Träger der Wahrheit*]]»⁵⁶.

Lo stesso modo di impostare la questione epistemologica, di impronta rickertiana⁵⁷,

categoria della *causalità*. Questa categoria, nell'ambito logico, non ha alcun senso; in altre parole: qui non si tratta di un *accadere, sorgere, perire*, di processi e avvenimenti; in breve: non sono in questione le realtà di natura».

50 *Ibidem*, p. 96.

51 Tuttavia, Heidegger mette subito in guardia circa una possibile forzatura: «ora, se nella Scolastica si volesse concepire il "*verum*" in questo senso, certamente se ne traviserebbe troppo il significato»; ciononostante, «in senso primario, esso non vuol dire altro se non il rapporto di ogni oggetto con la conoscenza» (ivi).

52 Cfr. *Ibidem*, pp. 97-99: «Riguardo alle due forme fondamentali della conoscenza, si può parlare del *verum in intellectu* in un duplice senso. Alla verità che appartiene alla *simplex apprehensio*, ossia al puro "avere" un oggetto, non si contrappone la falsità, bensì la non-consapevolezza, la non conoscenza (o ignoranza). [...] La conoscenza, la cui verità ha come contrario la falsità, è il *giudizio*. Il giudizio è ciò che può essere detto *vero* in senso proprio. Ogni conoscenza è un giudizio e ogni giudizio è una conoscenza».

53 In questo scritto la questione della natura della *copula* nel giudizio (ossia dell'essere in quanto si manifesta come *valere*) veniva ampiamente discussa, nel tentativo di difendere l'autonomia dell'ambito logico dalla sua confusione con quello psichico.

54 *Ibidem*, p. 99.

55 *Ibidem*, p. 100.

56 Ivi.

57 L'impostazione della *Erkenntnistheorie* a partire dall'analisi della struttura del *giudizio*, infatti, è da far risalire direttamente all'influenza di Rickert (cfr. I. LYNE, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, in «Kant-Studien» 91, 2000, in particolare le pp. 211-213).

conduce alla scoperta di colui che è già sempre coinvolto nella conoscenza, ossia il soggetto conoscente⁵⁸: «Il giudizio vale, è vero e viene reso vero mediante gli atti con i quali il soggetto prende posizione nei suoi confronti»⁵⁹.

In altre parole, l'oggettività dell'oggetto non è garantita da un mondo in sé, indipendente dalla soggettività che lo coglie; piuttosto, essa viene costituendosi nel suo presentarsi a un soggetto, il quale è chiamato a giudicare in un certo modo, e non in un altro, dallo stato di cose che gli appare. Una simile considerazione è alla base di ciò che Heidegger, sulla scorta di Rickert, chiama "idea di immanenza"⁶⁰. Alla luce di questa opzione teoretica, che orienta il movimento iniziale dello scritto di abilitazione, si comprende una volta di più la scelta di Heidegger di entrare in dialogo con Duns Scoto: egli infatti «rinuncia a questa teoria [realismo tomista] e opta per l'idea di immanenza»⁶¹.

Tuttavia, è proprio una simile scoperta che genera la necessità del distacco dall'impostazione della *Erkenntnistheorie* neokantiana, al fine di pensare *rigorosamente* il rapporto tra soggettività e oggettualità dell'oggetto della conoscenza, evitando ancora una volta le secche dello psicologismo⁶². È in questa presa di distanza che si consuma il «passo in avanti decisivo» rispetto al neokantismo rickertiano, propugnato da Heidegger all'inizio dello scritto di abilitazione⁶³.

Infatti, Rickert non perviene al «contenuto oggettivo del giudizio, *che deve essere mostrato in quanto tale*»⁶⁴, lasciando ingiustificato l'apparire di un *atto* soggettivo considerato in *modo differente* dalla prospettiva psicologica⁶⁵, ossia di un *atto* colto nel suo

58 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 185: «finché si considera il conoscere come rappresentare [l'impostazione epistemologica dettata dal "realismo critico" di Riehl] non compare affatto un momento che fa parte necessariamente del concetto della conoscenza: il soggetto conoscente».

59 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 100.

60 Che tale sia la prospettiva dalla quale prende le mosse la riflessione heideggeriana nella *Habilitationsschrift*, viene segnalato in un altro passo della già citata lettera a Rickert del 24 aprile 1914: essa infatti è «il punto rispetto al quale il "realismo" deve cambiare modo di pensare. Senza dubbio bisogna prima allontanare la paura patologica del "soggettivismo", che è un'etichetta attribuita a qualsiasi "punto di vista" che conserva residui non tomistici» (HEIDEGGER – RICKERT, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, cit., p. 26).

61 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 104.

62 La coscienza di questo rischio e le conseguenti critiche, pur essendo esplicitamente tematizzate solo nel corso del 1919 *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, erano sorte nella mente del giovane filosofo di Messkirch già nel 1913, come lui stesso testimonia: «La direzione fondamentale delle seguenti considerazioni critiche era stata già delineata nelle relazioni critiche che io, già nel 1913, ho tenuto nel seminario di Rickert a proposito della Dottrina del giudizio di Lask» (HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 182).

63 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 9: «[...] la convinzione che la filosofia dei valori, per il suo proprio carattere, cioè *quello che è consapevole dei suoi problemi e tende a una visione del mondo*, è chiamata a compiere un passo in avanti decisivo e un approfondimento nella elaborazione filosofica dei problemi».

64 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 179.

65 *Ibidem*, p. 196: «L'atto all'improvviso non gli appare più come un essere psichico ma si indirizza a qualcosa; ha un contenuto. *Improvvisamente* si fa uscire fuori qualcosa – e non si capisce perché la cosa non doveva essere già possibile sulla via soggettiva. Infatti, devo fare solo ciò che Rickert esegue *improvvisamente* sulla via cosiddetta oggettiva: liberarmi della teoria, non attenermi nemmeno a una finzione innalzandola a metodo attraverso una costruzione, e prendere infine l'atto così com'è, ossia,

carattere *intenzionale*, in grado di manifestare il «senso trascendente [...] “irreale”»⁶⁶ del suo contenuto⁶⁷.

D'altronde, se l'*atto* di giudizio deve essere colto in quanto riferito al suo proprio *contenuto*, quest'ultimo non potrà venir compreso come qualcosa di oggettuale nel senso della realtà effettiva di natura, quanto piuttosto nella sua struttura *logica*:

Il senso operativo dell'atto di giudizio si orienta dunque e si misura immediatamente sul contenuto di significato (*Bedeutungsgehalt*) dei membri (*extrema*) che entrano nel giudizio e che contengono *virtualiter* la relazione presente nel giudizio stesso. [...] Il senso del giudizio, si potrebbe anche dire, è la forma logica, strutturale e reale delle appartenenze reciproche che la situazione effettiva [*Sachverhalt*] presenta⁶⁸.

Così, il tentativo di ripensare nei suoi fondamenti metodologici l'impostazione della *Erkenntnistheorie* di Rickert comporta una duplice chiarificazione: a) del significato degli *atti* mediante i quali il soggetto si riferisce a un contenuto valido; b) della modalità di realtà del *contenuto valido* stesso⁶⁹.

b. Oltre il *giudizio*: la nozione di *intenzionalità* come superamento del neokantismo

Conformemente alla direzione della critica laskiana al neokantismo (specialmente delle posizioni di Lotze e Rickert) e all'influenza delle *Ricerche logiche* di Husserl, il giovane Heidegger identifica nella nozione di “intenzionalità” la struttura dell'ambito oggettuale della conoscenza⁷⁰.

Lo statuto ontologico del *contenuto* dell'atto intenzionale, infatti, non risulta quali-

come dice lo stesso Rickert, in modo che esso si indirizzi a “qualcosa” e lo “abbia presente”».

66 Ivi.

67 È all'interno di questa falla concettuale che si innesta il contributo della psicologia di Duns Scoto, ripensato alla luce della riflessione di Lask e della fenomenologia husserliana: «Questo stesso atto [quello del giudizio] egli [Duns Scoto] non lo considera neanche come “obiettivante”, cioè come una realtà psichica esistente, bensì in riferimento al “senso operativo” (“*Leistungssinn*”) che l'atto riceve principalmente in base al senso del giudizio (*mediante veritate habitudinis verus est actus*). Senza l'atto del giudizio, inteso come prestazione (*Leistung*), il soggetto conoscente non potrebbe mai entrare in possesso della conoscenza; l'atto funge da medio fra il senso dotato di validità e il soggetto che lo riconosce e lo assume in quanto conoscenza» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 102-103).

68 *Ibidem*, p. 104.

69 *Ibidem*, p. 108: «tutto ciò costringe ad ammettere che, designando la realtà logica come *ens in anima*, non si può intendere la realtà psichica. L'espressione può significare, come al proposito si dice oggi, il “senso noematico”, cioè l'intenzionalità in quanto sia il correlato della coscienza, inseparabile dalla coscienza stessa e tuttavia non contenuto realmente in essa. Lo “in” designa la relazione del tutto peculiare che si pone nella coscienza, la connessione fra la vita dello spirito e tutto ciò che ha carattere di significato e di valore, ma non, in vero, l'appartenenza di un frammento in quanto parte di un intero».

70 Già T. KISIEL, nel suo volume *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, University of California Press, 1993), aveva notato la centralità della nozione di intenzionalità all'interno della *Habilitationsschrift*: «At this point, it might be noted that the operative concept of the entire habilitation work is intentionality, operating there through the coincidence of the conceptual pairs noesis-noema, form-matter, *modus activus et modus passivus*» (p. 30).

ficato a sufficienza dalla determinazione del “valere”: proprio dell’oggetto *in anima, intenzionale*, è di *valere per* qualcosa, per una realtà effettiva, diversa, evidentemente, da quella di natura⁷¹. Si danno, dunque, nella determinazione dell’oggetto *logico*, un momento “soggettivo”, *formale*, e uno “oggettivo”, *materiale*.

Pertanto, la sfera della logica verrà caratterizzata non tanto per il suo *non* essere alcunché di *sensibile*, quanto in virtù dell’articolazione della coppia di correlati *noesi-noema* (linguaggio fenomenologico), *forma-materia* (linguaggio laskiano), *modus activus-modus passivus* (linguaggio scotiano, impiegato da Thomas von Erfurt).

Intrecciando in modo originale i risultati della quinta ricerca logica con gli stimoli provenienti dalla riflessione di Lask, sulla base dell’impostazione scotiana della psicologia, Heidegger mette in evidenza il momento *noetico* del conoscere, ossia quello che Thomas von Erfurt indicherà con il termine *modus intelligendi activus*:

Gli atti conoscitivi non vengono tanto considerati [da Duns Scoto] secondo un aspetto obiettivante, cioè come realtà psichiche, quanto piuttosto riguardo alla loro funzione o alla loro “resa” (*Leistung*). Così concepiti, essi ormai non appartengono più propriamente all’ambito della psicologia in quanto scienza reale concernente l’elemento psichico, bensì alla logica, se non li si voglia ordinare nell’ambito più proprio della *fenomenologia* (e in vero di preferenza in quella che si regola sulla “noesis”)⁷².

All’interno di questi passaggi dello scritto di abilitazione (non solo nella citazione appena riportata) si avverte chiaramente l’influenza della riflessione fenomenologica husserliana (in particolare della Quinta delle *Ricerche logiche*⁷³). Nel secondo capitolo della Quinta ricerca, infatti, Husserl tenta di dirimere i possibili fraintendimenti concettuali provenienti dalla terminologia impiegata da Brentano nel parlare dei «fenomeni psichici»⁷⁴: l’uso consueto del vocabolo ‘fenomeno’ indica «un oggetto che si manifesta in quanto tale»⁷⁵; tuttavia, l’atto di intendere l’oggetto, ovvero il *vissuto intenzionale* nel quale l’oggetto mi si offre, non è, a rigore, ‘fenomeno’, ossia non è *ciò* che si manifesta,

71 Per Lask «“valere” è sempre “valere circa, riguardo a”; è impossibile che si dia un “valere” che non sia un “valere-per” [*Hingelten*]. Ciò fa sì che il “valere” possieda in misura eminente un carattere formale» (S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 42).

72 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 117.

73 Non è possibile, in questa sede, esporre nel dettaglio l’argomentazione sviluppata da Husserl nel secondo capitolo della Ricerca *Sui vissuti intenzionali e i loro “contenuti”*. Ci limiteremo, pertanto, ad accennare al testo husserliano, così da far risaltare l’estrema vicinanza con la *Habilitationschrift* heideggeriana.

74 Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 487: «Espressioni di questo genere suggeriscono *due equivoci*: *in primo luogo*, che si tratti di un evento reale (*real*) o di un riferirsi reale che si svolge tra la coscienza o l’io e la cosa cosciente; *in secondo luogo*, che si tratti di un rapporto tra due cose che si possono realmente trovare in egual modo nella coscienza, l’atto e l’oggetto intenzionale». Evidentemente, il testo di riferimento brentano discusso da Husserl è il capitolo primo del libro secondo de *La psicologia dal punto di vista empirico*, intitolato *La differenza tra fenomeni psichici e fenomeni fisici*.

75 Ivi.

bensi ciò che *manifesta*. L'atto rimane, per così dire, celato, affinché venga in luce ciò che, nell'atto, viene presentato intenzionalmente. Così, parlare di 'fenomeno' nel caso dell'atto psichico potrebbe trarre nell'inganno di credere che si dia una relazione reale tra una cosa, la coscienza o l'io, e un'altra, l'oggetto conosciuto: fraintendimento in cui ricade ogni *riflessione naturale*, ossia *psicologista*⁷⁶.

Al contrario, un'analisi rigorosa che intenda lasciar emergere l'atto in quanto tale nella sua struttura *intenzionale*, piuttosto che *riflettere su* di esso, dovrebbe permanere nello stesso «vissuto-atto»⁷⁷ [*Akterlebnis*], nel quale viviamo l'oggetto o la situazione di cose che ci è offerta intenzionalmente⁷⁸.

Se il lato *noetico* della struttura della conoscenza viene rielaborato da Heidegger a partire dalla Quinta ricerca logica, è alla Sesta che il giovane filosofo sembra rivolgersi per chiarire la "materia" della sfera logica di realtà⁷⁹.

Si è notato che lo «est» che si manifesta nell'ambito logico all'interno del giudizio non è alcunché di *reale*: esso dunque deve caratterizzarsi per il suo essere *ir-reale*⁸⁰. Tuttavia, tale determinazione negativa non è sufficiente per comprendere questo momento come principio *materiale* della sfera logica. In che modo evidenziare la *positività* del tratto *ir-reale* dell'oggettualità logica?

A nostro avviso, Heidegger scorge una possibile soluzione al problema in virtù di quel «concetto completamente nuovo di materia» che emerge nella Sesta ricerca logica di Husserl dalla «contrapposizione fondamentale di *sostanza sensibile e forma categoriale* oppure, per sostituire la posizione fenomenologica a quella oggettiva, tra atti *sensibili* e atti *categoriali*»⁸¹. Prendendo le mosse dalla questione riguardante la comprensione di un enunciato della percezione⁸², si domanda: se il significato *intero* dell'enunciato è riempito, giacché lo comprendo, e se il riempimento di significati nominali proviene dalla *percezione sensibile*, da dove proviene il riempimento di significato dei termini come "che", "alcuni", "sono", "sulla"⁸³? A rigore, non *percepisco* in nessun caso, ad esempio,

76 Cfr. *Ibidem*, p. 490: «Nella *riflessione naturale* non il singolo atto, ma l'io appare come uno dei termini della relazione in questione: il secondo termine consisterebbe nell'oggetto».

77 *Ibidem*, p. 491.

78 *Ibidem*, p. 490: «se, per così dire, viviamo nell'atto corrispondente, se per esempio ci abbandoniamo all'osservazione percettiva di un evento nel suo manifestarsi, oppure al gioco della fantasia, alla lettura di una favola, all'esecuzione di una dimostrazione matematica ecc., nulla si può più notare dell'io come punto di riferimento degli atti compiuti».

79 Valgono anche per la Sesta ricerca (il cui valore per la formazione del pensiero heideggeriano è ben noto) le precauzioni segnalate per l'analisi della Quinta ricerca all'interno del nostro studio (si veda la nota 73).

80 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 107: «L'*ens logicum* viene inoltre caratterizzato come un *ens diminutum*; ciò significa una specie dell'essere sminuita di contro alla realtà effettiva di natura e perciò non appartiene all'ambito degli oggetti considerati dalla metafisica, che è incontestabile sia una scienza reale. Non è privo di interesse, si noti per inciso, confrontare la designazione *ens diminutum* con una moderna: Rickert chiama il senso logico lo "irreale"».

81 HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 594.

82 Cfr. *Ibidem*, p. 693.

83 Cfr. *Ibidem*, pp. 693-694: «in che modo va inteso il riempimento dell'*intero* enunciato; e in particolare considerando ciò che va al di là della sua "materia", cioè, in questo caso, dei termini nominali? Che cosa

l'“essere sullo scaffale” dei libri; eppure *vedo* dei libri sullo scaffale.

Ma se non vengono *percepiti*, in che modo ci sono *dati* i significati di queste espressioni? Essi vengono dati in sé stessi, come si esprime Husserl, nell'*accertamento* dello stato di cose⁸⁴: vengo a conoscenza che “i libri *sono* sullo scaffale”, ad esempio, in virtù del fatto che *vedo* lo stato di cose, ossia *alcuni* libri *sullo* scaffale. Così, «noi possiamo dire allora: *nello stesso modo in cui l'oggetto sensibile si comporta rispetto alla percezione sensibile, così si comporta lo stato di cose rispetto all'atto di accertamento che lo “dà”* in modo più o meno adeguato»⁸⁵.

Si può concludere che l'oggetto offerto nell'*atto* di giudizio non è mai una cosa sensibile, ma sempre uno stato di cose (*Sachverhalt*). Ma a che cosa sono riferiti i significati delle *categorie*, qual è il correlato oggettuale del loro proprio atto riempiente (intuizione)? «Essi sono riferiti all'oggetto stesso nella sua *messa in forma (Formung) categoriale*»⁸⁶: in altre parole, l'oggetto offerto nell'atto di riempimento giudicativo non si riduce mai ai meri dati sensibili *privi* di *forma logica*, ma si dà in *modo ordinato*, secondo *una certa forma* che non coincide con alcunché di sensibile pur essendo connesso alle cose, o meglio *connettendole*. In altre parole, siccome l'atto *perceptivo* si caratterizza per il fatto *essenziale* che in esso tutti i momenti della *relazione* rimangono *esclusi*⁸⁷, per cogliere questi momenti *formali* risulta necessario un *nuovo atto*, in grado di afferrare, sulla base dell'atto *perceptivo* precedente, una *nuova oggettualità* che si manifesta, ovvero la *forma categoriale*⁸⁸.

È evidente che l'intreccio delle *forme categoriali* con gli atti della *percezione sensibile*, nella salvaguardia dell'autonomia e specificità delle prime grazie all'ampliamento del concetto di “materia”, di “oggetto” in oggetto *categoriale*, abbia destato un'attenzione speciale nella sensibilità filosofica del giovane Heidegger⁸⁹.

Appare chiaro dunque che la «componente materiale» [*Material*] che le *categorie logiche* investono, *in-formano*, incontrandola nella *datità*, non sia la “materia” *sensibile*,

può e deve procurare il riempimento ai momenti significanti che costituiscono la forma proposizionale come tale, e a cui appartiene per esempio la copula – ai momenti della “forma categoriale”?»

84 Cfr. *Ibidem*, p. 702: «[...] esso [lo è del giudizio] è *dato in se stesso* o almeno lo è presuntivamente nel *riempimento* che si aggiunge in certe circostanze al giudizio: nell'*accertamento* dello stato di cose presunto».

85 Ivi.

86 *Ibidem*, p. 704.

87 Cfr. *Ibidem*, p. 706.

88 Cfr. *Ibidem* pp. 706-707.

89 È lo stesso sviluppo dell'argomentazione del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, nelle sue battute finali, a mostrare una simile, determinante influenza: «Per mezzo del giudizio otteniamo la conoscenza. Le parti singole che costituiscono questa forma di ordinamento sono le categorie. Esse non vengono ricavate, poniamo, quali semplici riproduzioni, dall'ambito reale degli oggetti. Il reale offre, per così dire, solo lo *stimolo (occasio)*, cioè un punto di appoggio per creare relazioni che conferiscano un ordine ma che non abbiano alcuna corrispondenza adeguata nella realtà. Al giudizio in quanto senso e alle categorie che lo costituiscono è peculiare un *carattere di “valore per”*, riferito all'ambito degli oggetti che si devono conoscere (*sunt applicabiles*). Esse “abbracciano” la componente materiale [*Material*] che si incontra nella *datità*, la hanno, per così dire, in loro potere. Il momento che determina l'ordine e che caratterizza l'ambito logico è l'intenzionalità, “*il valore riferito*” e la *possibilità dell'asserzione*» (HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 112-113).

bensì l'*oggetto categoriale* o *intenzionale*.

Ora, poiché il momento che determina l'*ordine* nell'ambito della conoscenza, come si è potuto rilevare, non è alcunché di *reale*, la struttura vigente nell'ambito della realtà *effettiva*, ovvero l'*analogia*, non avrà valore per la sfera in questione: pertanto, anche la dottrina delle categorie elaborata per descrivere la struttura dell'ambito della realtà *effettiva* di natura non avrà alcuna presa conoscitiva per quanto riguarda l'ambito della logica⁹⁰. Ma poiché quest'ultimo non si è mostrato come sfera *ultima* di realtà, capace di determinarsi da *sé stessa*⁹¹ (anzi, il suo elemento essenziale si è rintracciato nel carattere *intenzionale* della determinazione *materiale* delle forme logiche), esige una adeguata *fondazione*, una appropriata elaborazione *categoriale*⁹².

Viene così in luce, alla fine del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, il nesso sistematico tra questa prima parte e la *Bedeutungslehre*, ovvero l'esplicitazione del *luogo teoretico* della "dottrina delle forme dei significati": scopo di una ricerca sulla *Grammatica speculativa* è di elaborare le categorie della realtà *pre-scientifica*, sulla base delle quali vengono comprese e determinate le categorie *logiche*.

4. La vita del linguaggio: l'essere che significa

Secondo lo schema anticipato nell'introduzione, l'elaborazione della *Kategorienlehre*, a partire dai testi di Duns Scoto e in dialogo con le fonti moderne della riflessione neokantiana e fenomenologica, ha condotto il giovane Heidegger a una stratificazione dell'essere che giunge ora alla sua terza e ultima determinazione: l'essere "che *significa*".

Bisogna dunque indagare a fondo sulle ragioni di questo ulteriore passaggio, esplicitandone tutte le conseguenze: perché si *deve* passare dall'essere "che *vale*" all'essere "che *significa*"? E perché proprio quest'ultimo, ossia il *linguaggio*, costituirebbe il luogo di determinazione *materiale* della sfera della logica?

a. L'origine della logica: il *Bedeutungsbereich*

90 Viene ribadita, in conclusione del secondo capitolo della *Kategorienlehre*, l'intuizione originale di Duns Scoto, e più in generale dei modisti medievali, su tutti lo stesso Thomas von Erfurt: «Duns Scoto è stato anche chiaramente consapevole che le dieci categorie della tradizione valgono solo per la realtà effettiva. L'ambito delle *intenzioni* ha senza dubbio bisogno di forme diverse di significato, giacché rappresenta certamente un ambito oggettuale per sé; le intenzioni sono di per sé definibili e conoscibili. La logica stessa ha bisogno dunque di categorie proprie. È necessario che ci sia una logica della logica» (*ibidem*, p. 120).

91 Si comprendono in questo senso le battute finali dello *Schlusskapitel*: «Non si può in generale scorgere nella sua vera luce la logica e i problemi che le appartengono, se il contesto in base al quale essa è interpretata non divenga translogico. *Non è possibile che la filosofia faccia a meno della sua propria ottica, cioè della metafisica*» (*ibidem*, p. 253).

92 Cfr. *Ibidem*, p. 121: «Mediante le dieci categorie della realtà non viene in effetti ancora determinato un qualsivoglia oggetto della conoscenza (*non quodlibet intelligibile*), bensì vengono determinati solo gli oggetti reali. La logica, certamente, considera in assoluto le categorie *secondo il carattere intenzionale di riferimento alla materia*. All'orizzonte della logica devono perciò essere necessariamente pertinenti le categorie di ciò che *non è reale*, e questo è effettivamente il caso contemplato da Duns Scoto».

Il terzo capitolo della prima parte si apre con una risposta alla domanda implicita: *dove* posso incontrare qualcosa come il *sensu logico*? «Una peculiarità di queste strutture [forme logiche] è rimasta finora di proposito trascurata, il fatto, cioè, che significato e senso ineriscono a parole e complessi di parole (proposizioni). Senso e significato sono *esprimibili* attraverso configurazioni linguistiche»⁹³. In altre parole le categorie logiche, pur mantenendo una propria autonomia, vengono incontrate da noi, *nella nostra esperienza*, all'interno delle *proposizioni*, delle *espressioni*.

Tuttavia, la natura delle forme *logiche* è radicalmente differente da quella dei complessi linguistici di parole e proposizioni, i quali *esistono sensibilmente, realmente*⁹⁴. Eppure, per il parlante in atto, per colui che *vive discorrendo*, tale assoluta distinzione non sussiste affatto:

Per quanto necessaria e valida possa rimanere la separazione tra gli ambiti delle strutture logiche concernenti il senso e quelle grammaticali concernenti il linguaggio, al fine di enucleare il loro carattere eterogeneo, tale separazione, tuttavia, si deve di nuovo eliminare e, per così dire, *dimenticare, non appena si viva nella conoscenza e nella sua rappresentazione. Scompare così il carattere alogico delle strutture linguistiche*; esse si manifestano come realtà affette da una funzione del tutto peculiare, cioè come “portatori” (*Träger*) di significati e di strutture di senso e, mediante questi, vale a dire attraverso il loro carattere di riferimento agli oggetti, come “*segni*” degli oggetti stessi⁹⁵.

Se si considerano le espressioni a partire dal *modo* in cui si manifestano per la *soggettività* che *vive discorrendo* (piuttosto che nel loro aspetto *reale* di esistenza), le parole non si mostrano più come *segni sensibili* che rimandano a cose *reali*, quanto piuttosto come *segni di concetti*, di *strutture logiche*, di significati che *valgono*, i quali, a loro volta, rimandano agli oggetti⁹⁶. Pertanto, la parola è un segno che ha *significato*, e non un segno che rimanda a qualcosa⁹⁷: essa manifesta, rende noto l'ambito di ciò che *vale*, ossia della *logica*.

Da ciò segue che una considerazione rigorosa delle espressioni (dell'ambito dei significati) non può procedere prendendo di mira il suo oggetto a partire dal suo aspetto *reale* d'esistenza, giacché si lascerebbe sfuggire inesorabilmente il valore *teoretico* di questa stessa sfera di realtà; piuttosto, essa deve prendere in esame il linguaggio nel suo

93 *Ibidem*, p. 125.

94 *Ibidem*, pp. 128-129: «le due strutture [...] appartengono ad ambiti di realtà diversi. Gli elementi del linguaggio sono percepibili con la sensibilità [...], durano nel tempo, sorgono e periscono. Senso e significato, al contrario, [...] si mantengono, fuori del tempo, identicamente gli stessi».

95 *Ibidem*, pp. 131-132.

96 *Ibidem*, p. 133: «La struttura del linguaggio è segno del significato, del senso; il significato, a sua volta, è “segno” dell'oggetto. [...]. Per il nesso di relazioni che si pone fra la sfera grammaticale, logica e oggettuale, si deve allora dire che la parola e la proposizione, in quanto strutture dotate di significato e di senso, indicano l'ambito dell'oggettualità».

97 *Ibidem*, pp. 136-137. Per determinare la natura dell'esser-segno della parola, Heidegger ricorre esplicitamente alla Prima ricerca logica di Husserl (si veda HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., pp. 221-231).

carattere *intenzionale*, in quanto esso è *segno* nella misura in cui *esprime qualcosa di oggettuale* (oggetto *intenzionale*). Tuttavia, quest'ultimo è il correlato intenzionale di un *atto*. Dunque, ciò che deve esser posto in questione nella sua *assoluta* peculiarità è l'*atto che conferisce significato*⁹⁸.

Infatti, quell'*eccedenza* propria delle espressioni, rispetto ai segni che meramente indicano qualcosa di reale, consiste nel carattere di *atto* che è possibile riscontrare nei segni *significanti*⁹⁹: è per questo che in ogni espressione si può scoprire un carattere di atto, un atto di specie sussistente, grazie al quale alla parola compete il contenuto. Questa classe di atto [*Aktschicht*] è giunta, nella sua particolarità, alla coscienza di Duns Scoto. Egli considera gli *atti del significare* non semplicemente come realtà psichiche o avvenimenti, bensì in quanto atti dotati di un *contenuto valido* (*Gehalt*)¹⁰⁰.

La natura *intenzionale* dell'*atto* che conferisce il significato, dunque, non è una scoperta esclusivamente husserliana, ma è un elemento già presente nelle analisi scotiane sulla *logica*¹⁰¹.

Ma a quale ambito di realtà appartiene qualcosa come il *significato*? Si rifletta sul *modo* in cui il significato si riferisce all'oggetto: «Il significato non asserisce qualcosa riguardo all'oggetto ma soltanto *lo rappresenta*, cioè *tiene fermo* al “*che cos'è*” (*was un albero, non “al fatto che è” (daß)*, ossia che esiste)¹⁰². Perciò l'ambito dei significati non ha nulla a che fare con l'*esistenza*, è affrancato da essa: «*L'esistere è completamente estraneo al significato*»¹⁰³. Questa indipendenza dal mondo dell'*esistenza*, in quanto tratto peculiare dell'*atto* che conferisce significato, lo distingue anche da un'altra *modalità* di atti:

L'*esistenza* può essere asserita soltanto nel giudizio. Ma qualcosa è asserito sempre di altro, ossia in ogni asserzione (o predicazione) è data una relazione, mentre, al contrario, questo carattere *manca* al significato; esso non predica niente, bensì soltanto *rappresenta*.

98 *Ibidem* p. 137.

99 Si noti che anche questo passaggio ha le sue radici nell'argomentazione husserliana della Prima ricerca: «Se ci poniamo sul terreno della descrizione pura, il fenomeno concreto dell'espressione animata dal senso si distingue da un lato nel *fenomeno fisico* nel quale l'espressione si costituisce nel suo aspetto fisico, e dall'altro, negli atti che le conferiscono il *significato* ed eventualmente la *pienezza intuitiva*, nei quali si costituisce il riferimento a una oggettualità espressa. In virtù di questi atti, l'espressione è più che un mero complesso fonetico» (HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 231).

100 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 137.

101 *Ibidem*, p. 148. Olivier Boulnois, nel suo testo *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, sulla base degli scritti *logici* di Scoto (ovvero quelli stessi esaminati da Heidegger in questo passaggio argomentativo), osserva che: «Per lui [Duns Scoto], significare, vuol dire essere un segno che rappresenta, ovvero che presenta all'intelletto un sostituto della cosa stessa, alla quale esso rinvia. L'intelletto associa un significato alla *vox*», ossia mediante un atto del tutto peculiare, conferisce un significato alla parola, rendendola espressione (BOULNOIS, *Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être*, cit., p. 297).

102 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 138.

103 *Ivi*.

Nel carattere di atto che appartiene al conferimento di significato manca il senso specifico della funzione connessa alla presa di posizione¹⁰⁴.

Viene così in luce quella correlazione *intenzionale* che dischiude, ad un tempo, una *soggettività* diversa rispetto a quella che assume l'atteggiamento *teoretico* del giudizio e una *oggettualità* differente dal *valore logico* che esprime la *verità* del giudizio (ovvero la sua *aderenza* alla realtà effettiva): «attraverso l'atto che conferisce il significato mi si offre la possibilità di *vivere nel significato* della parola, ossia di rendermi presente in atto il suo significato»¹⁰⁵.

La necessità del passaggio dall'essere “che *vale*” all'essere “che *significa*”, dunque, è garantita dal risultato dell'analisi rivolta ai vissuti nei quali le *forme logiche* ci si offrono: il mondo ci si manifesta come *ordinato in forme logiche* all'interno del *linguaggio*. In esso risiede l'*origine*, il principio *materiale* che determina tali categorie.

b. Sulla *determinazione materiale* delle forme logiche

Manifestare la correlazione intenzionale che struttura l'ambito dei significati (e ciascun ambito di realtà) significa riflettere su quel principio che governa silenziosamente tutta la *Habilitationsschrift*: il principio di determinazione materiale delle forme. Esso viene formulato da Heidegger nei seguenti termini: «Ogni forma è determinata dalla materia»¹⁰⁶. Con ciò, tuttavia, non si è ancora deciso né di quale *natura* sia la “materia” che determina la forma, né in che *modo* la determini.

Considerando con attenzione il momento *formale* del significato (l'*atto* che conferisce il significato) si nota che la *funzione* di questo atto della coscienza non si esaurisce nel semplice aver davanti a sé qualcosa di oggettuale come un significato¹⁰⁷. Infatti, la coscienza non può in generale prendere di mira qualcosa di *oggettuale*, distinto dal modo d'essere *reale* del suo stato psichico, se non gli riconosce un *altro modo d'essere*, ossia un *valore oggettuale*. Ciò vuol dire che nel cogliere intenzionalmente i significati l'atto che conferisce significato deve *anche*, ad un tempo, conferire una *forma logica determinata*, una certa *posizione*¹⁰⁸. In altre parole, un oggetto è oggetto per la coscienza non in modo immediato, bensì *mediatamente*: il rapporto tra coscienza rappresentante e

104 Ivi.

105 *Ibidem*, p. 139.

106 *Ibidem*, p. 151.

107 Per chiarire tale aspetto centrale della sua argomentazione, Heidegger appone una citazione dalla *Logik* di Lotze: «Attraverso questa oggettivazione del contenuto, che appunto solo così si costituisce, non è nel frattempo del tutto esaurito il senso di questo primo atto del pensiero; la coscienza non lo può in generale erigere semplicemente davanti a sé, ma solo in quanto gli conferisca una posizione determinata; in generale non lo può semplicemente distinguere da uno stato della propria eccitazione senza riconoscergli, in luogo di quel tipo di essere che aveva in quanto era quel determinato stato, un altro tipo della sua sussistenza» (*Ibidem*, p. 148-149).

108 *Ibidem*, p. 149 [trad. mod.]: «Che cosa si intenda con tale esigenza, [...] ce lo mostra nel modo più semplice il linguaggio attraverso il suo compimento effettivo, [...] esso articola il suo intero patrimonio lessicale (escluse le interiezioni) nelle forme determinate dei sostantivi, degli aggettivi, dei verbi e in generale delle parti del discorso conosciute. [...] io riassumo il primo atto del pensiero [*die erste Tat des Denkens*] in questa operazione indivisibile, nel conferire cioè una di queste conformazioni logiche al contenuto rappresentato, allorché è oggettivato per la coscienza».

rappresentato (oggetto) è sempre mediato dalle strutture logiche del significato, ossia le *parti del discorso*, ossia i *modi significandi*. Noi afferriamo l'oggettualità dell'oggetto solo attraverso tali *conformazioni logiche*. L'atto duplice e indivisibile della coscienza viene descritto da Thomas von Erfurt nei seguenti termini: «Quando l'intelletto impone una voce al fine di significare o di consignificare, le attribuisce una nozione duplice, vale a dire la nozione del significare, chiamata *significazione*, [...] e] la nozione del consignificare, chiamata *modus significandi activus*, [...]; e tale è formalmente la parte del discorso»¹⁰⁹.

Heidegger prosegue la sua riflessione notando, sulla scorta di Thomas von Erfurt, che l'espressione *modus significandi* deve essere intesa secondo un doppio aspetto: *modus significandi activus* e *passivus*¹¹⁰. Il primo è «l'atto che conferisce significato in quanto è un'operazione della coscienza [*Leistung des Bewußtseins*]»; il secondo è «il risultato dell'operazione, ossia il correlato oggettuale dell'atto, che Lotze designa come "impressione" [*Eindruck*]; è la datità immediata in quanto è colta in conformità al significato, vale a dire in quanto le è conferita la forma»¹¹¹.

Tuttavia, proprio in quanto atti intenzionali appartenenti alla coscienza, i *modi significandi attivi* sottostanno a una legge essenziale che vale per ciascun atto in quanto tale: «*intellectus ad actum determinatum non vadit nisi aliunde determinetur*. Gli atti sono determinati da qualche parte: sono determinati da qualcosa che non è forma»¹¹². In altre parole, l'intelletto è una «virtus passiva»¹¹³, ovvero è di per sé indeterminato, incapace di determinarsi; dunque esso non *si* dirige, bensì è *orientato alla direzione* da altro da sé. Per poter entrare in funzione deve essere determinato, orientato: esso *cor-risponde* alla cosa nel *modo* del suo presentarsi, vale a dire che «a ogni *modus significandi* corrisponde un *modus essendi* determinato»¹¹⁴, ossia un *modo d'essere* della cosa stessa¹¹⁵. Viene espressa così l'apertura *intenzionale* della coscienza alla cosa, «la correlazione necessaria tra qualità dell'atto e materia dell'atto, tra *noesi* e *noema*, tra forma e contenuto»¹¹⁶.

109 *Ibidem*, p. 148, nota 4.

110 Ricordiamo che una simile distinzione, in quanto esprime il "principio di determinazione materiale della forma", ovvero la struttura *intenzionale* del rapporto correlativo di *forma e materia*, è propria di ciascun ambito di realtà, dunque anche degli altri due *modi (essendi e intelligendi)*.

111 *Ibidem*, p. 149. Degno di nota è il fatto che Heidegger traduca questo in termini fenomenologici: «il *modus activus* non è niente altro che l'aspetto soggettivo; il *modus passivus* è l'aspetto oggettivo del significato. Il medesimo stato di cose può essere espresso nella terminologia fenomenologica» (*ibidem*, p. 150).

112 *Ibidem*, p. 151.

113 *Ivi*, nota 10.

114 *Ivi*.

115 L'apertura *intenzionale* della coscienza al *modo d'essere* della cosa che si presenta, propria dell'*atto con-significante*, getta luce sulle affermazioni contenute nel passo epistolare citato in precedenza: «Innanzitutto mi sta a cuore comprendere Duns Scoto interpretandolo. Le forme del significato mantengono, secondo il suo pensiero, la determinatezza del materiale. Quella che Lei definisce una "realtà empirica (obiettiva)" è per lui ovviamente il principio primo e ultimo [*ens*]. Se però Scoto determina le sue forme del significato a partire da qui, allora bisogna domandarsi se con ciò non si possa trarre qualche elemento per la dottrina della forma della realtà prescientifica» (HEIDEGGER - RICKERT, *Carteggio [1912-1933] e altri documenti*, cit., p. 26).

116 *Ibidem*. Come suggerito da Kisiel (KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 34),

Ma in che modo vengono a intrecciarsi le categorie della realtà *pre*-scientifica (dell'oggettualità in generale) con quelle *costitutive* dell'ambito dei significati (ovvero i *modi significandi*)? In che modo, cioè, si costituisce il rapporto reciproco che intercorre tra *modi significandi*, *intelligendi* ed *essendi*?

c. La stratificazione dei modi essendi, intelligendi, significandi e le categorie costitutive dei significati

L'articolazione dei tre *modi* costituisce il nocciolo teoretico della *Habilitationsschrift*.

Tuttavia, in che modo va inteso qui il *modus essendi* che funge da componente materiale *determinante* le forme di significato¹¹⁷? «Il *modus essendi* coincide con l'ambito universale del "qualcosa in generale", l'ambito che è circoscritto mediante la categoria originaria dell'*ens*»¹¹⁸. In altre parole, ciò che può venir "impressionato" dall'atto che conferisce il significato, deve essere intanto un'oggettualità tale che *può* esserle conferita una *forma*. Dunque, questa "materia" che determina la forma del significato non potrà essere la realtà empirica naturale, in quanto essa si presenta come un *continuum eterogeneo*¹¹⁹. Questa oggettualità, che per Duns Scoto e Thomas von Erfurt coincide con l'ambito in cui domina la categoria delle categorie, ovvero l'*ens*, e che Rickert chiama "realtà empirica (obiettiva)", è quel *minimo di realtà* che deve, in qualche modo, essere presente alla coscienza. Se qualcosa come la *realtà* è presente, lo è *per* la *coscienza*, al modo dell'*ens in anima*, o dell'*ens diminutum*; in altre parole, lo è come *modus intelligendi passivus*¹²⁰.

la fonte diretta da cui il giovane Heidegger attinge questo principio è *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) di Emil Lask. Tuttavia, è possibile riscontrare un superamento decisivo della posizione laskiana all'interno della *Habilitationsschrift*: se per Lask «il momento di significato è, per così dire, la parte costitutiva *più impura* della sfera della validità» (LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 59, corsivo mio), ossia qualcosa di irrazionale, di impenetrabile, di amorfo, nello scritto heideggeriano (grazie all'influenza della IV ricerca logica di Husserl e dell'impostazione modista del rapporto fra linguaggio e ambito dell'oggettualità) l'ambito delle espressioni è invece connotato da un proprio ordine, vale a dire il «valore sintattico» (HEIDEGGER *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181).

117 Cfr. *Ibidem*, pp. 150-151: «Se si danno forme diverse di significato – e la distinzione fra le "parti del discorso" lo mostra – sorge il problema: da che cosa sono determinate le forme categoriali dei significati e in che cosa consiste il principio della loro differenziazione? Duns Scoto formula il problema attraverso la domanda: *a quo modus significandi radicaliter oriatur?*».

118 *Ibidem*, p. 155.

119 Già in un altro passo, alla fine del primo capitolo della *Kategorienlehre*, Heidegger aveva sottolineato che: «solo determinati "lati" di essa [della realtà empirica] entrano nel significato» (*ibidem*, p. 92); dunque, solo un certo *aspetto* della realtà effettiva entra nel regno del senso ed è *trasformato* mediante la parola.

120 Cfr. *Ibidem*, p. 157: «Il *modus essendi* deve pur essere dato alla coscienza; essa deve averlo davanti a sé come oggetto. Io però ho consapevolezza di un oggetto solo nella conoscenza; e l'oggetto è veramente tale solo in quanto è oggetto della conoscenza. Il *modus intelligendi* è la *ratio concipiendi*, cioè il modo in cui colgo qualcosa di oggettuale e ne ho consapevolezza. Il *modus essendi* può dunque entrare nella funzione che differenzia i significati solo in quanto è dato in maniera conforme alla coscienza». Inoltre, «il significato di un'espressione non è dunque riferito a un oggetto in quanto esso esista in sé e per sé indipendentemente dalla coscienza, bensì all'oggetto in quanto conosciuto. Tutto ciò che è inteso in maniera intenzionale è da cogliere in significati, e solo ciò che è presente in qualche modo

Ma allora tale oggettualità può *solamente* essere il correlato oggettuale dell'atto di *giudizio*, del *modus intelligendi activus*? Non si ci si deve far sfuggire un aspetto della teoria della conoscenza in Duns Scoto, emerso silenziosamente, solo per poi inabissarsi nuovamente, durante l'analisi heideggeriana del secondo trascendentale (*verum esse*)¹²¹: il *verum* è *in intellectu anche* come *simplex apprehensio*, ossia come mero "avere" un oggetto, senza che il *modo* di questo "avere" sia già determinato, come accade invece nel *giudizio*¹²².

La natura della componente materiale che determina le categorie del significato viene chiarita da un'obiezione mossa dallo stesso Thomas von Erfurt al *principio* che sta guidando la sua indagine¹²³. Se con "materia" si intende la realtà *effettiva*, allora non è possibile, ad esempio, che la parola *deitas* si riferisca proprio all'oggetto cui pretende riferirsi, giacché non vi è *proprietà reale* alcuna dell'oggetto inteso (Dio) che si presenti secondo un carattere *passivo*, cui pure il genere *femminile* del termine *deitas* rimanda¹²⁴. Inoltre, poiché l'oggetto delle privazioni e delle finzioni non *esiste al modo della realtà effettiva*, allora termini simili non avranno un principio di *determinazione*, il che è assurdo poiché significano *qualcosa e non* altro.

Thomas von Erfurt supera l'*impasse* in questo modo:

Per risolvere queste obiezioni Duns Scoto [Thomas von Erfurt] fa riferimento al fatto che il *modus significandi* di un significato non deve essere ricavato propriamente dalla materia (*Stoff*) percepibile della realtà intesa nel significato, per la quale materia quel *modus* è la forma determinante. La determinazione che spetta alla forma può provenire anche da altrove ed è sufficiente che non sia in contraddizione con la materia (*Material*) per la quale deve essere forma; ciò vuol dire: è sufficiente che questa forma possa essere determinante per quella materia, cioè che la materia sia compatibile con la forma che le viene conferita¹²⁵.

Il principio che *determina* le forme dei significati non può essere tratto, come abbiamo visto poco sopra, dalla realtà *effettiva*, in quanto essa si presenta come un *continuum*

oggettualmente è intenzionale in modo conforme alla coscienza e può essere "espresso" in significati» (*ibidem*, p. 158).

121 Nel suo contributo *Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, O. Boulnois nota questa *apertura* fugace, la quale poi viene scartata nella comprensione iniziale del *verum esse*, salvo poi, secondo la nostra lettura, venir recuperata nella sede dell'articolazione dei *modi*: «En passant, Heidegger a mentionné la découverte d'une couche anté-prédicative antérieure au jugement, mais cela reste très fugitif» (*Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*, in J-F. Courtine (a cura di), *Phénoménologie et logique*, Rue d'Ulm, Paris 1996, p. 273).

122 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 97-98.

123 Cfr. *Ibidem*, p. 153.

124 Cfr. *Ibidem*, p. 152: «Contro ciò che si è affermato Duns Scoto [ovvero Thomas von Erfurt], adduce tuttavia la seguente obiezione: la parola *deitas* è femminile; il *genus* vale però ora come *modus significandi*. Al *genus femininum*, in quanto forma di significato che include in sé l'idea della passività, non corrisponde nell'oggetto inteso niente in base a cui si possa determinare la forma che gli spetta. Lo stesso vale nel caso delle privazioni e dei *figmenta*, giacché nel loro significato non è inteso alcun essere effettivo».

125 Ivi.

eterogeneo, mentre ciò che viene espresso in *significati* ha il carattere dell'*omogeneità*, proprio del regno del senso. Ora, per indicare tale veto Heidegger, nel riportare la soluzione di Thomas von Erfurt, si premura di distinguere due termini che possono indicare la componente *materiale*: *Stoff* e *Material*. Tuttavia, solo il secondo può entrare in funzione differenziante le forme dei significati, giacché con il primo si intende solo il dato *percepibile*, ancora grezzo, una *molteplicità* non elaborata; con il termine '*Material*', invece, si ha di mira quella particolare *oggettualità* che può essere *espressa* in significati, dunque è *già*, in un certo senso, *presente* alla coscienza come con-forme ad essa. Tuttavia, questa componente *materiale*, seppur presente alla coscienza in quanto *ens in anima*, ha una validità diversa rispetto a quella del *contenuto* del giudizio. Questo tratto peculiare si può cogliere se si pone attenzione al fatto che il *Material* cui si fa riferimento non *determina* le forme dei significati in modo *necessario*, come invece accade per la verità nel *giudizio*; piuttosto è sufficiente che la forma e la "materia" che la determina *non siano in contraddizione*, ovvero che il *Material* sia "materia" *possibile* per quella forma. Aprendo *possibilità*, il "materiale" ne chiude altre, pre-disponendo così la forma del significato affinché essa, a sua volta, la riconosca come *propria* "materia".

*

Non sembra inutile, a questo punto, fare brevemente riferimento a una *possibile* fonte del discorso heideggeriano circa la "materia" in questione. Il testo che prenderemo rapidamente in esame non compare tra le fonti dirette, ma crediamo che, mediante la presentazione e l'interpretazione di alcuni passi, possa risaltare all'occhio del lettore una certa vicinanza con il problema appena affrontato. Si tratta di alcune pagine delle lezioni tenute da Husserl nel semestre estivo del 1908, a Gottinga, dal titolo *Vorlesungen über Bedeutungslehre*¹²⁶.

Sebbene pensate in continuità con le *Ricerche logiche*¹²⁷, queste lezioni presentano un notevole scarto teoretico nei loro confronti. Se in queste ultime Husserl aveva di mira il lato *soggettivo* del significato, ossia l'atto che conferisce il significato¹²⁸ (*modus signifi-*

126 Non è in questione, in questa sede, la dimostrazione dell'influenza diretta delle lezioni husserliane sullo scritto di abilitazione di Heidegger. Piuttosto, attraverso l'esposizione di alcune tesi formulate nel 1908 da Husserl e il loro confronto effettivo con quelle contenute nella *Habilitationsschrift*, si intende far risaltare la loro vicinanza teoretica, che potrebbe essere giustificata grazie a un'influenza *indiretta*, come se, in virtù dello studio attivo e proficuo delle *Ricerche logiche* e la conoscenza del volume primo delle *Ideen* (citato nello scritto di abilitazione), le intuizioni husserliane fossero state *assorbite* dal giovane Heidegger.

127 Cfr. E. HUSSERL, *La teoria del significato*, a cura di A. Caputo, Bompiani, Milano 2008, p. 169: «[...] nelle presenti lezioni ho l'intenzione di attenermi alla delimitazione della logica del pensiero analitico, alla cui essenziale caratterizzazione ho già atteso con molta fatica nelle mie *Ricerche logiche*. [...] Il pensiero logico-formale, il pensiero analitico nel senso più pregnante della parola, è, secondo le mie *Ricerche logiche*, un pensare sul fondamento dei meri significati [*ein Denken auf Grund bloßer Bedeutungen*].»

128 *Ibidem*, p. 229: «Se assumiamo, quindi, il significare nella sua pienezza e ne consideriamo l'essenza specifica grazie alla quale il qualcosa di oggettuale giunge ad espressione significativa non solo genericamente, ma, appunto, in questo e in questo modo, questa essenza specifica è allora il significato in senso ideale. Questo è il concetto di significato col quale operano le *Ricerche Logiche*, il cui interesse, certo, è dappertutto primariamente diretto all'essenza degli atti, nella misura in cui essi sono

candi activus nel linguaggio modista), nelle lezioni del 1908 ad essere considerato è il *correlato oggettuale* di questo atto peculiare (*modus significandi passivus*)¹²⁹.

Husserl sottolinea che «noi stessi parliamo, distinguendolo dall'oggetto *tout court*, dell'oggetto così come è significato»¹³⁰. In altre parole, affermando «il vincitore di Jena», io prendo di mira con il pensiero, appunto, il vincitore di Jena¹³¹. Tuttavia, «se diciamo «il vinto di Waterloo» intendiamo la stessa persona, ma non la stessa cosa, ovvero la stessa persona ma non nello stesso modo»¹³². La differenza in questione non riguarda la *qualità soggettiva* dell'atto attraverso cui prendo di mira l'oggettualità significata, quanto piuttosto lo stesso *presentarsi* dell'oggettualità significata. Si tratta dunque di una differenza sul piano *noematico* del significato, e non sul piano *noetico* del significare: è la differenza che intercorre tra il *tema* e l'oggetto *tout court*¹³³. Questa differenza ritrova il suo criterio nell'essere o meno da parte di un'oggettualità «davanti agli occhi della coscienza»¹³⁴. In altre parole, l'oggettualità presa di mira dai significati *non* è mai la realtà che ha carattere *assoluto*, che si staglia contro la coscienza *assolutamente* e inesorabilmente, giacché ciò che si presenta «agli occhi» della coscienza è solo ciò che è *relativo* alla coscienza, *intenzionalmente* inteso da essa. L'oggetto *tout court* rimane sullo sfondo, rifiuta di presentarsi alla coscienza, così che possano emergere significati *tematicamente* differenti: la ricchezza tematica dipende, allora, dal ritrarsi costitutivo dell'oggetto *assoluto* nei confronti della coscienza¹³⁵.

Tuttavia, bisogna specificare che «col cambiamento del modo di coscienza, che noi chiamiamo diverso modo del significare, procede di pari passo un cambiamento nell'oggettualità che in quel modo si va a costituire»¹³⁶: in altre parole, il *cambiamento* non avviene meramente al livello dell'*atto* del significare, bensì sul piano dell'*oggettualità significata*.

Non risulta difficile notare come tale distinzione si connetta essenzialmente al problema del principio della determinazione materiale della forma: quale *materia* determina

costitutivi per l'oggettualità».

129 *Ibidem*: «La parola significato può avere, così sembra, anche un altro senso che non solo non spetta ad alcun atto, ma neanche ad alcunché di specifico dell'atto, ma piuttosto a ciò che, correlativamente, sta di fronte a tale atto dal lato oggettuale».

130 *Ibidem*, p. 231.

131 *Ibidem*: «Cos'è ciò a cui sono diretto, che cosa mi sta, per così dire, davanti agli occhi, che cosa intendo? Ebbene, il-vincitore-di-Jena».

132 *Ivi*.

133 *Ibidem*: «Da entrambe le parti, si vorrebbe dire, il tema che sta davanti agli occhi della nostra coscienza è diverso ed è qualcosa del quale ci si occupa, appunto, tematicamente nel modo del qualcosa che è diverso: [...]. Il tema non è l'oggetto *tout court*: l'oggetto stesso, in ciò, non viene mai ed in nessun luogo davanti agli occhi. Un tema ci si presenta davanti agli occhi, ed una volta questo ed un'altra volta quel tema».

134 *Ivi*.

135 *Ibidem*, p. 233: «Il significato sarebbe così quanto sta di fronte ai nostri occhi, questo oggetto in quanto tale, pensato o compreso in questo e questo «modo», ove però l'espressione non deve indurre a pensare che l'oggetto stia davanti agli occhi e ad esso, in seguito, verrebbe ad aggiungersi un modo per pensarlo; l'oggetto, invece deve semplicemente essere pensato nel modo in cui appunto lo abbiamo alla coscienza vivendo nella comprensione dell'espressione».

136 *Ibidem*, p. 235.

le *differenti* forme dei significati? Evidentemente, solo quella che abbiamo «davanti agli occhi della coscienza». Essa, invero, è il *modo* in cui l'*oggetto stesso* si presenta alla coscienza: non una semplice differenza nella *qualità* dell'atto, ma nella stessa *oggettualità*. È dunque il *tema* che si presenta *in questo modo*, e *non in quest'altro*, sicché si può parlare di *cose differenti*. Tuttavia, con i molteplici temi è data *anche* l'oggettualità a cui essi si riferiscono, esprimendola in *modi* differenti: l'oggetto *tout court* emerge, così, *nella e dalla* molteplicità dei temi. Noi viviamo nei *temi*, non negli oggetti. Tuttavia, il *tema* porta con sé, per così dire, la traccia della sua finitezza, del suo essere *un modo* del mero oggetto: pertanto, *nessun* tema esaurirà mai l'*oggetto tout court*.

*

Ci sembra che nelle analisi appena riportate delle *Vorlesungen* di Husserl si possa scorgere la differenza che (nel linguaggio *modista* di Thomas von Erfurt) Heidegger esprime con il *modus essendi passivus* e il *modus intelligendi passivus*: il primo, come vedremo tra poco, è la realtà *assoluta*, quel carattere ineliminabile dell'*ens* che la coscienza non può mai eludere, nel quale essa si ritrova già sempre coinvolta, e che per ciò stesso *non* si presenta mai alla coscienza come suo correlato intenzionale, *non* le è mai “davanti agli occhi”; il secondo costituisce l'*ens così come* si presenta alla coscienza, ciò che è presente alla coscienza *tematicamente*, ovvero *non in assoluto*, ma solo *relativamente* ad essa. È quest'ultimo, pertanto, che può entrare in funzione per differenziare le *forme*: il *tema* è la “materia” che può distinguere le forme, è l'oggetto in quanto *semplicemente compreso*, e non già *giudicato*, l'unico che possa venir *significato*¹³⁷.

Risulta possibile a questo punto esporre i *modi* nel loro riguardo *passivo* (*oggettuale*):

Il *modus essendi [passivus]* è ciò che è suscettibile di esperienza vissuta [*das Erleb-bare*] in generale; è ciò che in senso assoluto sta di fronte alla coscienza, ovvero la realtà effettiva “solida” che si impone in maniera irresistibile alla coscienza e che mai può essere posta da parte. Quel *modus*, pertanto, deve essere chiamato assoluto e centrato su se stesso¹³⁸.

In virtù del suo carattere *assoluto*, il *modus essendi* non è mai *di per sé* semplicemente di fronte alla coscienza: esso viene *colto* già *categorialmente*. La categoria che consente una qualche *intelligibilità* del *modus essendi* è, nel linguaggio di Thomas von Erfurt, la nozione di ‘esistente’, ciò che coglie il dato *sub ratione existentiae*; oppure, nel linguaggio di Rickert, quella di ‘datità’ [*Gegebenheit*]¹³⁹.

Heidegger nota che lo stesso Thomas von Erfurt lascia oscillare il significato del *modus essendi*, ponendolo una volta all'interno del rispetto *passivus* e un'altra in quello

137 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 158: «Il significato di un'espressione non è dunque riferito a un oggetto in quanto esso esista in sé e per sé indipendentemente dalla coscienza, bensì all'oggetto in quanto conosciuto. Tutto ciò che è inteso in maniera intenzionale è da cogliere in significati, e solo ciò che è presente in qualche modo oggettualmente è intenzionale in modo conforme alla coscienza e può essere “espresso” in significati».

138 *Ibidem*, p. 159.

139 *Ibidem*, p. 160: «Il *modus essendi* è la realtà empirica che si dà immediatamente *sub ratione existentiae*. [...] giunge così all'espressione niente altro se non ciò che, al proposito, si era formulato in precedenza, ossia che anche la “datità” rappresenta già una determinazione categoriale».

*activus*¹⁴⁰: una simile oscillazione semantica non vuol dire altro se non che l'*ens* (l'*oggettualità* in generale), benché si *imponga* alla coscienza, non si *presenta* nella sua veste *assoluta*, ma sempre in un certo *modo*, ovvero in un certo *ordine*. In altre parole, il *modus passivus* dell'*ens* non è altro che la sua ricchezza *infinita*, inesauribile da parte della coscienza; il *modus activus*, invece, indica il suo presentarsi *relativamente* alla coscienza, sempre in un certo *ordine*: esso prepara il terreno per la determinatezza formale della conoscenza, nei termini del *modus intelligendi passivus*¹⁴¹. Infine, «il *modus significandi passivus* deve essere compreso come il *modus essendi*, in quanto sta in corrispondenza con le espressioni, ossia in quanto è entrato in significati»¹⁴².

Nel passaggio dalla trattazione dei *modi passivi* a quelli *attivi*, Heidegger, interpretando il testo di Thomas von Erfurt, suggerisce una precisazione: «Uno è l'aspetto della *datità* [*Gegebenheit*], un altro quello della *conoscenza* [*Erkenntnis*], un altro ancora quello del *significato* [*Bedeutung*]. Così dunque si distinguono i *modi* ai quali fa da sostrato un'identica materia comune [*ein gemeinsamer identischer Stoff*], cioè si distinguono quanto alla determinatezza formale (*secundum formales rationes*)»¹⁴³. Non possiamo fare a meno di notare l'uso del termine tedesco "*Stoff*" (in precedenza distinto da "*Material*") per indicare quella *materia* comune ai *modi*, ma perciò ancora *in-forme*, nel senso specifico di *non poter essere ridotta a forma*. Pertanto tale "*Stoff*" sarebbe da identificare con il *modus essendi passivus*, mentre il "*Material*" coinciderebbe con il *modus essendi activus* e, dunque, con *modus intelligendi passivus*, nella misura in cui esso è il "semplicemente compreso", oggetto della *simplex apprehensio* e non del *giudizio*.

Secondo il riguardo *activus*, i *modi* sono distinti *materialiter*, in quanto «appartengono a regioni diverse delle essenze»¹⁴⁴: il *modus intelligendi activus* appartiene alla regione della coscienza conoscente, mentre il *modus significandi activus* a quella delle espressioni. Inoltre, essi devono essere distinti *formaliter*, ossia anche «secondo la loro *ratio* e secondo il *sensu della loro operazione*»¹⁴⁵.

Ora, «in quanto l'atto che conferisce significato è a sua volta determinato in base alla componente materiale, vale a dire dall'oggettività, si può affermare che l'atto è fondato sull'oggettività»¹⁴⁶: perciò gli *atti* che conferiscono il significato devono venir intesi come *fondati*, cioè *motivati* nell'*oggettualità*, la quale si presenta nel modo della *datità* in quanto oggetto *intenzionale* della coscienza. Così può finalmente emergere la «strut-

140 *Ibidem*, pp. 161-162.

141 *Ibidem*, p. 160.

142 *Ivi*.

143 *Ivi*.

144 *Ibidem*, p. 161.

145 *Ibidem*, p. 162. Da notare che «quanto poi si differenzino si mostrerà nella divisione fra la logica e la dottrina del significato» (*ibidem*): in altre parole, per la differenza che, *formaliter*, intercorre tra *modi intelligendi attivi* e *modi significandi attivi* ne va della distinzione tra atteggiamento logico-teoretico della soggettività che prende di mira intenzionalmente un'oggettualità, e un atteggiamento differente rispetto ad esso, tale che porti alla luce un diverso modo della coscienza di rapportarsi al suo oggetto intenzionale.

146 *Ibidem*, p. 163.

tura dell'*espressione in generale (dictio)* nella sua stratificazione»¹⁴⁷, al fine di cogliere il carattere *costitutivo* dei *modi significandi*, ossia quel *valore* proprio della sfera del linguaggio che gli conferisce la dignità di ambito di realtà a sé stante.

La parola non ha, da sé, relazione con l'ambito *oggettuale*; essa lo acquisisce attraverso il riferimento al *significato*: in quanto la parola è *espressione*, essa significa *qualcosa*. Tuttavia, il significato, mediante questa relazione all'elemento oggettuale, ottiene una conformazione di volta in volta determinata *secondo la specie dell'atteggiamento intenzionale*. Si può dunque benissimo ammettere, pone in rilievo Duns Scoto [Thomas von Erfurt], che da una sola e identica datità oggettuale sorgano intenzioni di significato *diverse*, cioè che su quella datità possano essere fondate forme di significato *diverse ma non opposte*»¹⁴⁸.

Avendo appurato che ogni *modus significandi activus* deve *aver origine* a partire da una qualche *proprietà*, da un certo *modo di presentarsi* della cosa (il quale, essendo una parte nell'intero della cosa, può essere *diverso* dalle altre proprietà, ma non ad esse *opposto*), è possibile sostenere che le *forme* di significato in essa motivate esibiscano un proprio *valore oggettuale*, in virtù del quale viene a costituirsi l'ambito dei significati come ambito di realtà che ha *valore proprio*¹⁴⁹.

Gli elementi *costitutivi* di tale ambito sono le singole parti del discorso. Ora, queste idee strutturali determinano, in base al loro valore proprio, le loro relazioni reciproche; nelle forme di significato vige una normatività immanente che regola a priori le possibili relazioni di significato [...]. Nei *modi significandi* vige la forma possibile che pone in un ordinamento le concrete complessioni di significato. È così delineata la funzione essenziale dei *modi significandi* entro l'ambito del significato¹⁵⁰.

Ecco la peculiarità e la condizione di possibilità di una *grammatica pura*: che l'ambito dei significati sia *regolato intrinsecamente* da una legge. Ancora una volta Heidegger sottolinea il suo debito nei riguardi della fenomenologia husserliana: infatti, questa idea è stata ricondotta di nuovo a dignità da Husserl¹⁵¹.

147 *Ibidem*, p. 164.

148 *Ibidem*, p. 165.

149 L'essere motivate nei *modi* di ciò che si presenta oggettualmente da parte delle *forme* dei significati emerge con chiarezza nella seconda parte della *Bedeutungslehre*, nella quale vengono dedotte le forme dei significati. Ad esempio, al fine di mostrare la provenienza delle categorie dei significati dall'ambito dell'*oggettualità*, Heidegger scrive: «Oggetto e situazione nella quale si dà l'oggetto, il *modus entis* e il *modus esse*, sono designati a ragione da Duns Scoto [Thomas von Erfurt] come le determinatezze più generali nell'ambito dell'oggettuale in assoluto. [...] l'essenza del *nomen* conduce all'elemento oggettuale in quanto tale. Ogni oggetto è *un* oggetto e si distingue dagli altri. Ugual originarietà con l'oggetto in generale ha lo stato di cose in cui si trova l'oggetto; con ogni oggetto si ha una condizione (*Bewandtnis*), sia anche soltanto quella *secondo la quale esso è identico a se stesso e diverso da un altro*» (*ibidem*, p. 227).

150 *Ibidem*, p. 166.

151 *Ibidem*, p. 171. Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 451: «Naturalmente si debbono distinguere le incompatibilità dipendenti da una legge, alle quali siamo stati condotti dallo studio sui sincategoremi, da quelle illustrate dall'esempio *un quadrato rotondo*».

Le riflessioni svolte nella Quarta ricerca indicano la direzione verso un campo di *validità* nel quale il “principio di non contraddizione”, ad esempio, non vige¹⁵²: in altre parole, in un ambito di validità il cui *valore* sia differente rispetto a quello della *logica*. Ora, si è visto come questo *altro* ambito di validità sia costituito dai *modi significandi*, ovvero dalle parti del discorso. Tuttavia, il *modo* in cui le strutture *costitutive* dell’ambito dei significati delineano ciò che ha *valore* è quello della *possibilità*, non della *necessità* (modalità che, invece, caratterizza la validità di ciò che vale nel *giudizio*)¹⁵³.

Ma allora, quale rapporto sussiste tra *logica* e *grammatica pura*? Una simile preoccupazione è presente ancora nel corso del 1919 *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*: in quella sede la questione assumeva un atteggiamento *critico* nei confronti del neokantismo, in particolare di Rickert¹⁵⁴. Nella *Habilitationschrift* la questione prende la seguente forma: quale rapporto viene a configurarsi tra le categorie del *significato* e il *sensu* del giudizio? *Le forme* del significato vi si rapportano «solo come elemento costitutivo»¹⁵⁵. Così,

la dottrina del significato entra perciò nella relazione più vicina con la logica; e certamente, addirittura, non è niente altro che un ambito parziale della logica stessa; in quanto, cioè, si concepisca la logica come *teoria del senso teoretico*, la quale include in sé la dottrina degli elementi costitutivi del senso (*dottrina del significato*), la dottrina concernente la struttura del senso (*dottrina del giudizio*) e la dottrina che riguarda le differenze di struttura e le forme sistematiche (*dottrina della scienza*)¹⁵⁶.

Di primo acchito sembrerebbe che ad essere messo in discussione sia il *sensu* del rapporto tra “logica” e “grammatica”: il loro, infatti, non è un rapporto *lineare*, di *fondazione diretta* della “grammatica” da parte della “logica”, bensì *costitutivo*, ovvero *circolare*. Ciononostante,

se il concetto di “grammatica logica” deve significare che la grammatica deriva necessariamente dalla logica, allora si dà qui qualcosa di impossibile. Se però si presta ora attenzione al fatto che in ambito grammaticale sono possibili giudizi non veri [unwahre], ma compiutamente esatti [völlig richtig] in quello logico, [...] si deve tuttavia ammettere

152 Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., p. 452: «non si deve confondere ciò che è privo di senso (il nonsenso) con l’assurdità (il controsenso), [...] in quanto essa costituisce piuttosto un settore del campo della sensatezza».

153 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181: «I *modi significandi* costituiscono, nell’ambito del significato, un ordinamento determinato [*eine bestimmte Ordnung*]. Questa concatenazione, regolata a priori, fra i significati e le complessioni di significato non costituisce tuttavia ciò che chiamiamo *sensu* dotato di validità. Nelle complessioni di significato in quanto tali, così come sono regolate dai *modi significandi*, non è ancora realizzato il valore di verità che appartiene soltanto al *sensu del giudizio*. In quanto però, per il loro tramite è fissato in qualche modo nella sua intelaiatura il senso del giudizio esprimibile nelle proposizioni, si realizza anche entro l’ambito del significato un valore che possiamo chiamare, con Lotze, il “valore sintattico”».

154 Cfr. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 197-198.

155 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 181.

156 Ivi.

che le strutture del linguaggio hanno valenza di significati. E solo in essi si istituisce la riflessione filosofica, al fine di ritornare per riduzione ai momenti categoriali e di valutarli in base al sistema che determina la dottrina delle categorie¹⁵⁷.

Viene in luce qui, silenziosamente, un aspetto decisivo dello scritto di abilitazione: lo spazio aperto in un'ambito di *validità* differente rispetto a quello *logico* del *giudizio*, benché risulti ad esso subordinato nel suo riguardo *costitutivo*, rimane da esso *indipendente*, illuminando, anzi, il luogo proprio della *riflessione filosofica*, della *filosofia*. È solo dalla prospettiva del regno dei *significati* (e non già da quello del *senso logico*) che risulta possibile ri-pensare la dottrina delle *categorie*, secondo una *comprensione* che si mostrerà nella sua originalità solo al termine della presente ricerca.

d. Lo spazio libero della soggettività *storica*: categorie *riflessive* e ambito dei significati

Nello *Schlusskapitel*, dando espressione alle inquietudini metafisiche che lo avevano sospinto nella ricerca, Heidegger pone l'attenzione sul fatto che la questione decisiva circa il problema delle categorie risiede nel concepirlo *in connessione* con la sfera della *soggettività*: tuttavia, non di una soggettività teoretica, contraddistinta da un atteggiamento conoscitivo, bensì *storica*, vivente in una data *epoca storica*¹⁵⁸. Eppure, la riflessione sul carattere *soggettivo* delle categorie del significato rimane contratta nel testo stesso della *Habilitationsschrift*: perciò sembra necessario far ricorso, ancora una volta, ad altre fonti testuali.

Anzitutto, la riflessione di Lask sulle categorie riflessive può essere d'aiuto a riguardo. Lask osserva che «oltre alla relazione forma-materiale, anche la duplicità soggetto-obiettivo mette in opera una formazione di significato. Anche la soggettività può intervenire determinando il significato»¹⁵⁹. Deve darsi, infatti, un *altro* principio all'interno dell'ambito del significato, poiché esso non può ridursi alle sole categorie *costitutive*¹⁶⁰: tale principio consiste nelle categorie *riflessive* della soggettività. La peculiarità delle relazioni riflessive risiede nel fatto che esse «vanno e vengono tra i contenuti assunti come semplici contenuti in generale, senza prendere in conto da quali ambiti possano provenire questi contenuti»¹⁶¹. In altre parole, la differenza tra le relazioni costitutive e quelle riflessive, non risiede tanto nel fatto che le prime sono *indipendenti* dalla coscienza, mentre le seconde sarebbero puro frutto della soggettività; quanto piuttosto nel

157 *Ibidem*, p. 183.

158 Perciò si era rivolto alla riflessione della Scolastica: «Proprio l'esistenza di una dottrina del significato all'interno della Scolastica medievale rende manifesta la disposizione sottile che sia in grado di porre attenzione con sicurezza alla vita immediata della soggettività e alle connessioni di senso che le sono immanenti, senza che, però, sia guadagnato un concetto rigoroso del soggetto» (*ibidem*, p. 249).

159 LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 130.

160 *Ibidem*: «A partire dal contenuto si determina la categoria. Ma, visto che l'intero ambito del contenuto è limitato, si potrebbe pensare che lo sia anche quello della forma categoriale. [...] Se però si coniano nuove categorie, deve entrare in gioco un altro principio che configura il significato rispetto a quello che nasce solo dal contenuto».

161 *Ibidem*, p. 136.

diverso rapporto che le forme intrattengono con la materia fornita¹⁶². Infatti, la *forma logica* è sempre “legata alla *materia*”; tuttavia, mentre la “forma logico-*costitutiva*” (ex. “causalità”) è determinata dalla *materia*, ossia dalla “relazione di ragione” inerente al contenuto *reale*, quella “logico-*riflessiva*”, pur mantenendo un certo legame con la *componente materiale* («minimo categoriale»¹⁶³; con Rickert: «realità empirica [obiettiva]»; con Duns Scoto: *ens*; con Heidegger: «realità *pre-scientifica*»), gode invece di una certa *libertà*, nella quale si esprime il carattere *soggettivo* di tali categorie. Tra le due sussiste, dunque, una differenza sostanziale nel *grado di libertà* dalla materia, cui pure sono intenzionalmente coordinate.

Ciononostante, il contributo laskiano, benché presente implicitamente nel testo di abilitazione, subisce in esso una curvatura decisiva¹⁶⁴. Infatti per Lask «l’oggetto riflessivo è il puro oggetto in quanto tale; in relazione alla soggettività esso è uno “star avanti – di contro”. Il suo essere “viene spogliato fino al mero essere *riflesso* del qualcosa in generale, fino al nudo qualcosa dell’esserci”»¹⁶⁵. Ora, già lo Heidegger della *Habilitationsschrift* si rende conto che, se le categorie *riflessive* elaborate da Lask devono svolgere questa funzione all’interno della sfera dei significati, devono venir ripensate a fondo. Il carattere *riflessivo* viene introdotto nell’ambito del significato allorché Heidegger si pone la domanda: le modalità di funzione delle espressioni (univocità, equivocità e analogia) svolgono un ruolo *costitutivo* all’interno dell’ambito dei significati? A una riflessione attenta appare evidente che «nelle su dette modalità di funzione le forme di significato non vengono affatto toccate; esse rimangono identicamente le stesse nelle molteplici modificazioni che si mostrano nelle modalità funzionali dell’espressione»¹⁶⁶. Tuttavia, pur non *costituendo* l’ambito dei significati, esse svolgono un ruolo decisivo nell’*impiego quotidiano del linguaggio* come prodotti della *soggettività*, elaborando i significati *concreti* in uso in un determinato *contesto storico*¹⁶⁷, e giocando pertanto un ruolo determinante nell’elaborazione del *terreno* dei significati. In altre parole, per tali modalità ne va dell’*originalità creativa* dell’esserci umano, il quale è in grado di *rinnovare* il proprio linguaggio, consegnatogli dalla tradizione, al fine scoprire nuove relazioni all’interno del mondo in cui vive. Non è dunque la mera e vuota *identità* con

162 *Ibidem*, p. 137: «Il rapporto reale [costitutivo] è quel contenuto della relazione logica che è determinato dalla specificità del materiale, senza che questa impallidisca [ossia, venga occultata e annullata]. D’altro canto, ambedue le specie di relazione sono legate al materiale e in esso radicate, anche la relazione riflessiva, con la sola differenza che quest’ultima non è determinata dalla specificità non impallidita del materiale, ma proprio dal suo impallidimento. Ambedue le forme quindi non si trovano nel materiale metalogico e alogico, neanche quella costitutiva, e ambedue sono determinate dal materiale, anche quella riflessiva».

163 *Ibidem*, p. 134.

164 Una simile appropriazione delle riflessioni di Lask all’interno della *Habilitationsschrift* viene messa in luce da KISIEL (cfr. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, cit., p. 37).

165 KISIEL, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, cit., p. 37.

166 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 180.

167 *Ibidem*: «Tale caratteristica di “essere create”, propria delle categorie riflessive, corrisponde, dal lato della su detta modalità di funzione, alla loro *derivazione dall’uso* delle espressioni nel pensare e nel conoscere connessi alla vita; in un certo senso esse sono anche prodotti della soggettività; d’altra parte, però, sono a loro volta consolidate grazie alla consistenza obiettiva dell’espressione linguistica».

sé stesso la caratteristica principale delle categorie *riflessive* all'interno della sfera del linguaggio¹⁶⁸, quanto piuttosto la ricchezza dei significati *storici* tramandati e rielaborati nella *vita storicamente vivente* della soggettività.

È solo a partire dalle considerazioni sviluppate all'interno dell'ambito dei significati, delle sue categorie e dai suoi prodotti storico-soggettivi, che Heidegger può elaborare un nuovo *sistema* delle categorie, che richiede ora di essere ripensato alla luce dei risultati conseguiti dalla dottrina del *significato*.

Rielaborazione che scava già qui nella *Habilitationsschrift* il terreno adeguato per quel progetto che Heidegger indicherà a partire dal semestre straordinario di guerra del 1919 con il nome di «scienza originaria»¹⁶⁹ della vita: se è vero, seguendo Lask, che le categorie riflessive si rapportano al proprio *materiale* come al *qualcosa in generale*, ovvero al *qualcosa originario* (*pre-categoriale, pre-teoretico*), allora esse consentono l'accesso a quella *fatticità* originaria quale dato da elaborare in una *Ur-Wissenschaft*.

Nelle ultime pagine del corso del 1919 *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, Heidegger si trova a fare i conti con la seguente obiezione: anche se la fenomenologia pretende di caratterizzarsi come scienza della *vita*, ovvero come scienza *pre-teoretica*, essa, nonostante tutto, si serve del *linguaggio* per la *descrizione*; ma nel linguaggio, «un significato – [...] – significa in ogni caso qualcosa»¹⁷⁰. In altre parole, nella ricerca fenomenologica resisterebbe «un'ineliminabile oggettualizzazione, un momento assolutamente invincibile di teorizzazione»¹⁷¹: la *vita* rimarrebbe dunque soffocata nel *qualcosa teoretico*, al quale *ogni linguaggio* si rapporta costitutivamente.

È in questa aporia che Heidegger introduce una distinzione determinante: quella tra il «qualcosa pre-mondano e il qualcosa della conoscibilità»¹⁷² teoretico-oggettivante. Il qualcosa pre-mondano si caratterizza per il fatto di essere *in-differente* alle determinazioni mondane, ossia di darsi in quanto *pre-categoriale*¹⁷³: nei termini della *Habilitationsschrift* questo ambito di realtà coincide con l'*ens* in quanto «*aliquid indifferens*» elaborato sulla base dei testi scotiani. Tuttavia, *come* raggiungere tale carattere *pre-categoriale*, il carattere che manifesta la vita stessa nel suo rapportarsi a sé medesima? Secondo un approccio teoretico-oggettivo, il *qualcosa in generale* si raggiunge solo *alla fine* di un processo di de-vitalizzazione, in virtù del quale si parte da un oggetto presente nel mondo per spogliarlo di ogni sua determinazione particolare: pertanto, da questa prospettiva teoretica, il *qualcosa in generale*, l'*ens*, è «il più povero», ciò che è stato privato di ogni determinazione. Tuttavia, è possibile un *altro* approccio al «qualcosa»: l'«*oggettualizzazione formale*»¹⁷⁴. Essa si contraddistingue per il fatto che si relaziona

168 Cfr. LASK, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, cit., p. 134: «Attraverso l'identità, il semplice qualcosa diventa un oggetto, un qualcosa "si dà". La categoria del "darsi" è l'oggettualità riflessiva».

169 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 99.

170 *Ibidem*, p. 114.

171 *Ivi*.

172 *Ivi*.

173 Cfr. *Ibidem*, p. 117: «ogni esperibile in generale è un possibile qualcosa, indipendentemente dal suo genuino carattere mondano».

174 *Ibidem*, p. 116. È evidente, anche nell'uso del termine tedesco "formale" («*die formale Vergegen-*

liberamente al “qualcosa”, e non *necessariamente* sul fondamento di un processo che comporta la sua de-vitalizzazione¹⁷⁵. Nella qualità *libera* dell’oggettualizzazione formale emerge l’influenza decisiva delle categorie riflessive introdotte da Lask. Ma allora, quale peculiarità assume l’oggettuale-formale, per il fatto di esser preso di mira da un atteggiamento *diverso* rispetto a quello teoretico? Esso, piuttosto che un freddo e sterile “qualcosa” privo di vita, appare come «l’indice della più alta potenzialità della vita. Il suo senso è nella stessa vita piena [...]. Esso è il *non-ancora*, ciò che non è ancora traboccato in una vita genuina, esso è l’essenzialmente *pre-mondano*. [...] è un fenomeno fondamentale, che può essere esperito comprendendolo»¹⁷⁶.

In queste affermazioni risiede tutta la distanza che separa una scienza *teoretica* dalla scienza *originaria* della *vita*, o scienza dell’*origine*: il dato da cui la seconda prende le mosse, piuttosto che mostrarsi nella sua assoluta povertà, inerme e impotente, pronta per essere *teoreticamente* determinata e manipolata da un pensiero senza vita, si fa presente in quanto *poter-essere* (cioè in quanto *potenza* d’essere), in quell’*originarietà* per cui tutto (o quasi) è possibile.

Sulla base di questa distinzione, ritornando sull’obiezione da cui prende le mosse, Heidegger sostiene: «Ciò che è significativo, dunque, l’espressione linguistica non ha bisogno come tale di essere senz’altro un pensare teoreticamente o addirittura in modo oggettivo, ma è originariamente esperienza vissuta, in senso *pre-mondano* o in senso *mondano*»¹⁷⁷. Perciò, quell’*atteggiamento di pensiero* che si rapporta alla vita riappropriandosene (la *fenomenologia*, così come viene intesa da Heidegger), è, nella sua essenza, «comprendente, è l’*intuizione ermeneutica*, [...], dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. L’universalità dei significati verbali significa primariamente qualcosa di originario: mondanità dell’esperienza vissuta esperita in modo vivente»¹⁷⁸.

Il “qualcosa” *potenzialmente* vitale si dà solo mediante *significati*, a patto che il linguaggio venga re-interpretato nella sua essenza non già come *oggettivante*, ma nel suo carattere, ad un tempo, *universale* e radicato nella vita storica¹⁷⁹. Pertanto, ciò che consente qualcosa come la *fenomeno-logia*, non è altro che una radicale ri-comprensione dell’*essenza* del linguaggio, nella sua radice *storico-vivente*. Un simile tentativo di comprensione appare già nella *Habilitationsschrift*, con l’interpretazione della *Grammatica Speculativa*:

Il soggetto, inteso nell’aspetto teoretico-conoscitivo, non spiega il senso metafisico

ständiglichung)), che un simile *atteggiamento* sarà sviluppato da Heidegger nel corso del semestre invernale ’20-’21, sotto il titolo di “formale Anzeige”.

175 *Ibidem*: «Abbiamo detto: la *oggettualizzazione formale* è *libera*, questo significa: essa non è collegata ai livelli».

176 *Ibidem*, p. 117.

177 *Ibidem*, p. 118.

178 *Ibidem*, p. 119.

179 Non a caso, Heidegger conclude il corso con le seguenti parole «La vita è storica; nessuna frammentazione in elementi essenziali [processo di de-vitalizzazione] ma connessione» (*ibidem*).

più importante dello spirito e ancor meno il suo contenuto pieno. E solo mediante tale collocazione il problema delle categorie ottiene la propria dimensione di profondità e arricchimento. *Lo spirito vivente è, in quanto tale e per essenza, spirito storico nel senso più ampio del termine.* [...] La storia e la sua interpretazione teleologica e filosofico-culturale *deve diventare un elemento che determini il significato della dottrina delle categorie*, se d'altra parte si vuole pensare a elaborare il *cosmos* delle categorie per andare oltre una tavola delle categorie stesse povera e schematica¹⁸⁰.

Noi possiamo *riflettere* solo sui significati, nei significati originariamente offerti dal *contesto storico-vivente* in cui vengono impiegati. *Riflettere*, propriamente, è pensare in significati, ri-semantizzare il *mondo* in cui si vive. Pertanto, il dato originario che una scienza originaria della *vita* (fenomeno-logia) elabora non è il “qualcosa *teoretico*” preso di mira e prodotto nel giudizio; piuttosto, è il mero significato nel contesto vitale, è il “qualcosa *significato*”. Esso è però originariamente offerto solo in un *mondo storico-concreto*: perciò stesso, in virtù del suo carattere essenzialmente *storico-temporale*, la *potenza originaria* del qualcosa così inteso è, per così dire, un'apertura *già aperta*, o meglio che può presentarsi come apertura solo *in* un contesto di significato *storicamente*, *epocalmente* offerto.

5. Conclusione

«Filosofia dello spirito vivente»: ontologia dell'*individuo storico* o metafisica dello *spirito storicamente vivente*?

Prendendo le mosse dalla questione cardine del neokantismo, sulle orme di Rickert e Lask, ripresentandola e sviluppandola nei termini della fenomenologia husserliana, in particolare rispondendo all'esigenza di una “dottrina del significato”, Heidegger imprime alla riflessione una curvatura *storica* che manifesta già il centro nevralgico del suo pensiero: caratterizzare l'ambito dei significati, del linguaggio, come quella sfera del reale in cui l'essere si dà *storicamente*, determinato in modo *temporale* e non separato a-temporalmente nel cielo senza vita della logica.

Così, infine, viene in luce il motivo fondamentale che guida e dirige l'intero movimento di pensiero che abbiamo tentato di mettere in luce, e che il titolo del nostro contributo esprime: il passaggio dall'“essere che *vale*” della logica (scienza teoretica «circolare»¹⁸¹ nel corso del 1919) all'“essere che *significa*” della «filosofia dello spirito vivente» (o scienza dell'*origine*) intende cogliere l'essere nel suo determinarsi *temporalmente*, *storicamente*; è questo “essere che *significa*”, pertanto, l'oggetto proprio della filosofia, così come la concepisce il giovane Heidegger. L'ambito dei significati sarebbe così sottratto al dominio dell'a-temporale, del *valere*, e ricondotto nel suo proprio campo d'azione che è la *temporalità* o *storicità* dello spirito umano vivente. In questo modo, la

180 HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 255.

181 HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 99.

comprensione più originaria della fenomenologia prospettata da Heidegger porterebbe nel suo grembo la traccia di una curvatura *linguistica*, nella quale l'essere si manifesterebbe nella sua *verità*, ossia *temporalmente*.

Il risultato della nostra ricerca lascia aperta una questione: nelle successive lezioni universitarie (laboratorio concettuale di *Sein und Zeit*) fino all'*opus magnum*, Heidegger sviluppa fino in fondo le virtualità teoretiche che pure abbiamo potuto rintracciare nella *Habilitationsschrift*? O non è forse vero che proprio il carattere *metafisico* della riflessione sul rapporto costitutivo tra linguaggio ed essere (aperto dall'analisi della *Grammatica speculativa*) non viene sempre più curvato e tradotto nei termini di una *ontologia fondamentale* del *Dasein*, comportando così il rischio della ricaduta "trascendentale" dell'*essere* nella *comprensione* che un certo ente è¹⁸²? Non è, invece, un importante guadagno concettuale quello esposto nello *Schlusskapitel*, che evidenzia come l'ambito del *linguaggio* consenta l'accesso alla sfera della *soggettività*, quest'ultima intesa tuttavia non come *individuo storico*, ma come *soggetto in sé*¹⁸³, che pure, come evidente dallo stesso capitolo conclusivo, porta con sé la traccia della *storicità*? Alcune chiarificazioni potrebbero venire, forse, da quell'*Auseinandersetzung* cui il giovane Heidegger accenna in chiusura dello scritto di abilitazione: ««La filosofia dello spirito vivente, [...] si trova di fronte al grande compito volto a porre in linea di principio un confronto [*einer prinzipiellen Auseinandersetzung*] con il sistema più potente [...], il sistema di Hegel»¹⁸⁴.

182 Cfr. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, p. 88: «Forse il difetto fondamentale del mio libro *Sein und Zeit* è che ho osato spingermi troppo presto troppo lontano. [...] ché solo dopo vent'anni dal lavoro per la libera docenza ho osato trattare in un corso il problema del linguaggio».

183 Cfr. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., p. 255: «[...] la dottrina del significato consentiva un accesso alla sfera della soggettività (precisando che con ciò non si deve intendere l'individualità ma il *soggetto in sé*)».

184 *Ibidem*, p. 258.