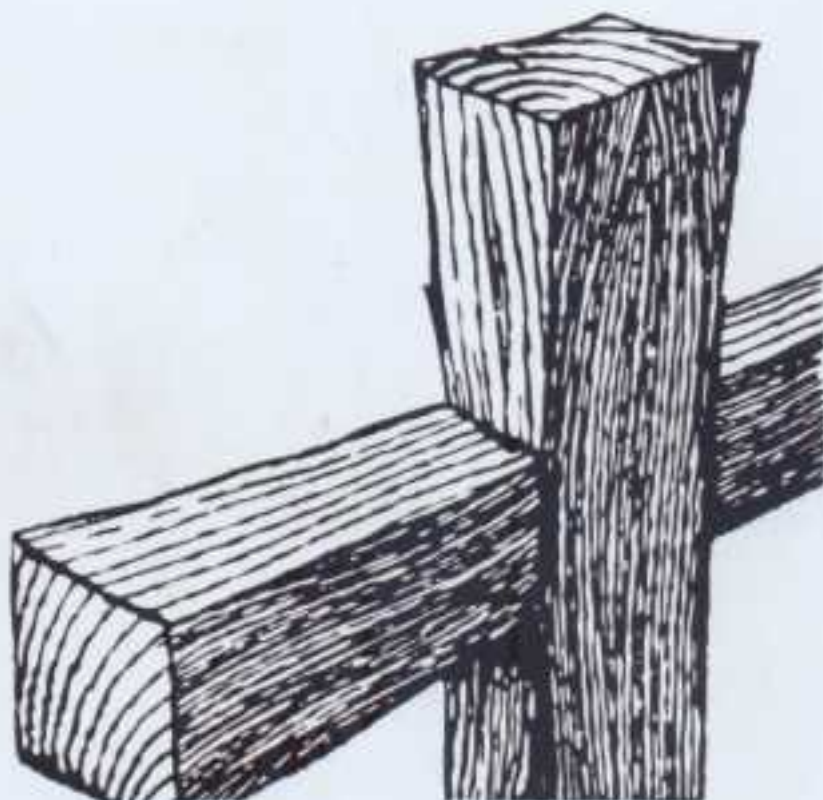




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



**THEOLOGIA GRAECO-
CATHOLICA VARADIENSIS**

2/2008

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA, ROMÂNIA

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

Volume 53 (2008) No. 2

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

Other titles in the series are:

AMBIENTUM
BIOETHICA
BIOLOGIA
CHEMIA
DRAMATICA
EDUCATIO ARTIS GYMNASTICAE
EPHEMERIDES
EUROPAEA
GEOGRAPHIA
GEOLOGIA
HISTORIA
HISTORIA ARTIUM
INFORMATICA
IURISPRUDENTIA
MATHEMATICA
MUSICA

NEGOTIA
OECONOMICA
PHILOLOGIA
PHILOSOPHIA
PHYSICA
POLITICA
PSYCHOLOGIA-PAEDAGOGIA
SOCIOLOGIA
THEOLOGIA CATHOLICA
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
THEOLOGIA REFORMATA
TRANSYLVANICA

www.studia.ubbcluj.ro
office@studia.ubbcluj.ro



ISSN: 1454-8933



CLUJ UNIVERSITY PRESS
51 B.P. Haidou Street, 400371
Cluj-Napoca, ROMANIA

TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA: HEIDEGGER E DUNS SCOTO

ROSA MARIA MARAFIOTI

RÉSUMÉ. *Entre la théologie et la philosophie: Heidegger et Duns Scot.* Dans cet article, l'auteur tâche de confronter les deux visions: Heidegger, le représentant de la philosophie et Duns Scot, celui de la théologie. De cette confrontation, Heidegger commence à développer une réflexion autonome, immatérialiste, pour la thèse par laquelle il a été habilité: La doctrine des catégories et des significations chez Duns Scot (1915-1916).

Keywords: Martin Heidegger, John Duns Scotus, categories, *modi significandi*

1. La provenienza teologica del pensiero dell'essere

Nel 1959, ringraziando la propria città natale per il conferimento della cittadinanza onoraria, Heidegger indica il compito del cittadino onorario nel «salvaguardare ciò da cui uno proviene, ciò da cui è cresciuto e a cui appartiene»¹. Questo non vuol dire però altro che ringraziare, cioè «esser grato a ciò a cui ciascuno è appropriato»², dato che «il render grazie (*Dank*)» è «un pensare (*Denken*) nel senso del rammentare (*Andenken*) [...] che fa ritorno non già al passato, bensì a ciò che è stato, cioè a quello che, raccolto, ancora perdura e ci determina»³. Heidegger chiarisce questo concetto richiamando la quarta strofa dell'inno hölderliniano *Il Reno*, che comincia con il verso: «Come inizi, tale resterai»⁴. Nel citare queste stesse parole qualche anno prima egli aveva aggiunto che «la provenienza resta sempre futuro», e dopo aver rievocato i propri studi teologici giovanili, aveva ammesso che «senza questa provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero»⁵.

¹ M. Heidegger, *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (= RZ), Gesamtausgabe (= GA), Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 16, hrsg. von H. Heidegger, 2000, p. 558 (tr. it. a cura di N. Curcio, *Grazie alla città natale di Meßkirch, in Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, il melangolo, Genova 2005, p. 500).

² *Ivi*, p. 561 (tr. it. p. 503). Qui e in altri casi si è leggermente modificata la traduzione italiana per motivi di coerenza.

³ *Ivi*, p. 559 (tr. it. p. 501). Sul pensare come rammentare, da cui scaturisce la riconoscenza (*Verdanken*) e il render grazie del pensiero a ciò da cui esso riceve il proprio essere e a cui appartiene cfr. D. Koch, *Worum kann das Denken ein Danken sein? Zu einer Bestimmung von Denken des „Denkgrases“ im Werk Martin Heideggers*, in *Im Garten der Philosophie*, hrsg. von O. Ertogör und D. Koch, Fink, München 2005, pp. 131-140.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Dank an die Heimatstadt Meßkirch*, cit. p. 561 (tr. it. p. 502).

⁵ M. Heidegger, *Auf einem Gespräch von der Sprache, in Überwege zur Sprache*, GA, Bd. 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1985, p. 91 (tr. it. di A. Casacciolo e M. Casacciolo Perotti, *Da un colloquio nell'arcobaleno del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Marsia, Milano 1973, p. 90). Per il giovane Heidegger studiare teologia è una scelta quasi obbligata: figlio del segretario di Meßkirch rimasto fedele alla chiesa romana anche nel periodo del "Katharismus" (seguito al Concilio Vaticano II) ma in fedeltà alla tradizione e la secolarizzazione ecclesiastica, fino al 1916 egli può finanziare la propria formazione culturale soltanto mediante le borse di studio "Weiß", "Eder", "Schäfer", messe a disposizione dalla chiesa cattolica. Cfr. al riguardo H. Ott, *Martin*

Il primo interlocutore di Heidegger, contromandosi con il quale egli inizia a sviluppare una riflessione autonoma, è infatti proprio un teologo: il francescano Duns Scoto. A lui sarà attribuita fino agli anni Venti del Novecento l'opera intitolata "Grammatica speculativa", nei cui commenti culmina la prima di quelle intervencioni "approfondanti" di classici della tradizione occidentale che segneranno ogni tappa del cammino di pensiero heideggeriano. Essa, realizzata nella tesi di abilitazione "La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto" (1915-1916), rappresenta l'avvio ancora ignoto allo stesso Heidegger del proprio pensiero. Nell'opera dedicata a Duns Scoto si preannuncia infatti già «nella forma del problema delle categorie la questione dell'essere», nella forma della teoria dei significati la questione del linguaggio¹⁰, cioè si preannuncia la questione propria della meditazione di Heidegger, secondo il quale la "cosa (Sache)" del pensiero è l'essere¹¹, che a sua volta si storicizza linguisticamente appropriando a sé in un dialogo di appello e risposta.

La tesi di abilitazione di Heidegger presenta però un carattere particolarmente ambiguo, che testimonia il suo ruolo di "passaggio" dagli scritti giovanili – pubblicati su

¹⁰ Heidegger, *sennt heidegger*, a. c. a cura di F. Cassard, SugarCo, Milano 1988, pp. 11-28, 53-57, e R. Santilli, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, ed. a cura di M. Biondi Longestri, Milano 1994, pp. 11-23, 55-56, dove è riportato anche l'ampioo riascuro del nome del ginepro di Frhburg nel 1909, in cui si prevede la candidatura di Heidegger all'ordine dei Gesuiti, poi respinta a causa della sua salute cagionevole.

¹¹ L'ambiguità della *Grammatica speculativa* al suo effetto anche, con Tommaso di Erhart, è argomentata in M. Garbman, *De Thoma Exordium auctore Commentatore quae adhaec Duns Scoti auctoritate approbata*, "Archivum historicum historicum", XV (1922), pp. 273-277. Per gli anni hoghi dove Garbman riprende questa questione cfr. F. Volpi, *Heidegger e Romano*, CEDAM, Padova 1976, p. 111, nota 2. Riguardo ai passi in cui Garbman si riferisce a Heidegger cfr. R. Lohmann, *Heidegger, Sprache und Denken*, LED, Milano 1995, p. 90, nota 144.

¹² Hannah Arendt scrive al riguardo: «Per una vita egli ha posto alla base dei suoi scritti e delle sue lezioni i temi del filosofo, e solo in vecchiaia ha osato uscire allo scoperto usando un esordio su un proprio testo» (H. Arendt, *Martha Heidegger Au once avec*, in *Rapport. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. e d. C. Traverso, Guida Napoli 1992, p. 257). A Denker ricorda che tuttavia alla pubblicazione di *La domanda delle categorie e del significato* in Duns Scoto soltanto Heidegger sapeva che esso rappresentava per così dire la prima "dissertazione" di un'opera filosofica, comprendendo l'importanza di questo nuovo procedimento eminentissimo (cfr. A. Denker, *Heidegger's erste Philosophische Dissertation (1909/1910). Ein Fortwahrungsbericht*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, "Heidegger-Jahrbuch", 1, a cura di A. Denker, H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1974, p. 17).
¹³ M. Heidegger, *Formen der Sprache*, in *Frühe Schriften* (= FS I), GA, Bd. 1, a cura di F. Volpi, a cura di M. Heidegger, 1978, p. 55; e, nella traduzione di A. Biondi e M. Heidegger, *La domanda delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. VII). Cf. anche *Aur einem Gespräch von der Sprache*, ed. p. 87 (tr. e p. 87).

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theologische Fragestellung der Metaphysik*, in *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 11, a cura di F. Volpi, a cura di M. Heidegger, 2006, p. 53 (tr. e a cura di U.M. Cigada, *La costruzione onto-teologica della metafisica*, in *Avanzi e diffrangenti*, "Anarsi", 187-188 gennaio-aprile 1982, p. 17), e *Leitend in der Heidegger'schen Metaphysik*, ed. p. 560 (tr. e p. 502), dove Heidegger sottolinea il carattere dialogico del pensiero affermando che il "linguaggio" del pensiero non sta nell'invenzione del cosiddetto "nuovo" pensiero, bensì nella forza di ricevere pensieri passati, di far fronte a ciò che si è ricevuto, e di disporre ciò che si è ricevuto rispetto a se stessi, ossia l'essere.

Sebbene Heidegger si definisca infatti ancora nel 1921 «teologo cristiano»¹², La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto segna l'inizio di un suo cielo e terra, morali e divini.

La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto segna l'inizio di un suo cielo e terra, morali e divini.

¹⁵ Gli scritti giovanili di Heidegger sono raccolti in *Frühe Schriften* (tr. e a cura di A. Biondi, *Scritti giovanili di Heidegger*, SugarCo, Milano 1988, pp. 11-28, 53-57, e R. Santilli, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, ed. a cura di M. Biondi Longestri, Milano 1994, pp. 11-23, 55-56, dove è riportato anche l'ampioo riascuro del nome del ginepro di Frhburg nel 1909, in cui si prevede la candidatura di Heidegger all'ordine dei Gesuiti, poi respinta a causa della sua salute cagionevole.

¹⁶ L'ambiguità della *Grammatica speculativa* al suo effetto anche, con Tommaso di Erhart, è argomentata in M. Garbman, *De Thoma Exordium auctore Commentatore quae adhaec Duns Scoti auctoritate approbata*, "Archivum historicum historicum", XV (1922), pp. 273-277. Per gli anni hoghi dove Garbman riprende questa questione cfr. F. Volpi, *Heidegger e Romano*, CEDAM, Padova 1976, p. 111, nota 2. Riguardo ai passi in cui Garbman si riferisce a Heidegger cfr. R. Lohmann, *Heidegger, Sprache und Denken*, LED, Milano 1995, p. 90, nota 144.

¹⁷ Hannah Arendt scrive al riguardo: «Per una vita egli ha posto alla base dei suoi scritti e delle sue lezioni i temi del filosofo, e solo in vecchiaia ha osato uscire allo scoperto usando un esordio su un proprio testo» (H. Arendt, *Martha Heidegger Au once avec*, in *Rapport. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. e d. C. Traverso, Guida Napoli 1992, p. 257). A Denker ricorda che tuttavia alla pubblicazione di *La domanda delle categorie e del significato* in Duns Scoto soltanto Heidegger sapeva che esso rappresentava per così dire la prima "dissertazione" di un'opera filosofica, comprendendo l'importanza di questo nuovo procedimento eminentissimo (cfr. A. Denker, *Heidegger's erste Philosophische Dissertation (1909/1910). Ein Fortwahrungsbericht*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, "Heidegger-Jahrbuch", 1, a cura di A. Denker, H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1974, p. 17).
¹⁸ M. Heidegger, *Formen der Sprache*, in *Frühe Schriften* (= FS I), GA, Bd. 1, a cura di F. Volpi, a cura di M. Heidegger, 1978, p. 55; e, nella traduzione di A. Biondi e M. Heidegger, *La domanda delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. VII). Cf. anche *Aur einem Gespräch von der Sprache*, ed. p. 87 (tr. e p. 87).

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theologische Fragestellung der Metaphysik*, in *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 11, a cura di F. Volpi, a cura di M. Heidegger, 2006, p. 53 (tr. e a cura di U.M. Cigada, *La costruzione onto-teologica della metafisica*, in *Avanzi e diffrangenti*, "Anarsi", 187-188 gennaio-aprile 1982, p. 17), e *Leitend in der Heidegger'schen Metaphysik*, ed. p. 560 (tr. e p. 502), dove Heidegger sottolinea il carattere dialogico del pensiero affermando che il "linguaggio" del pensiero non sta nell'invenzione del cosiddetto "nuovo" pensiero, bensì nella forza di ricevere pensieri passati, di far fronte a ciò che si è ricevuto, e di disporre ciò che si è ricevuto rispetto a se stessi, ossia l'essere.

progressivo allontanamento dalla teoria della chiesa, che lo farà rimanere «cattolico nella totale negazione di ciò che caratterizza il cattolicesimo (*des Katholischen*)»¹³. L'approfondimento di questa posizione «di confine» della tesi di abilitazione può rivelarsi particolarmente utile per comprenderne peculiarità e importanza in relazione al periodo successivo della meditazione di Heidegger, e per gettare luce sulla trasformazione del suo atteggiamento religioso.

2. Genesi e questioni della tesi di abilitazione

2.1. La logica quale avvio di un'autonoma riflessione ontologica

La tesi di abilitazione heideggeriana si colloca apparentemente in continuità con i lavori precedenti, che avevano suscitato l'impressione che Heidegger fosse «la maggiore risorsa filosofica per i cattolici tedeschi»¹⁴. Essa è stata infatti scritta in vista dell'assegnazione della cattedra di filosofia cristiana dell'Università di Friburgo¹⁵ e finanziata dalla borsa di studio «*Schätzer*» in onore di San Tommaso d'Aquino, volta «alla diffusione del patrimonio della Scolastica, per la futura lotta spirituale in nome dell'ideale di vita cristiano-cattolico»¹⁶. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* è stata inoltre stesa durante un periodo nel quale Heidegger «gode in un certo senso della protezione dello 'storico cattolico' [...] Finke», tanto da indurre Husserl a dare un giudizio sfavorevole su di lui in quanto «filosofo confessionale» in una lettera di risposta a Natorp, che sin dal 1917 avrebbe voluto chiamarlo all'università di Marburgo¹⁷.

Già però le prime recensioni a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* dichiarano esplicitamente che il suo autore «non è un neoscolastico»: malgrado le molteplici citazioni, egli non espone infatti l'effettiva dottrina di Duns Scoto e non ne vaglia filologicamente i testi¹⁸. Spesso non cita il numero dei paragrafi delle opere interpretate, traduce dal latino adoperando il linguaggio dei filosofi moderni e non tiene conto dei rapporti tra Duns Scoto, i suoi predecessori e i suoi contemporanei, poiché interpreta il pensiero medievale soprattutto per chiarire il proprio¹⁹. I recensori della tesi

di abilitazione ammettono comunque che il suo «metodo unilaterale» e la sua «insufficiente base» storico-filosofica sono in qualche modo compensati dal tentativo di instaurare un legame tra la dottrina scolastica e la logica moderna²⁰, concordando così con il giudizio del *Gutachter* Engelbert Krebs che, negando a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* il carattere di un lavoro «storiografico (historisch)» sulla storia dello sviluppo della filosofia medievale, riconosce però a esso il valore «storico (geschichtlich)» di aver posto in luce l'«elevatezza conquistata» dalla logica medievale²¹. Lo stesso Heidegger scrive a Martin Grabmann di essere «pienamente consapevole» delle «mancanze del [proprio] lavoro dal punto di vista storiografico», ma anche del fatto che esse «non potevano essere evitate nella trattazione consapevolmente nuova della materia con fini sistematici»²².

Da queste valutazioni, così come dalle circostanze della stesura della tesi di abilitazione, viene in luce che nella scelta del suo tema hanno prevalso, più che i reali interessi di Heidegger, motivi di carattere economico e accademico. Passato nel 1911 dalla facoltà di teologia a quella di matematica e scienze naturali a causa della salute cagionevole e per non aderire a quella «fedeltà al modernismo» richiesta a chi frequentava il convitto di teologia dell'università di Friburgo²³, Heidegger si rende infatti sempre più conto che ciò che lo lega alla teologia è il suo aspetto filosofico. Frequentando liberamente i corsi di filosofia egli continua a approfondire la sua conoscenza della Scolastica – a cui si era accostato autonomamente già prima, insoddisfatto delle lezioni di filosofia obbligatorie per gli studenti di teologia²⁴ – seguendo le attività accademiche di Schneider²⁵ e conversando con Krebs²⁶. Contemporaneamente partecipa però anche ai seminari di Heinrich Rickert, alla cui scuola impara «a conoscere i problemi filosofici in quanto problemi» e guadagna «una visione dell'essenza della

¹³ K. Isopert, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von H. Sauer, Piper, München-Zürich 1989², p. 236.

¹⁴ R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 60.

¹⁵ Sulle vicende relative al concorso per questa cattedra, lasciata vacante da Arthur Schneider, relatore della tesi di laurea di Heidegger trasferitosi a Strasburgo, e andata poi a Josef Geysar, cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: seniores biografici*, cit., pp. 70-85; e R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., pp. 84-89.

¹⁶ Queste parole, con cui Heidegger chiede per la terza volta il rinnovo della borsa di studio, sono riportate in H. Ott, *Martin Heidegger: seniores biografici*, cit., p. 73; e R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 64. A p. 90 Ott ricorda che Finke presenta Heidegger alla commissione di nomina come «candidato adatto dal punto di vista confessionale».

¹⁷ Cfr. quanto riportato delle lettere in questione in H. Ott, *Martin Heidegger: seniores biografici*, cit., pp. 88-90.

¹⁸ Cfr. la recensione di P. Parthenius Minges, «*Franziskanische Studien*», 4 (1917), pp. 177-178, e quella di B. W. Switalski, «*Kant-Studien*», 30 (1925), p. 520, riportate in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 79, 90.

¹⁹ Cfr. le recensioni di J. Klein, «*Theologische Revue*», 17 (1918), pp. 215-219; A. Dyroff, «*Historische Zeitschrift*», 119 (1919), pp. 497-499; R. Seeburg, «*Theologische Literaturzeitung*», 43 (1918), p. 270, riportate in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 81, 86, 88-89.

²⁰ Cfr. le recensioni riportate in *Wissenschaftliche Rezensionen der Habilitationsschrift von Martin Heidegger*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 79-91. Da esse emerge che *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* possiede già la caratteristica di tutte le successive interpretazioni «approprianti» di Heidegger, sicché si potrebbe ripetere per essa quanto Gadamer scriverà delle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*: «Qui non viene avvicinato Aristotele come un importante oggetto storico, qui viene esposta una problematica radicale, muovendo dalle questioni attuali della filosofia» (H.-G. Gadamer, *Heideggers scholastisches Augenmerk*, cit., pp. 229-230; tr. it. p. 491).

²¹ Cfr. il *Gutachten von Engelbert Krebs über Martin Heideggers Habilitationsschrift (Brief von Engelbert Krebs an Heinrich Rickert)* del 18 giugno 1915, riportato in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 68.

²² *Brief Martin Heidegger an Martin Grabmann* del 7 gennaio 1917, riportato in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 74. Cfr. anche i *Briefe Ernst Troeltsch an Martin Heidegger* del 4 e 23 febbraio 1918 (ivi, pp. 75-76), dove l'impotenza di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* è riposta nella sua capacità di chiarire lo «spirito» del Medioevo.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Lebenslauf (Curriculum vitae)* (1915) (= L), e *Vita (Vita)* (1922) (= V), in RZ, pp. 38, 41 (tr. it. pp. 38, 41).

²⁴ Cfr. L., p. 37 (tr. it. p. 37).

²⁵ Cfr. V., p. 42 (tr. it. p. 41).

²⁶ Cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 63.

logica», che nel *Curriculum vitae* steso nel 1915 per l'abilitazione definisce «la disciplina filosofica che ancor oggi mi interessa più di tutte»²⁷.

Se già infatti nel 1911 Heidegger opponeva al relativismo delle visioni del mondo «le verità fondamentali del cristianesimo, nella loro eterna grandezza», e si appellava alla filosofia quale «specchio dell'eterno» e al «rigoroso pensiero logico» con il suo «vigore etico»²⁸, la purezza della sfera logica resta per lui anche negli scritti successivi – ormai non più apologetici – fino alla tesi di abilitazione il luogo del senso e della verità, da difendere al di là di ogni presa di posizione confessionale soprattutto contro lo psicologismo. Nello scritto *Recenti ricerche sulla logica* (1912) e nella tesi di laurea *La dottrina del giudizio nello psicologismo*²⁹ (1913) Heidegger combatte pertanto la naturalizzazione psicologista della coscienza rifacendosi alla distinzione neokantiana e husserliana tra atto psichico e contenuto logico, tra «ciò che è» e «ciò che vale», e coniuga la trattazione logica a quella problematica ontologica che aveva animato il suo interesse teologico sin dalla lettura del testo brentanoiano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*³⁰ (1862), dal quale era stato rinvio allo studio delle *Ricerche logiche* (1900-1901) e della *Filosofia dell'aritmetica* (1891) di Husserl³¹.

Nel concludere la propria tesi di laurea affermando la necessità di elaborare categorialmente «tutta la sfera dell'essere» nelle sue diverse modalità di realtà per «evidenziare la loro specificità» e «determinare il tipo della loro conoscenza»³², Heidegger non si inserisce soltanto nel dibattito del suo tempo, in cui il problema delle categorie, risospinto in primo piano dal neokantismo, si deve confrontare con una rinnovata tendenza metafisica dovuta alla rinascita dello hegelismo all'inizio del Novecento³³. Egli espone anche un programma che trova realizzazione relativamente alle scienze della natura e dello spirito nella lezione per la libera docenza *Il concetto di tempo nelle scienze della storia*³⁴ (1916), ma è elaborato soprattutto in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*.

2.2. Per una dottrina fondamentale delle categorie: fenomenologia, neokantismo e hegelismo

All'inizio della tesi di abilitazione Heidegger dichiara l'intenzione di elaborare una dottrina delle categorie che comprenda concetti capaci di cogliere ogni tipo di

oggetto. Polemizzando contro la restrizione delle categorie alle forme pure a priori del solo ambito sensibile – le uniche riconosciute da Aristotele in poi³⁵ –, Heidegger afferma infatti la necessità di elaborare una «logica della logica» che, sottoponendo a indagine gli stessi oggetti logici³⁶, sia in grado di fondare il sistema delle scienze che si occupano di tutte le regioni oggettuali, e assegnare così anche alla «dottrina del significato» – strettamente connessa a quella della validità (*Geltung*) – il suo «luogo logico»³⁷.

Rinvio esplicitamente alla «teoria delle forme dei significati»³⁸ di Husserl, Heidegger riprende chiaramente il progetto esposto nel primo volume delle *Ricerche logiche*, che assegna alla fenomenologia il compito di effettuare una «generalizzazione» della questione kantiana «delle condizioni della possibilità dell'esperienza»³⁹ mediante l'elaborazione di una «logica pura» in grado di fondare anche la logica in quanto «dottrina della scienza»⁴⁰, indagine delle condizioni di validità delle varie scienze.

Ma è soprattutto a Emil Lask che egli si richiama implicitamente, riprendendone talvolta le stesse espressioni. In *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) Lask aveva infatti posto il compito di un'estensione del «gesto copernicano» di Kant⁴¹ mediante l'elaborazione di una tavola delle categorie che concernesse più «piani (*Stockwerke*)» categoriali: le categorie dell'ambito sensibile sarebbero state conosciute mediante categorie riflessive ottenute per astrazione, e sarebbero state affiancate dalle categorie costitutive anche degli ambiti soprainsensibile, della validità e dell'oggettualità in generale, allo scopo di assicurare l'autonomia della sfera della logica. Il ruolo giocato da Lask nella tesi di abilitazione di Heidegger – che si era soffermato sul suo pensiero soprattutto in *Recenti ricerche sulla logica* e in *La dottrina del giudizio nello psicologismo*⁴² – è sottolineato già da Rickert⁴³, che pur essendo il professore incaricato della stesura del *Gutachten*

²⁷ Cf. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (= DS), in FS, pp. 211, 263, 288 (tr. a cura di A. Babilio, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 27, 72, 108-109).

²⁸ Cf. ivi, p. 268 (tr. it. p. 108).

²⁹ Ivi, p. 212 (tr. it. pp. 28-29). Individuando il principio di articolazione del sistema delle scienze nella differenza tra gli ambiti oggettuali a cui esse si riferiscono, Heidegger prende le distanze da Rickert, che lo identifica invece con la diversità dei metodi scientifici. Cf. al riguardo M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neokantianismus*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 274.

³⁰ DS, p. 203 (tr. it. p. 15). Cf. la prima delle husserliane *Ricerche logiche: Espressioni e significati*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Niemeyer 1968², pp. 23-61 (tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano, vol. I, 2001, pp. 265-494, vol. II, 2005, pp. 15-295; vol. I, pp. 291-328).

³¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Tübingen 1968², p. 237 (tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, cit., pp. 21-263; p. 243).

³² Ivi, pp. 16, 22 (tr. it. pp. 35, 41).

³³ Cf. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Heidegger, Mohr, Tübingen 1923, Bd. II, pp. 1-282), *Erster Teil, 1. Abschnitt: Kant's Kopernikanische Tat*, pp. 27-31.

³⁴ Cf. M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, cit., pp. 23-26, 32-35 (tr. it. pp. 157-160, 167-170), e UP, pp. 154, 177-178 (tr. it. pp. 115, 141-142).

³⁵ Cf. H. Rickert, «Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger vom 19. Juli 1915», in M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente* (= B), hrsg. von A. Denker, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 96. Heidegger menziona l'influsso di Lask sui suoi scritti nella

²⁷ I, p. 38 (tr. it. p. 38). Cf. anche M. Heidegger, *Forewort*, cit., p. 61 (tr. it. p. 9).

²⁸ M. Heidegger, *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker* (Per l'orientamento filosofico degli accademici), in RZ, pp. 11-12 (tr. it. pp. 16-17).

²⁹ Cf. M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, in FS, pp. 17-43 (tr. it. pp. 149-179), e *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (= UP), in FS, pp. 59-185 (tr. it. a cura di A. Babilio, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova 1988).

³⁰ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. B. 1862.

³¹ Cf. V, p. 41 (tr. it. p. 41), e M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 81 (tr. it. di E. Maccarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 193).

³² UP, pp. 186-198 (tr. it. p. 151).

³³ Cf. S. Fuggi, *La logica, la mistica, il nulla*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 74.

³⁴ Cf. M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in FS, pp. 413-436 (tr. it. pp. 210-231).

per l'abilitazione e il destinatario della dedica della tesi di Heidegger ne influenza l'elaborazione molto meno di Lask, di Husserl, e forse anche di Hegel⁴⁴.

Sebbene citato soltanto sporadicamente, quest'ultimo è presente sin dalle prime battute di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, dove Heidegger, enunciando l'intento teoretico-sistemático del suo scritto, spiega che è possibile innalzare anche un'indagine in apparenza puramente storica al livello di una considerazione sistematico-filosofica⁴⁵ parafrasando l'introduzione alla hegeliana *Storia della filosofia*. Egli dice infatti che la storia della filosofia «non è 'storia pura', scienza di dati di fatto», ma «esplicazione di determinati problemi»⁴⁶, tra i quali non si può rilevare uno sviluppo, ma soltanto un «approfondimento» d'impostazione. Nella storia della filosofia «il tempo, da intendersi come categoria storiografica, viene [dunque] per così dire eliminato (ausgeschaltet)»⁴⁷, per cui è possibile avvalersi anche dell'ausilio della logica moderna per poter intendere meglio quella medievale, senza con ciò sovrapporre surrettiziamente a essa una problematica che le è estranea⁴⁸.

Nella tesi di abilitazione Heidegger si propone pertanto di soddisfare l'esigenza manifestata già nella recensione agli *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* (1912) di J. Gredt, dove aveva affermato che «la logica scolastica dovrebbe un po' alla volta liberarsi della sua rigidità e presunta compiutezza», e la dottrina della filosofia neo-scolastica «modificarsi con lo stato generale delle conoscenze umane»⁴⁹. Per connotare la modalità esegetica con cui intende contribuire alla realizzazione di quest'obiettivo Heidegger adopera l'espressione "*flüssig machen*", render fluido.

Lettera a Rickert del 31 ottobre 1915 (ivi, p. 23). Nella lettera di Rickert a Heidegger del 2 dicembre 1916 Rickert, dopo aver ringraziato Heidegger per avergli dedicato il libro su Duns Scoto, dice che è stato concesso di menzionarvi pure Lask, «poiché Lei gli deve molto» (ivi, p. 33).

⁴⁴ Per il confronto con Hegel realizzato da Heidegger nei suoi primi scritti e corsi di lezione ci permettiamo di rimandare a R.M. Marafioti, *La fenomenologia come scienza storica. Prossimità e distanza nel confronto del giovane Heidegger con Hegel*, "Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varsaviensis", LII, 2 (2007), pp. 115-149.

⁴⁵ DS, p. 204 (tr. it. p. 16). Il proposito che Heidegger vuole realizzare nella tesi di abilitazione è proprio quello di «esporre storicamente il problema delle categorie, elevandolo simultaneamente sul piano del sistematico» (p. 399, tr. it. p. 245).

⁴⁶ Ivi, pp. 196-197 (tr. it. pp. 8-9). Cf. anche pp. 194-195 (tr. it. p. 7). Heidegger riprende quasi testualmente quanto scritto da Hegel in G.W.F. Hegel, *Introduzione*, in *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, vol. I, pp. 15-50.

⁴⁷ DS, p. 196 (tr. it. p. 8).

⁴⁸ L'onestà intellettuale di Heidegger è riconosciuta non solo da Krebs, che nel suo *Geschehen* scrive che il lavoro di Heidegger «si mantiene libero da ingiustificate proiezioni retrospettive di pensieri moderni sul Medioevo» (*Geschehen von Engelbert Krebs über Martin Heideggers Habilitationsschrift*, cit., p. 68), ma anche dai recensori di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, che riconoscono che Heidegger non si è «singennant» nel mettere in relazione tra di loro determinate teorie, pur non vagliando criticamente il materiale trattato (cfr. la recensione di P. Parfenius Mingos, cit., p. 79).

⁴⁹ M. Heidegger, *Greif. Jor. O.S.B. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, in RZ, pp. 29-30 (tr. it. pp. 30-31). Heidegger riprende qui per la prima volta la critica messa già da Husserl a Kant, che nella *Critica della ragion pura* (B VIII) aveva considerato la logica perfetta e conclusa da Aristotele in poi.

referendola al contenuto sistematico della Scolastica medievale⁵⁰. Egli la trae quasi sicuramente da Hegel, che la usa per indicare il processo mediante il quale lo Spirito ripercorre la sua storia riconoscendosi nelle proprie oggettivazioni, che si rivelano così come tappe storiche e provvisorie di un percorso al termine di cui esso, divenuto assoluto, "cancella" il tempo⁵¹. Sebbene Heidegger si esprimerà successivamente in modo molto critico riguardo al superamento hegeliano della temporalità⁵², nella tesi di abilitazione egli si attiene ancora alla concezione atemporale della verità, andando in tal modo incontro a quelle correnti della teologia cattolica che lavorano nello stesso frangente a un restauro della *philosophia perennis*⁵³.

2.3. La "fluidificazione (*Flüssigmachung*)" della logica medievale

La presenza di Hegel in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* può essere spiegata anche tenendo conto dei contatti di Heidegger con Carl Braig – «l'ultimo della tradizione della scuola speculativa di Tubinga che, mediante il confronto con Hegel e Schelling, conferì rango e vastità alla teologia cattolica»⁵⁴ –, e non dimenticando l'intento heideggeriano di ottenere «una base più ampia per la comprensione scientifica della storia della nascita della teologia protestante, e con

⁵⁰ Cf. DS, pp. 204, 399 (tr. it. pp. 16, 243).

⁵¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 584 (tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1995¹², vol. II, p. 298). Non è improbabile che Heidegger familiarizzò con l'uso hegeliano dell'espressione "render fluido" grazie alla mediazione di Dilthey, che pubblica nel 1905 il suo libro sugli scritti teologici giovanili di Hegel (*Die Jugendgeschichtliche Hegels*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin), e che si serve dell'espressione "*flüssig machen*" per esprimere l'esigenza di comprensione esistenziale della filosofia della vita. Heidegger non condivide però esplicitamente il concetto del "render fluido" né a Dilthey né a Nietzsche, che pure lo adopera (cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., pp. 65-73), ma che è citato nella tesi di abilitazione soltanto per esemplificare il radicamento di ogni filosofia nella «personalità vivente di chi filosofa» (DS, pp. 195-196, tr. it. pp. 7-8), e per introdurre così un motivo che accompagnerà d'ora in poi tutta la prima fase della riflessione heideggeriana.

⁵² Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977, pp. 573-575 (tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 507-509); Hegel's *Phänomenologie des Geistes*, GA, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, 1980, pp. 41-42, 208-211 (tr. it. a cura di E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000, pp. 41, 208-211); *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA, Bd. 49, hrsg. von G. Seubold, 1991, pp. 176, 183.

⁵³ Cf. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 101-102.

⁵⁴ M. Heidegger, *Waswort*, cit., p. 57 (tr. it. p. IX). Sul ruolo giocato dalle conversazioni con Braig nella presa di consapevolezza da parte di Heidegger «dell'importanza di Schelling e Hegel per la teologia speculativa in opposizione alla Scolastica» cfr. *Mein Weg in die Phänomenologie*, cit., p. 82 (tr. it. pp. 194-195). Sarà stato infine probabilmente lo stesso Braig a far sorgere un primo interesse per la Scolastica in Heidegger, che ancora liceale ne legge il testo *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (Heider'sche Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br. 1896), e grazie all'estesa spiegazione dei concetti ontologici fondamentali il preside matura la convinzione dell'importanza dello studio etimologico, approfondito sin dalla tesi di abilitazione. Per l'uso inesplicito in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* di M.F. Garcia, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum*, 1910, res. Hildesheim, Olms 1988, ed. S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 76, 87, 89-90, 103.

ciò dei nessi problematici centrali dell'idealismo tedesco⁵⁵ proprio attraverso l'approfondimento della tarda Scolastica. Lo stesso Heidegger riconosce infatti di aver potuto acquisire familiarità con la filosofia del Medioevo solo dopo essersi reso conto dell'importanza della storia soprattutto grazie allo studio di Fichte e Hegel⁵⁶.

Sono però motivi non tanto di natura storica, quanto teoretica, quelli che orientano Heidegger nella scelta del tema della sua tesi di abilitazione: egli avrebbe voluto continuare le proprie ricerche logico-ontologiche e indagare l'essenza del concetto di numero ma, dovendo ripiegare su di un argomento di filosofia cattolica, accetta il consiglio del suo mentore Heinrich Finke – che lo indirizza verso i settori della Scolastica più vicini ai suoi interessi⁵⁷ – e di Rickert – che lo esorta a leggere Duns Scoto con i mezzi della logica moderna⁵⁸. Gli scritti dello studioso francescano appaiono a Heidegger subito adatti per approfondire il modo di realtà effettiva dell'idealità, che è ciò che più lo affascina nel concetto di numero. A essi egli è risospinto anche dallo studio dei testi di Occam, e vi si accosta perseguendo il fine di rendere accessibile con i metodi conquistati dall'indagine filosofica moderna quanto nell'opera del *doctor subtilis* è già «presente in vista di una dottrina generale dell'oggettualità»⁵⁹.

Nell'opera di Duns Scoto Heidegger rinviene infatti «tutte le premesse per un'elaborazione del problema delle categorie»: rispetto agli scolastici anteriori vi è in lui sia «una più grande vicinanza (*haecceitas*) alla vita reale», sia la capacità di «staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendo con la stessa agevolezza verso il mondo astratto della matematica»⁶⁰. Duns Scoto riconosce la limitatezza della dottrina tradizionale delle categorie, ristretta alla sola realtà sensibile⁶¹, e la contrasta anche elaborando una complessa teoria del significato. Egli comprende inoltre già che il numero e la completezza delle categorie non possono essere dedotti a priori, in quanto le categorie sono costitutive di realtà di fatto (*Tatsächlichkeiten*) che non si lasciano dimostrare (*beweisen*), ma solo esibire (*aufweisen*), indicare (*aufzeigen*)⁶², sebbene siano suscettibili di una «sintesi unificante per principio» nell'«ultima sfera

categoriale dell'oggettuale (*transcendentia*)»⁶³. Duns Scoto risulta così interessante per Heidegger anche perché dal suo pensiero si possono trarre vari spunti di riflessione in relazione alla questione dell'unità molteplice dell'essere, fatta propria dalla meditazione heideggeriana sin dalla lettura del testo di Brentano e affrontata nella tesi di abilitazione con il metodo fenomenologico del coglimento immediato di ciò che si mostra da sé, presagito dallo scolastico nella «*simplex apprehensio*» dei vari modi di realtà effettiva.

Certo, «Duns Scoto non tratta la struttura categoriale dei diversi ambiti con tutta la consapevolezza della loro significanza e novità», né elabora le varie problematiche «in ordine sistematico e con completezza»⁶⁴. Manca infatti al Medioevo una coscienza del metodo, poiché l'uomo medievale non riesce a riflettere in modo totalmente libero sui problemi e a porli in quanto tali: esso non è in senso moderno presso se stesso, e anche la sua teoria della conoscenza rimane vincolata alla trascendenza, rendendo impossibile l'attingimento di una riduzione fenomenologica vera e propria. Se però per metodo si intende «la forma dell'unità contenutistica della sfera della conoscenza», delle tracce se ne possono rinvenire anche nei «momenti di considerazione fenomenologica»⁶⁵ presenti in Duns Scoto, che Heidegger interpreta avvalendosi a sua volta del metodo fenomenologico e abbracciando la prospettiva trascendentale del neokantismo, pur conferendole un carattere ontologico. Anziché soffermarsi sugli aspetti teologici del pensiero scotista – approfonditi nello stesso periodo dagli intellettuali cattolici⁶⁶ – egli si concentra soprattutto sulla sua trattazione del problema gnoseologico, perseguendo così l'intento di indurre la neoscolastica a confrontarsi con i risultati conseguiti nel dibattito contemporaneo in merito alla struttura intenzionale dell'atto conoscitivo, in vista di un ripensamento dello stesso concetto di verità⁶⁷.

3. L'esibizione (*Ausweisung*) della struttura categoriale della realtà effettiva

3.1. *Transcendentia* quali determinazioni generali della realtà

Heidegger ritiene che nella dottrina delle categorie di Duns Scoto sia individuata un'articolazione della realtà effettiva negli ambiti⁶⁸ della realtà sensibile, sopransensibile

⁵⁵ V, p. 42 (tr. it. p. 42).

⁵⁶ Cf. L, p. 39 (tr. it. p. 38).

⁵⁷ Cf. R. Sanftanski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 79.

⁵⁸ Cf. la lettera di Rickert a Heidegger del 24 aprile 1914, riportata in B, p. 17.

⁵⁹ V, p. 42 (tr. it. p. 42). In DS, p. 202 (tr. it. p. 14), Heidegger dichiara che la logica della Scolastica è stata finora considerata «per lo più unicamente come una sillogistica sottile e come una copia della logica aristotelica. Ma, una volta che si cerchi di intenderla dal punto di vista dei problemi logici moderni, presenta subito un altro aspetto». In *Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann*, cit., p. 74, Heidegger dichiara di aver già lavorato a un confronto tra Tommaso e Duns Scoto riguardo alla trattazione di problematiche logiche durante la prima guerra mondiale, iniziando uno scritto poi interrotto per motivi bellici.

⁶⁰ DS, p. 203 (tr. it. p. 15).

⁶¹ Ivi, p. 288 (tr. it. p. 108).

⁶² Cf. ivi, pp. 212-213 (tr. it. pp. 29-30). Un discorso analogo Heidegger aveva già fatto in UF, p. 165 (tr. it. p. 128). Egli potenzia così implicitamente con la concezione kantiana delle categorie in quanto forme del puro pensiero, di cui può essere redatta a priori la tavola completa.

⁶³ DS, p. 400 (tr. it. p. 244). Su questa impostazione univocistica del pensiero di Duns Scoto si soffermano F. Volpi e S. Poggi. Volpi la considera responsabile della scelta heideggeriana di studiare l'opera scotista e di interpretarla lasciandosi influenzare da Lask, che afferma l'univocità dell'ambito logico (cf. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 112); Poggi ritiene che l'interesse di Heidegger per un pensiero di carattere univocistico sia l'indizio di un suo allontanamento da Brüg, che sosteneva invece il principio tomista dell'analogia dell'essere (cf. S. Poggi, *La logica, la mitica, il nulla*, cit., p. 88, nota 64).

⁶⁴ DS, p. 211 (tr. it. p. 28).

⁶⁵ Ivi, pp. 201-202 (tr. it. pp. 12, 14).

⁶⁶ Cf. S. Poggi, *La logica, la mitica, il nulla*, cit., p. 87, nota 63.

⁶⁷ Cf. DS, p. 410, nota 8 (tr. it. p. 256, nota 8).

⁶⁸ Cf. ivi, p. 287 (tr. it. p. 107). Per l'elenco degli ambiti di realtà individuati da Duns Scoto cf. anche M. Heidegger, *Selbstausweisung*, in DS, p. 412 (tr. it. a cura di A. Böhlin, *Autopresentazione*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici 1912-1917*, cit., pp. 234-235).

e non sensibile, nel quale rientra la matematica, a cui rinvia l'*ionon*; della logica, a cui è riferito il *verum*⁶⁹; dei *non entia*, dei *pignenta* e delle *privationes*⁷⁰, che non vi vengono però approfonditi.

Invece di prendere le mosse dalle riflessioni scotiste concernenti quell'ambito di realtà che rappresenta «il dato primo e immediato», il mondo sensibile, che egli chiama già «mondo ambiente (*Umwelt*)»⁷¹, Heidegger inizia la sua esposizione del pensiero di Duns Scoto dall'analisi della regione più universale: l'*ens*, quale «senso complessivo della sfera degli oggetti in generale». Egli chiarisce che per «oggetto» Duns Scoto intende già – come poi farà Husserl – qualsiasi cosa⁷², per cui l'*ens* appartiene al «*maxime scibile*». Quest'espressione significa tanto «ciò che si può conoscere con la massima certezza», quanto soprattutto «ciò che è saputo nella maniera più primordiale (*ursprünglich*)», poiché «condizione della possibilità della conoscenza d'oggetti in generale»⁷³.

A causa del suo carattere ultimo l'*ens* è un *transcendens*, e nei confronti delle altre determinazioni supreme dell'oggetto – che essendo convertibili con esso possono essere chiamate «*transcendentia*»⁷⁴ – occupa una posizione di maggiore originarietà: è la «categoria delle categorie», la «categoria originaria»⁷⁵, di cui gli

⁶⁹ Cfr. DS, p. 267 (tr. it. p. 91).

⁷⁰ Cfr. ivi, pp. 288-289 (tr. it. pp. 108-109).

⁷¹ Ivi, p. 215 (tr. it. p. 30). Questo termine non è qui ancora adoperato da Heidegger in modo tecnico – lo sarà solo a partire dal 1919 –, ed è limitato alla sola natura fisica.

⁷² Cfr. ivi, pp. 214-215 (tr. it. pp. 33-34). Alle pp. 219-220 (tr. it. pp. 37-38) Heidegger riconosce a Duns Scoto il merito di non aver limitato il termine «*res*» alle realtà di natura, ma di averlo esteso alla significazione di tutto ciò che non è nulla, ossia di tutto ciò che non implica una contraddizione: la «*res*» abbraccia dunque sia l'*ens reale* che l'*ens rationis*. Sull'influenza laziana dell'interpretazione dello «*ens*» come «oggetto» cfr. I. Manzoni, *La «Habilitationsschrift» di M. Heidegger sobre Escoto*, «Rivista di Scienze Filosofiche», XXV (1972), p. 310.

⁷³ DS, p. 215 (tr. it. p. 34).

⁷⁴ Ivi, p. 216 (tr. it. p. 34). Sulla concezione medievale dei «*transcendens*», e l'uso sincronico dei termini «*transcendens*» e «*transcendentale*» fino a Kant, cfr. E. Ficura, *Heidegger scopre il trascendentale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 82 (2003), pp. 277-278. F. Volpi, dopo aver ricordato che il termine «*transcendentia*» ha in tedesco due parole corrispondenti: «*Transcendentien* (transcendenti)» e «*Transcendentalien* (transcendentali)», sostiene che Heidegger preferisce tradurlo con la prima di esse per sottolineare la trascendenza dell'essere, tesi che costituisce uno dei capisaldi di *Essere e tempo* (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., pp. 121-122, nota 50). Nella traduzione heideggeriana del termine «*transcendentia*» si potrebbe inoltre scorgere l'intento di voler pervenire a qualcosa di più originario del soggetto e dell'oggetto, superandone la contrapposizione senza annullare però ogni differenza. O. Pöggeler ricollega infine al concetto scotista del «*transcendens*» l'uso heideggeriano dell'espressione «filosofia trascendentale», che va presa non solo nel senso kantiano, ma anche in quello della dottrina scotista dei trascendenti (O. Pöggeler, *Sein als Ereignis – Martin Heidegger zum 26. September 1959*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIII (1959), pp. 608-609).

⁷⁵ DS, pp. 215-217, 219, 314 (tr. it. pp. 34-35, 37, 147). C. Strube conette l'espressione usata qui da Heidegger, «categoria originaria», con la locuzione «categoria originaria dall'essere in generale» adoperata da Husserl nelle *Idee* (cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, p. 36). P. Parthenius Minges e J. Klein sostengono invece che per Aristotele e la Scolastica l'*ousia* e il *verum* non sono categorie, anche se apprezzano il modo in cui Heidegger ne conette la

altri *transcendentia* sono soltanto «quasi proprietà»⁷⁶. Ogni *transcendens* rappresenta comunque un criterio ordinante la realtà, un modo di considerarla (*respectus*) che però non è imposto a essa dall'esterno, ma corrisponde a una configurazione categoriale che inerisce già al dato e a cui la coscienza si rapporta intenzionalmente in diversi modi: i *transcendentia*, cogliendo le determinazioni generali della realtà, la rendono suscettibile di essere conosciuta, plasmandola in certe forme.

Heidegger legge così il testo di Duns Scoto non tanto alla luce della teoria dell'intuizione categoriale di Husserl, quanto a partire dalla concezione della conoscenza di Lask come «vivere (*Erleben*) teoretico» nella categoria, che determina il suo materiale mediante «una messa in forma (*Formung*)» chiarificante⁷⁷. Heidegger scrive infatti che nell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) della consapevolezza conoscitiva (*Bewußtheit*) la realtà è determinata a partire da una prospettiva che la sottopone a una certa luminosità, presso cui essa ha un determinato appagamento (*Bewandnis*). Egli crede poi di poter individuare in certi passaggi delle opere di Duns Scoto il pensiero laskiano dell'unità originaria sussistente tra la forma e il suo materiale, e la teoria della «differenziazione del significato» – del «contenuto di validità (*Geltungsgehalt*)» – della forma ad opera della propria materia⁷⁸, citando alcune frasi dello studioso francescano da cui pare che sia la materia a «decidere quale forma di una determinata specie è in grado di unirla»⁷⁹, di darle una configurazione. Heidegger ritiene inoltre che per Duns Scoto i *transcendentia* – al pari delle laskiane categorie riflessive – presentino l'oggetto in una «chiarezza [...] soltanto, per così dire, nebulosa, che non lascia scorgere nulla più di qualche cosa di oggettuale in generale»⁸⁰.

Se Heidegger sembra ancora riferirsi a Lask quando afferma che il conoscere in quanto pensare è l'«atto, con cui ci si impossessa dell'oggetto»⁸¹ – in *Die Lehre vom Urteil* (1912) la conoscenza data dal giudizio è definita infatti come un «impossessarsi» del proprio oggetto, su cui il giudizio si orienta⁸² –, in realtà egli adopera questa espressione per riallacciarsi alle tesi di Rickert sull'origine del

problematico a quella della categorizzazione della realtà (cfr. le recensioni di P. Parthenius Minges e J. Klein a *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 79, 87).

⁷⁶ DS, p. 216 (tr. it. p. 35).

⁷⁷ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 83-84. Heidegger ne riprende testualmente molte espressioni in DS, pp. 223-224, 267 (tr. it. pp. 40-41, 91). Egli rileva anche l'importanza comunque giocata dall'intuizione categoriale nella concezione laskiana in M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, 1979, p. 94 (tr. it. di R. Cristin e A. Martini, *Prolegomeni allo studio del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991, p. 87), e *Sein und Zeit*, cit., p. 289, nota 15 (tr. it. p. 264, nota 34).

⁷⁸ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 32-33, 58-73, 172, e Id., *Die Lehre vom Urteil* (in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. II, pp. 283-462), pp. 368-370.

⁷⁹ DS, p. 251 (tr. it. p. 62).

⁸⁰ Ivi, p. 224 (tr. it. p. 41). Heidegger ha qui sicuramente presente il passaggio in cui Lask si sofferma sulle categorie riflessive e sul loro materiale (cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 161).

⁸¹ DS, p. 218 (tr. it. p. 36).

⁸² Cfr. E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, cit., pp. 290-291, 321.

Sebbene infatti il modo in cui l'*unum* significa sia privativo, poiché esso rappresenta la «privazione di quella privazione» dell'uno (cioè di sé) «che risiede nel *multum*»⁹⁴, la privazione, a differenza della contrarietà, denota una relazione che non fa sorgere nessuno dei due termini che unisce. È pertanto la contrarietà ciò che caratterizza la relazione di diversità tra l'uno e l'altro, la quale presuppone un punto di vista superiore a partire da cui i due termini relati possano essere confrontati, e non esiste dunque indipendentemente dal pensiero⁹⁵.

Riprendendo ancora implicitamente il saggio *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Heidegger ne conclude che il rapporto tra l'uno e l'altro appartiene alla «logica soggettiva», e il non-esser-l'altro non fa parte delle qualità essenziali di ciò che è reale, che è sempre individuale. Egli apprezza Duns Scoto per aver compreso il carattere irriducibile dell'individualità, e per avere nonostante tutto cercato di scoprire anche per essa una forma, l'*haecceitas*, quale prospettiva entro cui tentare di avvicinare ciò che è spazio-temporalmente individuato in modo irripetibile⁹⁶.

Heidegger si propone poi di esaminare quale tipo di ordine è comunque possibile rinvenire nel *multum* del reale, ordine grazie a cui la realtà effettiva naturale (*Naturwirklichkeit*) – che comprende il mondo sensibile (fisico e psichico) e quello soprasensibile (metafisico) – si lascia ricondurre all'*unum*. A questo scopo assume come testo di riferimento per la lettura delle opere di Duns Scoto il testo *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896), dove Rickert riconosce l'«irrazionalità» e l'irriducibile individualità di ogni elemento della realtà⁹⁷. Essa, in quanto «continuo eterogeneo», può essere conosciuta solo se trasformata in un «continuo omogeneo» dalle scienze della natura, che la riferiscono al generale (*das Allgemeine*), o in un «discreto eterogeneo» dalle scienze storiche, che la pongono

«in relazione a un valore universale» per poter conferire a essa un «significato» che ne consenta la concettualizzazione⁹⁸.

Heidegger rinviene già in Duns Scoto l'esigenza di superare la «molteplicità non dominabile con lo sguardo» costituita dal «continuo eterogeneo» della realtà empirica, e inizia con l'esaminare il livellamento dell'eterogeneità mediante il numero, necessario alla numerazione. Egli ritiene che, sebbene la realtà empirica – molteplicità assoluta – rimanga pur sempre un concetto limite, dai testi scotisti emerga la possibilità di proiettare i vari elementi naturali in un *medium* omogeneo, in cui essi conservino solo la determinatezza universale che posseggono se scorti a partire da un determinato *respectus*, attributo: le cose divengono così numerabili e misurabili⁹⁹.

Soffermandosi sulla realtà effettiva del numero, Heidegger rileva come la misurazione numerica sia di carattere meramente quantitativo, e perciò non in grado di cogliere l'elemento storico nella sua individualità. Egli afferma dunque che «la conoscenza matematica e quella delle scienze naturali non è la conoscenza»¹⁰⁰. Questa risiede soltanto in quel tipo di misurazione qualitativa che rispetta l'ordine, la struttura categoriale elementare già propria alla realtà effettiva: la «*mensura perfectionis*», cioè la valutazione della perfezione, del grado di realtà (*Realitätsgrad*) delle cose.

Commentando il *De verum principio* e le *Quaestiones super Metaphysicam* Heidegger considera questa valutazione nei termini del conferimento di un rango di valore alle cose, e dunque nel senso di una determinazione dei valori e di un giudizio su di essi¹⁰¹. Egli individua l'unità di misura – l'identità del *respectus* a partire da cui scorgere ogni cosa – nella realtà effettiva, la quale si realizza in grado sommo in Dio. La divinità dipende infatti soltanto da sé, *essiste nell'essenza* e *si essentia* (west) *nell'esistenza*¹⁰², è l'*unum infinitum* come quella realtà che, in quanto possiede il maggior valore, è il criterio per ogni altra realtà creata, a cui viene attribuito valore minore o maggiore a seconda che partecipi più o meno alla realtà assoluta di Dio.

⁹⁴ DS, p. 226 (tr. it. p. 43).

⁹⁵ Cfr. ivi, pp. 227-230 (tr. it. pp. 44-46). Per proponendosi a conclusione della tesi di abilitazione di approfondire in un lavoro successivo il rapporto tra essere, valore e negazione (cfr. ivi, p. 407, nota 5; tr. it. p. 256, nota 5), Heidegger ritenerà sulla concezione della negazione da parte di Rickert soltanto in *Phänomenologie und transzendentale Wesenphilosophie* (SS 1919) (in M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, 1999², pp. 200-203; tr. it. a cura di G. Cantillo, *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 199-202), dove prenderà in considerazione lo scritto *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

⁹⁶ Cfr. DS, pp. 252-253 (tr. it. p. 64). R. Thurnher, ricolando i passi in cui Heidegger si riferisce positivamente a Duns Scoto (in *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1917), la lettera a Karl Löwith del 20 agosto 1927), nota che proprio l'*haecceitas* è stato il motivo che ha indotto Heidegger – il quale incominciava a interessarsi ai problemi della fatticità – a soffermarsi sullo studioso francescano (cfr. R. Thurnher, *Verboten der Hermeneutik der Faktizität*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 333). Secondo Sanfranski Heidegger presenta la concezione scotista dell'*haecceitas* come un primo tentativo di scoprire il «numinoso» non solo nell'al di là divino, ma anche nella realtà concreta inosservabile. Egli vi rinviene pertanto un'anticipazione di quella «presenzialità» (*Präsenzheit*) che Heidegger contrapporrà poi all'oggettività (cfr. R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 87).

⁹⁷ Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen 1929², p. 37.

⁹⁸ Cfr. ivi, pp. 227, 330, 337-338. In *Phänomenologie und transzendentale Wesenphilosophie*, cit., p. 174 (tr. it. p. 173), Heidegger sottolineerà che la posizione della realtà in riferimento ai valori non deve essere intesa come una valutazione assiologica, significando in questo contesto un'operazione meramente teoretica. Egli si confronterà direttamente con le tesi esposte nel testo di Rickert nel § 8: *Die Frage nach der Möglichkeit der Geschichtswissenschaft*, ivi, pp. 173-176 (tr. it. pp. 172-175). Già in DS, pp. 253-254, nota 55 (tr. it. p. 85, nota 55), Heidegger rinvia però tanto a *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, quanto all'articolo di Rickert *Geschichtswissenschaft* (in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1907²).

⁹⁹ Cfr. DS, pp. 254-255 (tr. it. pp. 64-66).

¹⁰⁰ Ivi, p. 263 (tr. it. p. 71). In *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, cit., p. 275, M. Steinmann sottolinea l'importanza del fatto che Heidegger faccia coincidere l'ambito della matematica con quello delle scienze della natura, e non con quello della logica.

¹⁰¹ Cfr. DS, p. 258 (tr. it. p. 68).

¹⁰² Ivi, p. 260 (tr. it. p. 69). F. Volpi scorge nella terminologia adoperata da Heidegger per definire l'*esse divinum* di Duns Scoto un preludio del linguaggio dell'essere, elaborato dopo la «svolta» della metà degli anni Trenta (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 121, nota 48), mentre S. Poggi vi vede l'arrivo del confronto heideggeriano con la problematica ontico-epi-logica (cfr. S. Poggi, *La logica, la mitica, il nulla*, cit., p. 88, nota 66).

Riprendendo l'interpretazione immanentistica della concezione tradizionale della verità come "adaequatio rei et intellectus" già data in *La dottrina del giudizio nello psicologismo*¹⁰⁷, dove aveva concepito la "rei" come oggetto del giudizio e l'"intellectus" come il contenuto di significato (*Bedeutungsgehalt*) che lo determina, egli sostiene che Duns Scoto intende la verità come commissurazione del senso operativo (*Leistungssinn*) proprio dell'atto del giudizio con il suo contenuto di validità. Questo contenuto caratterizza i membri rientranti nel giudizio, in cui il ruolo fondamentale è giocato dalla copia. Secondo Heidegger Duns Scoto ha compreso che il modo di realtà effettiva della copia - e dunque quello delle categorie, così come lo stesso senso del giudizio in cui esse sono applicate - è quello del valore (*Wert*)¹⁰⁸, poiché ha inteso il giudizio vero come giudizio che vale rispetto al suo oggetto, superando la concezione ingenua della verità in quanto riproduzione, copia (*Abbildung*) della cosa conosciuta. Il *regressus in infinitum* che la "teoria della riproduzione" immesca¹⁰⁹ può essere evitato solo abbracciando la tesi dell'immanenza che, «intesa rettamenter» - cioè in base alla sua reinterpretazione ad opera di Rickert e Lask -, «non toglie di mezzo la realtà e non volatilizza il mondo esterno facendone un sogno», poiché «proprio mediante il primato assoluto del senso d'orno di validità [...] viene fondata inconsciamente la validità assoluta della verità, l'oggettività autentica». «Soltanto entrando «nel mondo del *sensu*,

L'ordine che si viene così a configurare è quello dell'*ontologia per attributionem*¹⁰⁷ che coniuga in sé l'omogeneità del *regressus* - grazie a cui agli analogati è assegnato un medesimo significato - con l'eterogeneità del grado di realtà, in base al quale l'*esse creaturae* si specifica in generi e specie, cioè si articola categorialmente in modo diverso dall'*esse divinum*. In quest'ultimo tronfi l'unità espressa dall'*nomine transcendens*, il quale è infatti convertibile con la stessa oggettualità.

3.3. La logica: l'intenzionalità quale fondamento di validità della conoscenza vera

Dopo aver delimitato il continuo eterogeneo della realtà empirica e quello omogeneo della matematica, per poter tracciare i confini dell'ambito logico Heidegger si volge all'interpretazione di quei passi dei testi di Duns Scoto dedicati al *transcendens del verum* e alla conoscenza, essendo l'oggetto "vero" oggetto dal punto di vista conoscitivo. Suoi principali interlocutori non sono neanche adesso quanti in ambito neoscolastico si occupano nel medesimo periodo del problema della verità in chiave teologica, bensì Husserl e Lask. Heidegger cita quest'ultimo sin dall'inizio della sua analisi, soffermandosi sui tre sensi in cui per Duns Scoto un oggetto può esser detto "vero"; in quanto genericamente determinabile, cioè riferibile a una forma¹⁰⁸; in quanto coho immediatamente nella "simplex apprehensio" (come oggetto di una conoscenza il cui contrario non è la falsità, ma la non-conoscenza); in quanto conosciuto nel giudizio (quale oggetto di una conoscenza vera il cui contrario è la falsità)¹⁰⁹. Se Lask contrappone però la categoria al giudizio come «concetto fondamentale dell'intera logica», Heidegger si rinfaccia invece alla tradizione e considera il giudizio «ciò che può essere chiamato vero in senso proprio e autentico», sostenendo che esso «è stato designato non a torto "cellula" della logica.

della conoscenza, p. 426). Cf. anche la nota 15 in *Logische Untersuchungen*, Bd. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, cit. p. 177 (n. p. 199).

¹⁰⁷ Cf. *LP*, p. 176 (n. p. 140). Per la reinterpretazione di questa concezione tradizionale della verità in *La*

¹⁰⁸ Cf. *DS*, pp. 269-270 (n. p. 92-93). Heidegger prende per la prima volta in considerazione il carattere

¹⁰⁹ *Bedeutungsweise* dell'«essere» nella concezione del 1914 al testo di C. Sauerlin *Kant und*

Axiomatik, dove introduce all'ambito logico la realtà effettiva del valore (cf. M. Heidegger, *Regressus in*

Resonanz), in *FS*, p. 52; n. p. 203), mentre identifica il "valore rispetto a (*Wertung*)" con il significato

¹¹⁰ Cf. *DS*, pp. 272-273 (n. p. 95). Heidegger aveva accennato a esso già nella critica alla concezione della

verità ontologica di Sartre, nella sua recensione a *Kant und Aristoteles*. Nel capitolo in "Nota della

riproduzione (*Abdrucksgeschichte*)" in base all'argomento del regresso all'infinito, egli riprende quasi

testualmente la critica al concetto di verità come ideazione elaborata in F. Brentano, *Psychologie vom*

empirischen Standpunkt, *Deutscher & Humbof, Leipzig*, 1874, pp. 89, 159-161, 181, 196, 197.

¹¹¹ *DS*, p. 273 (n. p. 95-96). Sull'intervento alla logica di un ruolo fondante nei condizioni della realtà materiale

che questa proposizione esprime, e sull'attività di tale concezione ecco quello di Rickert, cf. M. Sebeian, *Der*

griechen Heidegger und sein Verhältnis zum Neuplatonismus, cit. pp. 274-275, e G. Bertoni, *La verità in Martin*

Heidegger. *Die griechen Grundriss* a «*Essenz e tempo*», cit. p. 113. H. Rickert tratta diffusamente del nuovo

modo di intendere il principio dell'immanenza - secondo cui l'«essere di ogni cosa è un essere nella coscienza,

¹⁰⁷ Cf. *DS*, pp. 255-256 (n. p. 66-67). Per il dibattito relativo all'analogia dell'essere, attuale in ambito

cartesio ai tempi di Heidegger, cf. S. Fogli, *La logica, il nulla*, cit. p. 88, mentre riguardo

all'importanza della scoperta heideggeriana che il concetto autentico non può corrispondere alla struttura

concreta ed eterogenea a un tempo della realtà effettiva, ricollegendo la modalità strutturale della propria

verità, cf. R. Santilli, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit. p. 83.

¹⁰⁸ Cf. *DS*, p. 267 (n. p. 91). Heidegger cita qui la "possibilità di essere riferito" a una forma, ponendo in

parentesi il nome di Lask. Per il riferimento esemplare della forma al proprio materiale, rispetto a cui essa

vale e a cui ha bisogno di aderire per trovarsi, un riferimento, cf. E. Lask, *The Logic der*

Philosophie und die Erkenntnistheorie, cit. p. 32.

¹⁰⁹ Cf. *DS*, pp. 266-268 (n. p. 90-92).

¹¹⁰ Cf. E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, cit. pp. 299, 331, dove Lask parla della dottrina del giudizio come di

ciò che si occupa dei finissimi logici secondari che non considerano più l'oggetto nella sua oggettività, e in

quello modo in cui nelle *Ricerche*

logiche Husserl conosce la verità, rivedendo infine la necessità di considerare "verità" in senso stretto solo il

risultato della predizione (cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 2. *Lehrbuch einer*

transzendentalen Methode der Philosophie, *Namiger, Tübingen*, 1968, p. 126, n. e. a cura di G. Piana,

Ricerche logiche, cit. vol. II, cit. pp. 297-308; *Stato nuovo. Elementi di una fenomenologia fenomenologica*

convertendosi cioè con l'*ens logicum*, ogni ente, pur perdendo la sua realtà effettiva naturale e diventando perciò un *ens* per così dire «adintus»¹¹¹, può essere conosciuto in quanto oggetto, determinando a sua volta il significato della forma logica da cui è avvolto.

Questo ingresso è consentito dal cambiamento del modo in cui la coscienza si rapporta all'ente, intenzionandolo. Appellandosi implicitamente alla riduzione eidetica teorizzata da Husserl nel primo volume delle *Idee* (1913), Heidegger legge la conversione della "prima" nella "secunda intentio" della Scolastica come un passaggio dall'atteggiamento naturale – in cui la coscienza è diretta sulle cose reali – a un atteggiamento in cui il pensiero si rivolge sul suo stesso contenuto, intenzionando il "senso noematico" di ciò a cui si rapporta. Egli attribuisce perciò a Duns Scoto la tesi secondo cui la «categoria regionale», «al momento della determinazione dell'ordine [...] dell'ambito logico è l'intenzionalità [...], l'esprimibilità (Aussagbarkeit)» in quanto articolazione significativa di un ambito che «non è analogo, come quello reale, ma univoco», e perciò «omogeneo»¹¹².

Secondo Heidegger Duns Scoto coglierebbe così già quella che Husserl definisce «la più radicale tra le distinzioni dell'essere»¹¹³, cioè la «differenza cardinale [...] tra coscienza e realtà»¹¹⁴, il che gli consentirebbe di non fraintendere psicologicamente l'elemento logico. Non soltanto Duns Scoto considera infatti l'*ens logicum* come autonomo rispetto agli atti psichici che lo colgono, ma ritiene anche che questi atti debbano essere studiati dalla logica non nella loro realtà naturale, bensì in vista della loro funzione "noetica", cioè tenendo conto del senso operativo che ricevono a partire dal senso del giudizio¹¹⁵. Heidegger conclude che

"mancanza di limiti (Schränkenlosigkeit)" del *logos* quando attribuisce a Duns Scoto la «convertibilità dell'*ens logicum* con gli oggetti» (DS, p. 279; tr. it. p. 101).

¹¹¹ Cfr. DS, p. 276 (tr. it. pp. 98-99). Heidegger pone in relazione questa concezione di Duns Scoto con quella del senso logico "irreale" di Rickert in questo oggetto della conoscenza.

¹¹² Ivi, pp. 277, 281, 283 (tr. it. pp. 99, 103-104). Heidegger adotta l'espressione "categoria regionale" nella tesi per l'abilitazione solo in questo caso, probabilmente perché gli stessi trascendenti sono in certo qual modo già categorie regionali. Egli trae inoltre il nesso dell'intenzionalità con l'esprimibilità dall'analisi dell'espressione (*Aussage*) elaborata da Husserl nella prima delle *Ricerche logiche* (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, I: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., §§ 5, 7, pp. 30-35; tr. it. pp. 297-301), a cui si riferisce in DS, p. 299 (tr. it. p. 125). Per un confronto tra Duns Scoto e Husserl in merito alla tesi secondo cui nell'ambito della logica domina l'univocità cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brontano*, cit., pp. 121-124.

¹¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Nijhoff, Den Haag-Dordrecht-Boston-Lancaster, Bd. III, hrsg. von W. Biemel, 1950, p. 141 (tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 181).

¹¹⁴ DS, p. 279 (tr. it. p. 101).

¹¹⁵ Cfr. ivi, pp. 275-277 (tr. it. pp. 97-99). Per il modo in cui secondo Heidegger Duns Scoto evita il rischio di una soggettivizzazione psicologizzante della dinamica conoscitiva, pur affermandosi sulla dimensione dell'atto, e per l'influenza avuto sull'interpretazione di Duns Scoto dal confronto heideggeriano con le tesi di Geysler relative al giudizio, cfr. S. Foggi, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., pp. 90-92.

tali atti, così considerati, «non appartengono già più propriamente all'ambito della psicologia», ma «alla logica, se non si vuole ordinarli entro l'ambito più proprio della fenomenologia (e precisamente quella che di preferenza si imposta sulla "noesis")»¹¹⁷, introducendo in tal modo la propria interpretazione della dottrina scotista del significato in chiave husserliana.

4. La dottrina del significato intemporale

4.1. La "grammatica logica"

Heidegger specifica che Duns Scoto intende l'analisi del modo d'essere del significato come un approfondimento del modo d'essere dell'*ens logicum*, visto che considera i significati come parti costitutive del senso¹¹⁸. Prendendo le mosse da quest'idea egli presenta la propria concezione della «logica come teoria del senso teoretico», che include «la dottrina degli elementi costitutivi del senso (dottrina del significato), la dottrina della struttura del senso (dottrina del giudizio), la dottrina delle differenziazioni di struttura e delle loro forme sistematiche (dottrina della scienza)»¹¹⁹. La *Grammatica speculativa*, che Heidegger crede opera di Duns Scoto, non può che rivestire dunque per lui una particolare importanza nella misura in cui contribuisce a rimarcare i confini dell'ambito logico, dimostrando la sua autonomia da quello grammaticale.

Heidegger ritiene di poter porre in luce quest'autonomia (che aveva già ritrovato in *Recenti ricerche sulla logica* nella teoria del giudizio di Lask¹²⁰, e che ancora in *Essere e tempo* cercherà di evidenziare mediante «una comprensione positiva della struttura che fonda a priori il discorso»¹²¹) anche nella tesi scotista dell'antioriorità delle configurazioni logiche rispetto alle strutture linguistiche che le comunicano: tali strutture diventano "espressioni" e acquistano un senso soltanto in quanto le veicolano. Egli interpreta quest'idea di Duns Scoto alla luce della

¹¹⁷ DS, p. 284 (tr. it. p. 105). Heidegger si richiama così implicitamente alla considerazione fenomenologica dei «problemi funzionali», cioè relativi alla «costituzione delle oggettività della coscienza» (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., § 86, pp. 176-179; tr. it. pp. 217-221), mostrando di aver presente non soltanto la linea di sviluppo fenomenologica della "fenomenologia della cosa", ma anche quella della "fenomenologia degli atti".

¹¹⁸ Cfr. DS, p. 290 (tr. it. p. 117).

¹¹⁹ Ivi, p. 337 (tr. it. pp. 166-167).

¹²⁰ È questo uso del motivo per cui Heidegger, a differenza della maggior parte degli interpreti, preferisce la seconda opera di Lask alla prima, tanto da comunicare a Rickert il suo interesse per *Die Lehre vom Urteil* scrivendogli che la sua profondità gli «sembra inestimabile» (cfr. le lettere di Heidegger a Rickert del 3 luglio 1914 e del 19 ottobre 1915, riportate in B, pp. 18-19, 22), e da rinviare alla «decisa enunciazione della grammatica» lì realizzata in *Neuere Forschungen über Logik*, cit., p. 32 (tr. it. p. 167), e in UP, p. 178, nota 10 (tr. it. p. 142, nota 1).

¹²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 220 (tr. it. p. 205).

dottrina hussertiana del segno e dell'espressione¹²², e sostiene che per il *doctus* *subtilis* parola e proposizione, percipiibili sensibilmente e soggette ai cambiamenti del tempo, vengono elevate a espressione e ricevano cioè un significato temporale e ne diventano segno, così come a sua volta il significato è segno dell'oggetto¹²³ – soltanto mediante un specifico atto della coscienza, il "*modus significandi activus*". Esso fa sorgere il linguaggio e, rendendo oggettivabile il significato, lo riveste di una forma, trasformandolo in "*modus significandi passivus*"¹²⁴.

Citando la *Logik* di Lotze¹²⁵, Heidegger afferma che per Duns Scoto la differenza tra i vari *modi significandi* non è determinata dagli atti della coscienza, bensì dai corrispondenti *modi essendi*¹²⁶. Egli si riferisce così impetatamente alla concezione haskiana del "darsi (*Es-Geben*)" come categoria regionale della sfera riflessiva che, rappresentando l'oggettualità in generale, è il principio delle varie categorie riflessive, le quali si differenziano a partire da essa attraverso il materiale sensibile "abstratto" e «represso», ma comunque «origina di ogni determinazione del significato»¹²⁷. Heidegger afferma infatti che Duns Scoto, facendo coincidere il *modus essendi* con il «qualcosa in generale» trascritto mediante la categoria originaria dell'*ens*¹²⁸, comprende già che tutto è rivestito da una forma, considerando il "darsi (*Gebenheit*)" stesso di qualcosa come una prima determinazione categoriale¹²⁹. Se

¹²² Cf. soprattutto il primo capitolo della prima delle *Notae logicae*, e la descrizione del significato logico come espressione in E. Husserl, *Lehrbuch der Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Abteilung*, in: E. Husserl, *Lehrbuch der Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Abteilung* (1912), pp. 142-144.

¹²³ Cf. DS, p. 295 (n. p. 121).

¹²⁴ Cf. IV, p. 314 (n. p. 147), dove Heidegger cita H. Lotze, *Logik*. Der Dialekt von Denken von

(*Lehrbuch* und von *Erkenntnis*, 1897, von G. Meiser, Meiner, Leipzig 1912, p. 19.

¹²⁵ Cf. DS, pp. 254, 311 (n. p. 73, 143).

¹²⁶ E. Lotze, *Die Logik der Philosophie und der Kategorienlehre*, cit. p. 172. Cf. anche pp. 150, 161-162, 174.

dove Lotze parla di un «primato della sfera costruttiva» (questa risultante dall'azione del materiale sensibile

con la sua forma), e dice che la dottrina del significato la deve assumere come punto di partenza. Sulla

categoria del "darsi" Lotze si sofferma invece alle pp. 141-142. Heidegger si riferisce ancora a esse, e allo suo

espressione nella *Logik* di Heidegger, in *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), GA, Bd. 38.

ing. von H.-H. Gendler, 1993, pp. 131-134, dove affronta la tematica del «primato della sfera costruttiva»

il neocantismo e posticizza contro la sua impostazione teorica. Ecco di questa polemica si occupano

due in *Die Idee der Philosophie und das Methodenproblem* (KNS 1919) (in *Zur Bestimmung der*

Philosophie, cit. pp. 62-68, 112-116; n. p. a cura di G. Cantillo, *L'idea della filosofia e il problema della*

questo corso (non tradotta in italiano), ivi, pp. 217-219.

¹²⁷ DS, p. 314 (n. p. 147).

¹²⁸ Nella tesi heideggeriana secondo cui per Duns Scoto l'«operanza della realtà effettiva ha sempre luogo e può

«finire» di finirsi (cf. K. Lotzner, *Heidegger, Heidegger, Heidegger: Phänomenologie e Hermeneutik* nel primo

«modo di realtà effettiva corrispondente a ciascuno dei modi di Duns Scoto, A. De Rosa sostiene che in realtà

diversa del *modus intelligendi* e il valore, quella del *modus significandi* il significato, e quella del *modus*

nella differenziazione delle varie forme di significato lo studioso trascorreva sì appella
 pot quasi esclusivamente ai *modi essendi* della realtà effettiva naturale, ciò è un segno
 della sua comprensione del fatto che tutte le forme si modellano in ultima analisi sulla
 realtà empirica immediatamente data¹³⁰, sebbene per il tramite dei *modi intelligendi*.
 Sostenendo che per Duns Scoto i *modi significandi* non si riferiscono
 immediatamente ai *modi essendi*, ma alle *species* in cui sono dati alla conoscenza,
 per cui essi si ottengono a partire dai *modi essendi* mediante un processo in cui tali
 modi vengono sottoposti a una "scotizzazione" e "scholasticizzazione", Heidegger
 legge la *Cronaca speculativa* anche alla luce della distinzione hussertiana tra il
 significato e l'oggetto su cui verte l'espressione¹³¹, e tra il contenuto noematico e
 l'oggetto a cui il noema si riferisce per mezzo del suo contenuto¹³². Egli si rifa ancora a
 Husserl quando, dopo aver individuato in Duns Scoto una distinzione tra il *modus*
intelligendi activus – che compie l'oggettivazione conformemente alla coscienza – e il
modus passivus – che coincide con il *modus essendi*, nella misura in cui è oggettivato
 contemporaneamente alla coscienza –, afferma che delle molteplici forme di significato non
 contano le loro relazioni reciproche. Le categorie del significato debbono essere
 immanenti alla propria contenuto, determinano secondo una legalità o normatività
 base ai propri contenuti, determinano secondo una legalità o normatività
modi significandi in quanto idee strutturali dei possibili significati concreti che, in
 base al proprio contenuto, determinano secondo una legalità o normatività
 perciò inteso "teleologicamente", cioè a partire dalla loro funzione in vista della
 "costruzione" del complesso dei significati¹³³.

¹²² Cf. soprattutto il primo capitolo della prima delle *Notae logicae*, e la descrizione del significato logico come espressione in E. Husserl, *Lehrbuch der Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Abteilung*, in: E. Husserl, *Lehrbuch der Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Abteilung* (1912), pp. 142-144.

¹²³ Cf. DS, p. 295 (n. p. 121).

¹²⁴ Cf. IV, p. 314 (n. p. 147), dove Heidegger cita H. Lotze, *Logik*. Der Dialekt von Denken von

(*Lehrbuch* und von *Erkenntnis*, 1897, von G. Meiser, Meiner, Leipzig 1912, p. 19.

¹²⁵ Cf. DS, pp. 254, 311 (n. p. 73, 143).

¹²⁶ E. Lotze, *Die Logik der Philosophie und der Kategorienlehre*, cit. p. 172. Cf. anche pp. 150, 161-162, 174.

dove Lotze parla di un «primato della sfera costruttiva» (questa risultante dall'azione del materiale sensibile

con la sua forma), e dice che la dottrina del significato la deve assumere come punto di partenza. Sulla

categoria del "darsi" Lotze si sofferma invece alle pp. 141-142. Heidegger si riferisce ancora a esse, e allo suo

espressione nella *Logik* di Heidegger, in *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), GA, Bd. 38.

ing. von H.-H. Gendler, 1993, pp. 131-134, dove affronta la tematica del «primato della sfera costruttiva»

il neocantismo e posticizza contro la sua impostazione teorica. Ecco di questa polemica si occupano

due in *Die Idee der Philosophie und das Methodenproblem* (KNS 1919) (in *Zur Bestimmung der*

Philosophie, cit. pp. 62-68, 112-116; n. p. a cura di G. Cantillo, *L'idea della filosofia e il problema della*

questo corso (non tradotta in italiano), ivi, pp. 217-219.

¹²⁷ DS, p. 314 (n. p. 147).

¹²⁸ Nella tesi heideggeriana secondo cui per Duns Scoto l'«operanza della realtà effettiva ha sempre luogo e può

«finire» di finirsi (cf. K. Lotzner, *Heidegger, Heidegger, Heidegger: Phänomenologie e Hermeneutik* nel primo

«modo di realtà effettiva corrispondente a ciascuno dei modi di Duns Scoto, A. De Rosa sostiene che in realtà

diversa del *modus intelligendi* e il valore, quella del *modus significandi* il significato, e quella del *modus*

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

Heidegger sostiene che già per Duns Scoto l'ordine a priori dei significati fissa la struttura del senso del giudizio e si mantiene in esso come elemento costitutivo, in quanto oggetto che viene giudicato rispetto al valore di verità. Egli ritiene che questo sia il motivo per cui, sebbene soltanto al giudizio spetti un valore di verità, i significati posseggono comunque quello che con Lotze chiama "valore sintattico"¹²⁴. Esso deve venire indagato da una "dottrina del significato"¹²⁵, i cui prodromi si rinvengono nella *Grammatica speculativa*. Dopo aver rinvisto, apprezzandolo, al progetto husserliano dell'elaborazione di una grammatica pura nelle *Ricerche logiche*¹²⁶ e di una «grammatica a priori» nelle *Idee*¹²⁷, Heidegger conclude il suo discorso introduttivo sui principi della dottrina del significato auspicando l'elaborazione di una «grammatica logica» che non deduca la grammatica dalla logica, ma comprenda piuttosto la struttura logica che costituisce lo «spirito del linguaggio»¹²⁸.

4.2. La descrizione fenomenologica dei modi significandi

Nel prendere più approfonditamente in esame la dottrina del significato presente nella *Grammatica speculativa*, Heidegger si lascia guidare ancora da Husserl: adopera un metodo "misto" che attribuisce già a Duns Scoto, e che consiste nell'integrazione dell'esposizione delle forme dei significati con l'indagine del senso operativo degli atti conferenti significato¹²⁹. Egli pone inoltre in parallelo la distinzione fondamentale che fa rientrare i vari modi significandi nel *modus significandi essentialis* o nel *modus significandi accidentalis* con la distinzione husserliana tra oggetti indipendenti (interi) e dipendenti (parti)¹³⁰, rilevando che gli atti che conferiscono un significato operano la determinazione formale del loro contenuto, il quale ne

costituisce il valore intrinseco. I significati esprimono però oggetti che a loro volta determinano il loro contenuto di validità. Quando tali oggetti sussistono per sé, sono cioè sostanze, gli atti responsabili della loro determinazione formale sono autonomi; altrimenti, nel caso degli accidenti, gli atti che conferiscono loro un significato si fondano su quelli che costituiscono il significato autonomo degli interi di cui gli oggetti che non sussistono da sé sono parti. Heidegger si richiama poi implicitamente alla distinzione husserliana tra ontologia formale e materiale¹³¹ per spiegare l'articolazione del *modus significandi essentialis* nel *modus generalissimus*, *subalternus* e *specialissimus*. Egli vede infine replicato il rapporto tra i due modi significandi principali nell'ambito del solo *modus accidentalis*, le cui due forme – il *modus accidentalis absolutus* e il *modus accidentalis respectivus* – vengono da lui spiegate come modi che conferiscono rispettivamente un significato a se stante o un significato che sta in rapporto con altri¹³².

Dopo aver sottolineato che l'ordine e il numero delle parti del discorso i cui modi significandi sono indagati nella *Grammatica speculativa* sono i medesimi di quelli tradizionali, esposti dal grammatico Donato, Heidegger passa all'esame della trattazione di nome, pronome, verbo, avverbio, participio, congiunzione, preposizione e interiezione. Egli si richiama ancora a Husserl soprattutto nell'analisi del nome, che esprime un oggetto in quanto oggetto e il cui *modus significandi* si specifica nel *modus communis* e nel *modus appropriati*.

Il *modus communis* conferisce una determinazione formale soltanto a alcuni singoli oggetti, e corrisponde a una caratteristica che può essere svincolata da essi poiché non li connota nella loro individualità. Servendosi del nominalismo di Duns Scoto in funzione antipsicologista, Heidegger precisa che questa caratteristica comune, resa oggetto del pensare, è un "universale" non nel senso di una "rappresentazione" in quanto atto o contenuto psichico, ma in quello di *non-essenza colta in ideazione*¹³³. Prendendo poi in considerazione il *modus significandi appropriati*, che concerne il modo di conoscere la singolarità, Heidegger rileva che per Duns Scoto in ogni tipo di conoscenza rimane pur sempre un *vestigio ineffabile*, poiché l'individuale in quanto individuale non può mai essere colto perfettamente. Egli rinvia perciò ai lavori di Dilthey, Rickert, Simmel, in cui la logica moderna è finalmente riuscita a riconoscere «il diritto proprio delle scienze individualizzanti»¹³⁴.

¹²⁴ Ivi, p. 337 (tr. it. p. 166). Di Lotze Heidegger cita il *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit; Versuch einer Anthropologie*, Hirsch, Leipzig, Bd. II, 1905, p. 239, e sostiene che il valore sintattico permette di comprendere il senso operativo dei modi significandi, mentre il valore di verità quello dei modi intelligenti.

¹²⁵ Cfr. DS, p. 339 (tr. it. p. 167).

¹²⁶ Nelle note 41 e 42 ivi, p. 328 (tr. it. p. 176) Heidegger rinvia alla Quarta ricerca di Husserl (*La differenza tra significati indipendenti e non-indipendenti e l'idea di una grammatica pura*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 294-342, tr. it. pp. 85-132), e al § 118 del primo libro delle *Idee* (*Sintesi di coscienza. Forme costitutive*, in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 245-247; tr. it. pp. 295-297), ricordando che a p. 25 (tr. it. p. 32) Husserl annuncia che comincerà altre riflessioni importanti per il progetto di una "grammatica apriorica" in occasione della pubblicazione delle sue lezioni sulla logica pura.

¹²⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 327-328 (tr. it. pp. 158-159).

¹²⁸ DS, p. 339 (tr. it. p. 168).

¹²⁹ Cfr. ivi, p. 341 (tr. it. p. 179).

¹³⁰ Cfr. ivi, pp. 341-344 (tr. it. pp. 179-182). Heidegger cita la p. 236 (tr. it. pp. 27-28) della Terza ricerca: *Sulla teoria degli interi e delle parti* (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 225-239; tr. it. pp. 15-84). Cfr. anche Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., § 15, pp. 28-30 (tr. it. pp. 36-38).

¹³¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., § 11, pp. 251-254 (tr. it. pp. 41-44).

¹³² Cfr. DS, pp. 342-346 (tr. it. pp. 180-183).

¹³³ Ivi, p. 351 (tr. it. p. 188). Heidegger si riferisce implicitamente alla seconda delle *Ricerche logiche*: *I limiti ideali della specie e le teorie moderne dell'istruzione*, in E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cit., pp. 106-224 (tr. it. pp. 377-494), e a Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., pp. 125-132 (tr. it. pp. 162-170).

¹³⁴ DS, pp. 352, 353, nota 26 (tr. it. pp. 189-190, 231, nota 26).

sui quali si modella la struttura del giudizio. Heidegger prende però le distanze da Külpe nella misura in cui questi trascura il significato imprescindibile del giudizio nella costituzione dell'oggettività¹⁵⁵, e afferma la necessità di «assumere in una unità superiore»¹⁵⁶ il realismo critico e l'idealismo trascendentale, preparando così l'esposizione della propria soluzione al problema delle categorie¹⁵⁷ mediante l'introduzione del concetto di «spirito storico-vivente».

Egli inizia con il rilevare che la spiegazione laskiana della differenziazione del significato mediante il materiale, basata soltanto su una «teoria dei piani (*Stückwerklehre*)» categoriali, non è sufficiente¹⁵⁸, poiché non rende conto della complessità dell'elemento logico e della differenza tra materiale sensibile e non sensibile¹⁵⁹. Per scorgere i problemi logici nella giusta luce occorre uscire dalla sfera del senso logico e partire da «un contesto translogico». Ma nell'affermare che «*una filosofia non può a lungo andare fare a meno della sua propria ottica, la metafisica*»¹⁶⁰, Heidegger va incontro alle esigenze della neoscolastica soltanto in apparenza.

Egli non intende infatti conferire al termine «metafisica» il suo significato classico¹⁶¹, bensì quello che gli aveva dato Lotze nella sua *Metaphysik*¹⁶². In polemica

con l'ideale scientifico meccanicistico delle scienze della natura, Lotze aveva lì concepito la metafisica come comprensione evidente (*Evidenz*) della coesione intrinseca a tutto ciò che è effettivamente reale (*Wirkliches*), e dunque caratterizzato dal mutamento: contrapposta all'immutabilità del mondo delle idee, la metafisica aveva assunto il significato di «dottrina del corso delle cose»¹⁶³. Muovendo probabilmente da questa tesi, Heidegger polemizza con la concezione rickertiana della filosofia come *Weltanschauung*, dicendo che essa non deve assumere un atteggiamento contemplativo e limitarsi a «una sintesi provvisoria che affastelli frettolosamente la totalità dello scibile»¹⁶⁴, bensì «aprirsi un varco (*Durchbruch*) verso la vera realtà effettiva e la verità effettivamente reale»¹⁶⁵, riconoscendola come prodotto dello spirito vivente.

5.2. Lo spirito storico-vivente

Nel chiarire la peculiare «sogettività» dello spirito, Heidegger specifica che la sua vitalità non va intesa in senso biologico, vitalistico o esistenzialistico¹⁶⁶, ma come quell'«azione vivente»¹⁶⁷ che trasmette e realizza un senso nella misura in

¹⁵⁵ Cfr. ivi, p. 403, nota 3 (tr. it. p. 255, nota 3).

¹⁵⁶ Ivi, p. 404, nota 3 (tr. it. p. 256, nota 3).

¹⁵⁷ C. Strube sostiene che il rapporto tra idealismo trascendentale e realismo critico si presenta come una congruenza data, ma non ancora determinata, caratterizzandosi dunque come una «congruenza armonica». Egli ritiene di poter scorgere in essa la legge di sviluppo del pensiero giovanile di Heidegger fino a quella sua peculiare elaborazione che, partendo dalla considerazione della problematica del giudizio nella dottrina delle categorie, perverrà infine al concetto di «in quanto ermeneutico» in *Essere e tempo* (cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 78, 101, 112). A. Denker riconosce invece nella stessa questione del senso dell'essere la sintesi tra un problema gnoseologico e uno ontologico, tra un'impostazione kantiana e una aristotelica (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft: Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 321).

¹⁵⁸ Cfr. DS, pp. 405-406 (tr. it. pp. 248-249). Malgrado questa chiarificazione K. Lehmann nota come Heidegger, ponendo l'accento sulla funzione differenziatrice nell'ambito del significato esplicito del materiale, intenda riproporre il concetto husserliano di fenomenologia e la questione circa la struttura e l'essenza propria all'ambito noematico, che Husserl lascerebbe senza risposta (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 85).

¹⁵⁹ Secondo C. Strube questo è il motivo per cui Heidegger avrebbe preferito al «principio della determinatezza materiale della forma» di Lask l'intuizione categoriale di Husserl: se per Lask il conoscere prende le mosse dalla forma categoriale, e vive solo mediatamente nel materiale riferito a essa, per Husserl l'avvio della conoscenza risiede nell'atto percettivo, ossia nel materiale, e l'atto categoriale può essere dunque un atto soltanto fondato. L'intuizione categoriale rappresenterebbe così un modo di affermamento dell'oggettività categoriale non predicativo, che avrebbe inoltre il vantaggio di non complicare ulteriormente il problema della conoscenza delle categorie mediante la necessità di introdurre una complessa logica filosofica. Per la differenza tra la concezione husserliana della conoscenza come intuizione categoriale, e quella laskiana in quanto vivere teorico, cfr. R. Lazzari, *Enel Lask e le Ricerche logiche di Husserl*, in *Neokantismo e fenomenologia: Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a cura di S. Besoli, M. Ferrari e L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 202-203.

¹⁶⁰ DS, p. 406 (tr. it. p. 249).

¹⁶¹ È questo secondo K. Lehmann il motivo per cui i neoscolastici del tempo non sono stati in grado di cogliere l'importanza dello scritto per l'abilitazione di Heidegger, che cercava finalmente di compiere quel dialogo a

lungo rinvio tra la filosofia trascendentale dell'epoca moderna e la metafisica classica (cfr. K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., pp. 89-90). R. Sanfranski rileva che la metafisica a cui Heidegger rimane fedele non è quella che nel Medioevo raccoglieva in unità Dio e mondo, ma è una metafisica che viene dopo la rottura di quell'unità, quando ormai il vecchio ciclo è precipitato (R. Sanfranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 134).

¹⁶² H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912. Heidegger tiene sulla *Metaphysik* di Lotze un seminario nel WS 1916/1917 (cfr. l'elenco dei corsi, dei seminari e delle conferenze di Heidegger, *Schriftenverzeichnis (1909-2004)*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 469) e progetta di ripubblicare il testo, accompagnandolo da una lunga introduzione, in occasione del centesimo anniversario della nascita del suo autore (cfr. la lettera di Heidegger a Rickert del 14 dicembre 1916, riportata in B, p. 34).

¹⁶³ H. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, cit., p. 4. Sul significato del termine «metafisica» nella *Conchettione* dello scritto di Heidegger per l'abilitazione cfr. C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 78-83, e G. Crowell, *Making Logic Philosophical Again*, in *Reading Heidegger from the Start*, ed. by T. Kisiel and J. van Buren, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 69-75.

¹⁶⁴ DS, p. 406 (tr. it. pp. 249-250). Per il concetto rickertiano di filosofia come visione del mondo, comprendente i tre regni della realtà effettiva, del valore e del senso quale presa di posizione nei confronti di ciò che vale, cfr. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, "Logos", 1 (1910/1911), pp. 1-34.

¹⁶⁵ DS, p. 406 (tr. it. p. 250).

¹⁶⁶ Cfr. ivi, p. 406 (tr. it. p. 249). Riguardo all'ipotesi che con l'espressione «spirito vivente» Heidegger voglia stabilire un confronto con Hegel, il quale la usa nell'*Enciclopedia*, cfr. G. Bernuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo*, cit., p. 115, nota 125. Annalisa Caputo ritiene che l'aggettivo «*lebendig* (vivente)», apposto a «spirito», segni una presa di distanza di Heidegger da Rickert, convinto critico della filosofia della vita (cfr. A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 89-90, nota 17). Ma che il «superamento (*Aufhebung*)» del neokantismo non significhi una sostituzione delle questioni gnoseologiche con un atteggiamento irrazionale, bensì l'elaborazione di una «logica della vita» che riprende la concezione della logica come sfera del puro «vedere rispetto a» nella forma di un'«ermeneutica della finitività», è ben spiegato in M. Steinmann, *Der Fall Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, cit., pp. 282, 284-285.

¹⁶⁷ DS, p. 406 (tr. it. p. 249). K. Lehmann (*Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 82, nota n. 124) ritiene che in questo contesto Heidegger possa essere stato

ciò in essa vive ciò che ha carattere di valore (*das Werthafte*). Lo spirito vivente, giustificando «il senso logico anche secondo la sua significanza ontica», è in grado di gettare un ponte tra «il senso "irreale", "trascendente"», e la «vera realtà effettiva e oggettività»¹⁰⁸. La sua verità è infatti non il *verum dell'ens rationis*¹⁰⁹, ma la validità preteorica già attribuita da Lask a quella regione originaria del senso dotata della «dignità di essere vissuta (*Lebenswirklichkeit*)»¹¹⁰.

Heidegger cita però Lask in questo contesto solo per prendere le distanze dall'obiettivismo della sua teoria del giudizio¹¹¹. Egli afferma infatti che è possibile fondare la «*veri dell'immanente*» e risolvere definitivamente «il problema dell'applicazione delle categorie»¹¹² soltanto comprendendo che le determinazioni fondamentali dell'oggetto scaturiscono dal senso conferito a esso dal soggetto. «Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega [l'attività] il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto»¹¹³, cioè quella totalità di significati all'interno dei quali i singoli soggetti vivono in una determinata epoca storica.¹¹⁴

Passando alla trattazione del terzo aspetto del problema delle categorie individuato all'inizio della *Conclusione*, la considerazione storica, Heidegger ne chiarisce la necessità affermando che «lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine», ed «è [quindi] comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue operazioni (*Leistungen*), cioè *la sua storia*»¹¹⁵. Quest'assunzione rende fluide le obiettivazioni dello spirito, consentendo di porre in luce la sua struttura e comprendere il passato nella sua vitalità organica¹¹⁶. Per questo motivo «l'interpretazione metafisico-teologica [...] della coscienza»¹¹⁷ — quest'interpretazione della coscienza che non la considera né nella sua individualità psicica, né nel suo carattere teoricamente costitutivo per l'oggettività, ma che contestualizza piuttosto i problemi gnoseologici all'interno delle questioni metafisiche ultime, e che è considerata da Heidegger come un «compito (*Aufgabe*)»¹¹⁸ indispensabile per la teoria della verità — non può che realizzarsi se non come un'«interpretazione culturale-filosofico-teologica»¹¹⁹ della storia.

Con queste parole Heidegger si richiama implicitamente non solo a Windelband — secondo cui la verità è idea regolativa che rappresenta la teleologia immanente alla storia, nella quale si realizza la validità¹²⁰ — e a Rickert — che intende lo sviluppo storico come una progressiva concretizzazione dei valori in quelle realtà effettive chiamate beni culturali¹²¹ — ma soprattutto a Hegel e al rapporto da

¹⁰⁸ *Sozialien medietate* [...], una disposizione e una sicura attenzione per la [sua] vita immanente [...], e per i

contatti di senso in essa immanenti.

¹⁰⁹ DS, pp. 407-408 (n. n. p. 251).

¹¹⁰ A. Denker esprime in questo modo l'idea «interiorizzante» dell'«interpretazione metafisica» (Heidegger): «quali realismo alle origini di un fenomeno, che risulta così veramente compreso (cf. A. Denker, *Ästhetik Heidegger: zwischen Hermeneutik und Zyklopaedie: Die Ästhetik seines Denkens*, cit. p. 312).

Per i possibili rapporti tra questa concezione storica delle categorie e quella espressa in H. Rickert, cfr. *Begriff der Philosophie* (cit. p. 23) di C. Sauer, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Hermeneutik*, cit. p. 86. Che Heidegger assuma la concezione storica heideggeriana dello spirito vivente per comprenderlo

immunito i problemi del proprio tempo è sottolineato in K. Löwith, *Saggs zu Heidegger*, n. n. di C. Cassin e A. Klossowski, Einaudi, Torino 1966, p. 67.

¹¹² DS, p. 406 (n. n. p. 249). O. Pöggeler nota che una tale interpretazione della coscienza che corrisponde a

un'interpretazione della storia tanto teologica quanto di filosofia della natura, è ciò mediante cui Heidegger risolve nei suoi primi lavori la questione della metafisica derivata dall'«essere» (cf. O. Pöggeler, *Il cammino di*

Denker, Ästhetik Heidegger: zwischen Hermeneutik und Zyklopaedie: Die Ästhetik seines Denkens, cit. p. 312).

«Lask in merito al ruolo da attribuire al soggetto al soggetto si trova in G. Crowell, *Lask, Heidegger and the*

Phänomenologie der Logik, «Journal of the British Society for Phenomenology», 23 (1992), p. 229, = K.

Höffe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Erneuerung des Denkens von Ernst Lask*, Sommerhäuser, *E. Lask (1875-1915. Zum neunzigsten Geburtstag des Denkens*, cit. p. 136.

¹¹³ DS, p. 407 (n. n. p. 250). Nell'aggiungere che «proprio nel problema dell'applicazione delle categorie,

tipo di metafisica solo oggettivo-logico del problema delle categorie» (p. 407, n. n. pp. 250-251), Heidegger

trova in nota a *Zur Kategorielehre* di Külpe, tenendo probabilmente invariate la formulazione di questo

problema il svolta (cf. O. Külpe, *Zur Kategorielehre*, cit. pp. 52 ss.).

¹¹⁴ CF. V. Costa, *La verità del mondo. Credo e storia del significato in Heidegger*, cit. pp. 62-63. In DS, p.

401 (n. n. p. 245) Heidegger attribuisce a Denis Schoo il merito di essere riuscito a penetrare nella sfera degli

«ulti del soggetto pur essendo privo di un vero concetto della soggettività, bastando così «all'incanto della

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

lui individuato tra storia e filosofia. Heidegger scrive infatti che «nel concetto di spirito vivente e nella sua relazione all'origine metafisica»¹⁸¹ si riuniscono «l'unicità e l'individualità degli atti con l'universalità del senso in sé persistente», e si pone il problema del rapporto tra «tempo e eternità, cambiamento e validità (Geltung) assoluta, [...] storia (formazione del valore) e filosofia (validità del valore)», cosicché solo a partire da esso si può «analizzare e fissare il concetto di una 'philosophia perennis'»¹⁸².

È infine ai testi di Hegel – anche se non certo alla *Scienza della logica*, che mediante la dialettica teorizza la completa risoluzione dell'essere nel pensiero, bensì agli *Scritti teologici giovanili* (1783-1800) – che rimandano le ultime righe dello scritto di Heidegger. Egli le dedica alla «filosofia dello spirito vivente, dell'amore operante, dell'adorante intimità con Dio»¹⁸³, avendo probabilmente presenti sia quei passaggi hegeliani che trattano dell'amore in cui «è ancora il separato, ma non più come separato: – come Unificato», nel quale «il vivente sente il vivente»¹⁸⁴, sia quelli che meditano sull'adorazione di Dio, grazie a cui «l'uomo pone la vita infinita come spirito dell'intero parimenti fuori di sé, – poiché è egli stesso un limitato, – e [...] parimenti si pone fuori di sé, fuori del limitato, elevandosi fino al vivente e congiungendosi intimamente con lui»¹⁸⁵.

Heidegger conclude *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* avanzando l'esigenza che una dottrina delle categorie orientata in base ai principi precedentemente esposti affronti il «grande compito di un confronto [...]

con il sistema più imponente quanto a ricchezza e profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel»¹⁸⁶, il quale indica sicuramente la direzione per una storicizzazione della logica.

6. Il "senso nuovo" del cristianesimo

Negli anni successivi all'abilitazione Heidegger non adempie al compito esposto a conclusione della sua tesi, né continua a studiare Duns Scoto. Nella lettera del 7 gennaio 1917 a Martin Grabmann scrive che, prima di intraprendere nuovi lavori su argomenti relativi alla Scolastica e alla mistica medievale, desidera acquisire «una sicurezza sufficiente in merito ai problemi di natura sistematica» mediante «un confronto a partire dall'interno con la filosofia dei valori e la fenomenologia»¹⁸⁷. Questo confronto – che realizzerà nei corsi del 1919-1920 raccolti in *Per la determinazione della filosofia*, una volta diventato assistente di Husserl¹⁸⁸ – gli consentirà di sviluppare una propria concezione della fenomenologia come metodo in grado di cogliere un senso che, originario rispetto a quello del giudizio, indicherà l'evento in cui si apre lo stesso mondo quale contesto significativo. Ciò lo condurrà a prendere definitivamente congedo non soltanto dal neokantismo, ma anche dall'ortodossia ecclesiastica.

La progressiva scoperta della storicità del reale rende infatti a Heidegger sempre più inaccettabile la concezione di una verità eterna e atemporale, che però è proprio quella su cui si fonda la dottrina della chiesa cattolica. Se nel *Curriculum vitae* per l'abilitazione egli poteva ancora scrivere che, nonostante gli studi di filosofia moderna, le sue «convinzioni filosofiche di fondo sono rimaste quelle della filosofia aristotelico-scolastica»¹⁸⁹, nella *Vita* del 1922 è perciò costretto a confessare che a partire dall'inizio della sua attività accademica gli è «chiaro che un'indagine autenticamente scientifica, libera da ogni riserva e da qualsiasi vincolo occulto, non è possibile continuando a essere realmente fedeli al punto di vista della fede cattolica»¹⁹⁰.

¹⁸¹ DS, p. 410 (tr. it. p. 253). M. Ferraris (*La filosofia e lo spirito vivente*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 1) commenta quest'espressione dicendo che *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* mostra quanto del cammino heideggeriano abbia ancora a che fare con quella metafisica che Heidegger si sforzava poi di superare, e rinvia nell'essere-per-la-morte di *Essere e tempo* non [...] solo la più perfetta formalizzazione del trascendente, ma [...] anche ciò che incombacia a rovinare il discorso dello spirito» (ivi, p. 7), rivelando la limitazione dell'esistenza. Sull'uso del termine "spirito (Geist)" da parte di Heidegger cfr. pure J. Derriah, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁸² DS, p. 410 (tr. it. p. 253). Che il rapporto tra tempo e eternità inquieti Heidegger sin dai suoi primi lavori è attestato anche dal motto di M. Eckhart apposto a *Il concetto di tempo nella scienza della storia*: «Tempo è ciò che muo e si moltiplica. Eternità si mantiene semplice» (M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 415; tr. it. p. 210). A. Denker nota come il concetto stesso di "spirito vivente", intrinsecamente temporale, abbracci in una superiore unità le scienze della cultura (in quanto spirito) e quelle della natura (in quanto vita) (cfr. A. Denker, *Martin Heidegger: zwischen Herkunft und Zukunft. Die Anfänge seines Denkweges*, cit., p. 312).

¹⁸³ DS, p. 411 (tr. it. p. 254).

¹⁸⁴ Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, pp. 379-382 (tr. it. a cura di E. De Negri, *I principi*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 18-24; p. 19). Echi del duplice movimento dall'uomo a Dio e viceversa si possono ritrovare anche in DS, p. 409 (tr. it. pp. 252-253), dove Heidegger dice che la trascendenza medievale non indica un qualcosa di radicalmente distante dal soggetto, che si smarrebbe in essa, ma significa un rapporto vitale (*Lebensbezug*) correlativo che «è da paragonarsi a quella corrente del vivere che scorre nella individualità spiritualmente affini in un verso e in quello opposto, per cui «la posizione di valori non gravita [...] esclusivamente intorno al trascendente, ma è per così dire riflessa dalla sua pochezza e assolutezza, e riposa nell'individuo».

¹⁸⁵ Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., pp. 345-351 (tr. it. pp. 25-41; p. 30).

¹⁸⁶ DS, p. 411 (tr. it. p. 254).

¹⁸⁷ *Brief Martin Heidegger an Martin Grabmann*, cit., p. 74.

¹⁸⁸ Cfr. V, p. 43 (tr. it. p. 43), e H. Ott, *Martin Heidegger: amieri biografici*, cit., pp. 104-105. L'ipotesi di H. Ott, secondo cui ci potrebbe essere una connessione tra l'allontanamento di Heidegger dalla chiesa cattolica e la sicurezza economica dovuta a una retribuzione annuale fissa, da lui ottenuta grazie all'intervento di Husserl, sembrerebbe trovare una conferma dalle dichiarazioni del figlio di Martin Heidegger Hermann, il quale testimonia che, sebbene il padre si fosse reso conto abbastanza presto di non poter accettare l'imposizione dogmatica ecclesiastica, all'inizio non aveva potuto rendere pubbliche le sue convinzioni perché «un giovane come lui, in quell'ambiente, poteva studiare solo grazie all'appoggio della chiesa» (cfr. l'intervista a Hermann Heidegger: *Mio padre e il nazismo*, in A. Onofri-F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, pp. 30-31).

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Lebenslauf* (*Curriculum vitae*) (1915), in RZ, p. 38 (tr. it. p. 38).

¹⁹⁰ V, p. 43 (tr. it. p. 42). Contro la tesi di H. Ott (*Martin Heidegger: amieri biografici*, cit., pp. 97-109), che parla di una «Ritorno con il cristianesimo», inizia nella Conclusione della tesi di abilitazione e giura a piena mansuetudine nella lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919, H. Zaborovskij individua i segni di una posizione critica di Heidegger nei confronti della teologia ufficiale e della Scolastica

Nella lettera del 1919 con cui comunica all'amico sacerdote Krebs l'abbandono della fede delle origini, Heidegger considera tuttavia la scelta di assecondare la sua vocazione per la filosofia come l'unico modo per «giustificare davanti a Dio»¹⁹¹ la propria esistenza. Egli precisa inoltre che le sue convinzioni intellettuali gli «hanno reso problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo – non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali, determinazioni che hanno, però, assunto un senso nuovo», e conclude di non aver perso la sua «grande stima del concreto mondo cattolico»¹⁹², tanto che desidera proseguire le sue ricerche di fenomenologia della religione rivolte al Medioevo.

Nel 1918/1919 Heidegger prepara infatti un corso di lezioni – poi non tenuto – sui fondamenti filosofici della mistica medievale¹⁹³, che già a conclusione di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* aveva considerato sede privilegiata dell'unione tra la trascendenza e l'immanenza. Egli aveva però giudicato la mistica come complementare alla Scolastica, rifiutando l'identificazione di queste due correnti del pensiero medievale rispettivamente con l'irrazionalismo e il razionalismo, e condannando l'«estrema razionalizzazione della filosofia»¹⁹⁴ a cui dà vita la loro contrapposizione. Negli appunti posteriori alla tesi di abilitazione Heidegger differenzia invece in modo netto la mistica dalla Scolastica, che «compromette fortemente l'immediatezza della vita religiosa, dimenticando la religione a favore della teologia e dei dogmi»¹⁹⁵. Egli intende «la specifica irrazionalità» della mistica proprio «come una reazione elementare»¹⁹⁶ al teoreticismo scolastico, rinvenendo negli scritti di Meister Eckhart la descrizione di un'esperienza che non soltanto attinge al nucleo religioso più profondo, ma può anche essere

elevata a paradigma del modo d'accesso all'ambito preteoretico originario, anteriore alla scissione gnoseologica tra un soggetto e un oggetto¹⁹⁷.

Dopo aver affermato l'esigenza di «separare nettamente il problema della teologia da quello della religiosità»¹⁹⁸, Heidegger si inserisce nel dibattito contemporaneo sulla prima fase del pensiero di Lutero, e afferma che egli ha raggiunto una posizione ancor più originaria di quella dei mistici suoi ispiratori. Heidegger contrappone perciò al cattolicesimo il protestantesimo¹⁹⁹, vedendo in quest'ultimo l'esaltazione di quella «storica» che nel suo commento a *Il secondo discorso «Sull'essenza della religione» di Schleiermacher* considera come «l'oggetto supremo della religione, la quale prende avvio e finisce con essa»²⁰⁰.

Dallo studio di Lutero egli viene rinvio a quello di Paolo e Agostino²⁰¹, ritrovando nel cristianesimo primitivo un'«esperienza fattizia della vita [...]»

in dal 1911, e nota come il suo interesse per Kant e Nietzsche abbia preceduto di molto il 1916. Egli conclude dicendo che la «rottura» non è mai stata d'altra parte definitiva, poiché la fede delle origini ha continuato sempre ad animare la heideggeriana questione dell'essere (cfr. H. Zaborski, „Herbert aber bleibt stets Zukunft.“ Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkwegs Martin Heideggers bis 1919, cit., pp. 150-158).

¹⁹¹ Lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919, riportata in *Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919)* (in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 68; tr. it. in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 98).

¹⁹² Ivi, p. 67 (tr. it. p. 97). Espressioni analoghe deve aver scritto Heidegger già qualche anno prima a Romano Guardini, se questi il 10 aprile 1916 risponde a una sua lettera, dicendo di sentirsi vicino alla sua posizione e di voler indagare «lo «spirito del cattolicesimo»» (*Briefe Romano Guardinis an Martin Heidegger*, riportati in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 70).

¹⁹³ Cfr. *Schreiftenszeichnungen (1909-2004)*, cit., p. 469. Gli appunti preparati a questo corso sono pubblicati in M. Heidegger, *Die philosophischen Grundfragen der mittelalterlichen Mystik* (= GM), in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, hrsg. von M. Jung, T. Reghly, C. Strube, 1995, pp. 301-337 (tr. it. di G. Gurslil, *I fondamenti filosofici della mistica medievale*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 381-421).

¹⁹⁴ DS, p. 410 (tr. it. p. 253).

¹⁹⁵ GM, p. 314 (tr. it. p. 395).

¹⁹⁶ Ivi, p. 314 (tr. it. p. 396).

¹⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 314-318 (tr. it. pp. 396-400). Heidegger considera in questo periodo l'esperienza mistica come paradigmatica rispetto a ogni altra esperienza fondamentale, tanto da adoperare il linguaggio dei mistici anche nel descrivere il proprio amore verso la moglie, a cui scrive che «l'esperienza fondamentale afferma [...] il nucleo centrale della coscienza: l'elemento religioso (des Religiösen), e apre le vie verso la sua autentica nascita e ripulitura (Neingestaltung) (Geburtsstunde) Martin Heideggers an Elfriede Heidegger (1915): in „Du“ zu Gott, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 78).

¹⁹⁸ GM, p. 310 (tr. it. p. 391). Heidegger contrappone in questo periodo la teologia quale scienza teoretica oggettivata all'esperienza religiosa in quanto esperienza fondamentale, dell'origine. Egli ritornerà ancora sull'argomento fino alla conferenza *Fenomenologia e teologia* (1917), dove cita che la filosofia si rapporta alla teologia quale scienza positiva indicando il contenuto ontico-procristico dei concetti teologici fondamentali (cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1976, pp. 45-78; tr. it. a cura di F. Volpi, *Introduzione a «Chi cos'è metafisica?»*, in *Sagevia*, Adelphi, Milano 2002, pp. 3-34). Cfr. al riguardo L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001, pp. 113-121.

¹⁹⁹ Cfr. GM, pp. 309-310 (tr. it. pp. 390-392).

²⁰⁰ M. Heidegger, *Zu Schleiermachers zweiter Rede «Über das Wesen der Religion»*, in GM, p. 322 (tr. it. p. 404). Sul problema della religione in Schleiermacher Heidegger tiene anche una conferenza l'1 agosto 1917 (cfr. *Schreiftenszeichnungen (1909-2004)*, cit., p. 469). L'avvicinamento di Heidegger al protestantesimo, favorito pure dal matrimonio con la protestante Elfriede Petri e dal rapporto diretto con Husserl, è costante anche da quest'ultimo, che scrive a Rudolf Otto: «La mia attività filosofica ha [...] qualcosa di particolarmente rivoluzionario: gli evangelisti diversano cattolici, i cattolici protestanti (letture di Husserl e Otto del 5 marzo 1919, riportate in E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII, *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. von K. Schuon, Dordrecht 1994, p. 207; tr. it. in H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 106). Husserl sottolinea però poi la radicalità dell'atteggiamento fenomenologico, che richiede una messa tra parentesi del problema dell'esistenza di Dio a cui Heidegger si atterra sempre, astenendosi dal compiere una precisa scelta confessionale anche nell'ambito della sua vita privata. Per i probabili vortaggi derivati alla carriera scientifica di Heidegger dal suo abbandono di una filosofia impregnata dal punto di vista confessionale cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 69, 107.

²⁰¹ Questo confronto, preparato dalle dichiarazioni presenti in M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 61-62 – dove Heidegger indica il cristianesimo come paradigma storico del «trasferimento (Verlegung) della vita fattizia nell'ambito originario del "modo proprio (Selbstheit)" – e in M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, 1993, pp. 94-95 – dove afferma la necessità di un approfondimento dell'esistenza cristiana –, si realizza nei due corsi di lezione *Einführung in die Phänomenologie der Religion (Introduzione alla fenomenologia della religione)* (WS 1920/1921) e *Augustinus und der Neoplatonismus*

storica»²⁰¹, tale cioè da portare alla luce la temporalità (*Zeitlichkeit*) come ciò rispetto a cui tanto la vita, quanto gli enti a cui essa si rapporta, possono essere compresi. Nell'esperienza cristiana primitiva Heidegger scorge cioè un primo bagliore del senso di quell'essere che successivamente riterrà obliato da tutta la tradizione filosofica, e il cui evento conetterà nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*²⁰² (1936-1938) all'avvento dell'"ultimo Dio"; storicizzazione della verità al di là di qualsiasi configurazione religiosa.

E quando ormai avrà consumato il suo allontanamento non soltanto dalla teologia, ma anche dalla filosofia o dalla metafisica, "onto-teo-ego-logia" che si compie nell'estremo occultamento della verità dell'essere nell'odierno mondo tecnico, interrogato su come la filosofia possa intervenire per modificare lo stato di cose attuale, Heidegger dichiarerà: «Ormai soltanto un Dio ci può salvare. L'unica possibilità di salvezza che io vedo è quella di preparare, nel pensare e nel poetare, una disponibilità per l'apparire del Dio, o per l'assenza del Dio nel tramonto»²⁰⁴.

(*Agostino e il neoplatonismo*) (SS 1921), compresi in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 1-300 (tr. it. pp. 31-379). Su questi testi cfr. F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Klostermann, Frankfurt am Main 1992*; J. Bejlač, *Philosophia crucis Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996; P. Slugi, *Der faktische Gott. Selbstevidenz und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

²⁰¹ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, cit., p. 82 (tr. it. p. 121).

²⁰² Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1989 (tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (sull'evento)*, Adelphi, Milano 2007).

²⁰³ M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966) (Interviews dello «Spiegel» a Martin Heidegger (23 settembre 1966)*, in *RZ*, p. 671 (tr. it. p. 598). Della sterminata bibliografia relativa alla profonda e costante dimensione religiosa del pensiero heideggeriano è opportuno ricordare qui almeno H.-G. Gadamer, *I scritti di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin, Marichè, Genova 1987 (in particolare i due saggi *La dimensione religiosa* (1981) e *Essere, spirito, Dio* (1976), pp. 150-176), e le due testimonianze di Jean Guittou e Hermann Heidegger: Guittou, dopo aver fatto visita a Heidegger e meditato sul suo saggio *Der Feldweg* (Klostermann, Frankfurt am Main 1956²; tr. it. di E. Landolt, *Il sentiero di campagna*, "Teones", 1 (1961), pp. 6-12), scopre nel pensiero heideggeriano «una preoccupazione, una ricerca dell'Essere, che è effettivamente religiosa» (J. Guittou, *Vista ad Heidegger*, cit., p. 47). Hermann Heidegger, interrogato in merito alla presunta conversione del padre al luteranesimo, risponde che Martin Heidegger ha voluto essere sepolto a Meßkirch «secondo il rito cattolico» e, pur essendosi reso conto di non poter «andare d'accordo con i dogmi della chiesa», ha sempre vissuto il suo ateismo filosofico [...] come una forma-limite della ricerca di Dio. In fondo lui ha sempre creduto nella presenza del divino» (intervista a Hermann Heidegger: *Mio padre e il nazismo*, cit., pp. 30-31).

THE SIGNIFICANCE OF A NEW HUMANISM

IONUȚ MIHAI POPESCU

RÉSUMÉ. *La signification d'un nouvel humanisme.* Dans la culture occidentale, les retrouvailles du sacré suppose la réponse à la question: *qu'en est-ce que lie les gens entre eux et quelle est leur lien avec le monde où il vivent?* La résolution du problème influence le bien-être d'une société dont les valeurs sont l'individualisme et le progrès, qui mène à la destruction de la relation magico-religieuse par laquelle, l'homme qui appartient à sa tradition, répondait à la terreur de l'histoire. L'insistance d'Éliade pour les retrouvailles d'une solidarité entre l'homme et le cosmos n'est pas une plaidoirie nostalgique en faveur de la religiosité archaïque, mais exprime sa confiance en l'humanisme où l'individuel n'est pas soumis au général, mais dans la création comme réponse à la terreur de l'histoire, création par la quelle l'individu appartient à son temps sans être limité par ses conditionnements.

Keywords: terror of history, new humanism, creation, individual, Eliade

Fashion has its own rules, no matter the field it shows itself. We got used to the freaks of the vestimentary fashion, but the same it happens to ideas. In *Mode culturale și istoria religioasă*¹ Eliade reminds us that in the realm of ideas, as in the realm of clothing, no criticism can oppose a trend in vogue. The reason why some ideas are widespread is not, though, a caprice of fashion, but the correspondence between these ideas and the hidden aspirations of those by which the ideas were spread. As an example, many agnostic scholars sustained that they reached to understand what meant to believe in Christ only after reading the books of Teilhard de Chardin, the success of this author owing to the fact that he talked with love about *matter and life*. Showing them as manifestations of the divine love, he answered to the unconscious need of Western people for mystic solidarity with nature. We do not know whether the same type of correspondence characterizes Eliade's case, but we think that one can talk about the trend of rejecting him as a fashion, as far as it spreads very quickly and with no evident rational motivations. The reproaches addressed to him concern not only his adherence to the extreme right political organisms, but lacks of moral character as well, or the fact that he did not accomplish the military service, the will to impress the others or his selfishness as the only reason of his actions; moreover, even about his work some said that only a few articles of strict specialty are really valuable, relevant only to the researchers in the field of religion. Such considerations are in contradiction, though, with his declared – if not accomplished as well – intentions of an author whose only innocent ambition as a researcher is to be understood by those who are not specialists. This apparently fugitive remark from *Journal*² expresses his constant

¹ In *Occultare, vrăjitorie și mode culturale*.

² *Journal – II*, Humanitas, București, 1955, p. 264.