

Aspetti del rapporto del giovane Heidegger con la *Erkenntnistheorie* e la *Wertphilosophie* di Rickert

Abstract: *Aspects of the Early Heidegger's Relationship to Rickert's Erkenntnistheorie and Wertphilosophie*

This essay aims to define the young Heidegger's relationship with Heinrich Rickert's philosophy by carrying out an analysis of his 1916 published essay *Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, inspired by a confrontation with Rickert's problem of natural and scientific knowledge and its limits, as well as with the methodological and philosophical determination of "historical science". The essay carries out an analytical recognition of references made about Rickert within *Habilitationschrift* of 1916 (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoti*) and finally it takes cognizance of a critical comparison with transcendental philosophy of values throughout the Summer Term 1919 lectures focused on Rickert (*Phänomenologie und transzendente Weltphilosophie*). Therefore, early Heidegger's writings may be said to link up through an opening up of the philosophical perspective towards and past critical confines of the theory of knowledge and on to a radical philosophy capable of insight and affording a vision of the authentic origins of spiritual life.

Keywords: Heidegger, History, Rickert, Theory of Knowledge, Values

1.

Nella lettera a Heinrich Rickert del 15 novembre 1913 Martin Heidegger, che sta frequentando a Freiburg il seminario invernale di Rickert 1913-1914, dopo aver manifestato il proprio interesse per il tema del rapporto tra filosofia e psicologia, suscitato dalla lettura di *Die Aktion* di Karl Marbe, e aver citato come possibili letture preparatorie *l'Allgemeine Psychologie* di Natorp, la *Philosophie als strenge Wissenschaft* di Husserl, le *Psychologische Untersuchungen* di Lipps e la controversia tra Lamprecht e Simmel, propone al Professore di trattare nel seminario del semestre estivo successivo il tema della *psicologia come scienza*¹. Nel seminario invernale 1913-1914 Heidegger ha svolto la relazione *Sul tentativo di superare i confini della formazione concettuale delle scienze naturali*, chiaramente sollecitato dalla lettura del libro fondamentale di Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, di cui nel 1913 era apparsa una seconda edizione². Questi due dati delineano già chiaramente l'ambito in cui negli anni successivi si sviluppano le ricerche di Heidegger: da un lato la riflessione sulla specificità del concetto di tempo nelle scienze storiche, dall'altro il confronto critico con lo psicologismo dal punto di vista della *Erkenntnistheorie*.

Nella premessa alla pubblicazione della tesi di laurea, *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1914) oltre che al prof. Schneider che ne ha seguito l'elaborazione, Heidegger rivolge un sentito ringraziamento al Consigliere segreto, prof. Rickert, dal quale, attraverso le lezioni e i seminari, è stato introdotto alla comprensione dei "problemi logici moderni", cioè alle problematiche della teoria della conoscenza³. In effetti, il testo che ci accingiamo

* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

¹ Cfr. Heidegger-Rickert (2016), pp. 19-21.

² GNB, 2. ed. 1913 (a cui si riferisce Heidegger). Il testo della relazione è pubblicato in Heidegger-Rickert (2016), pp. 99-101.

³ FS, p. 3, trad. it. p. 9.

ad esaminare, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Il concetto di tempo nella scienza della storia)*⁴, anche se cita *Die Grenzen* solo nell'ultima nota, si situa precisamente nell'orizzonte problematico e metodologico delle trattazioni dedicate da Rickert alla teoria della scienza e alla elaborazione puramente logica della distinzione tra natura e storia, natura e cultura. In particolare si può dire che la trattazione heideggeriana ha come suo quadro di riferimento la considerazione rickertiana del «rapporto tra elaborazione concettuale scientifico-naturale e realtà empirica in generale» e la convinzione fondamentale secondo cui «ciò che, per motivi puramente logici, non può mai rientrare in un concetto scientifico-naturale [...], deve comunque essere oggetto di una scienza», e la sua esposizione può avvenire soltanto «in scienze a cui dobbiamo dare il nome di “storiche”, perché il concetto di ciò che pone un limite alla scienza della natura coincide esattamente col concetto di storico nel più ampio senso logico del termine»⁵. Vale a dire ciò che non può essere ricondotto al generale e ripetibile, ma va descritto e compreso nella sua individualità e irripetibilità.

Nella sua esposizione Heidegger prende l'avvio dalla considerazione di un mutamento nell'atteggiamento filosofico che cominciava ad affiorare prendendo posizione nei confronti sia del dominante naturalismo scientifico, sia della riduzione dell'intera riflessione filosofica in termini di teoria della conoscenza. Si avvertiva quindi l'emergere di un'esigenza «metafisica», cioè l'esigenza di riproporre le «questioni finalistiche e finali» della filosofia. Si può qui sicuramente fare riferimento a quella tendenza alla metafisica che si afferma nella filosofia tedesca alla metà del secolo XIX, tendenza che Ernst Troeltsch espone esemplarmente nella sezione A del 6. paragrafo del III capitolo di *Der Historismus und seine Probleme*, intitolata «i metafisici tedeschi della metà del secolo»⁶, di cui la figura più significativa è certamente Hermann Lotze, il cui pensiero sul valore è all'origine della filosofia trascendentale dei valori di Windelband e Rickert. Lotze, infatti, si oppone sia al meccanicismo naturalistico sia allo spiritualismo hegeliano, rivendicando il valore dell'individuo e del pluralismo rispetto al dominio della totalità, e, soprattutto, distinguendo un piano di realtà costituito da connessioni causali riportabili a leggi naturali, generali, e un piano di affermazioni autonome di valori riportabile alla sfera del sentimento e all'individualità. A questa dicotomia di Lotze tra essere e valere, più precisamente alla ricerca di un piano di realtà diverso da quello fisico, da quello psichico e da quello metafisico, fa riferimento Heidegger nello scritto sulla *Dottrina del giudizio*, attribuendo a Lotze il merito di aver distinto accanto all'esserci, al «das ist» un altro livello di realtà indicato dal «das gilt»⁷.

Nello scritto del 1915 sul concetto di tempo, tale questione generale resta sullo sfondo, e piuttosto Heidegger si sofferma sulle determinazioni della teoria della scienza. «La scienza – scrive Heidegger – è un contesto di conoscenze teoretiche, ordinato e fondato secondo principi»⁸. Questo vuol dire che la scienza è un contesto di giudizi riguardanti il proprio oggetto ordinati in vista di un determinato fine o senso della scienza, secondo principi ultimi, elementi fondamentali, categorie, che ne determinano i metodi di ricerca. «La evidenziazione dei fondamenti logici dei metodi di ricerca delle singole scienze è dunque un compito e un interesse della logica come dottrina della scienza»⁹. In questo caso si tratta della categoria del tempo nella costruzione della «scienza della storia». Si potrebbe dire che la ricerca di Heidegger si fissa su un elemento particolare, il tempo, nel più ampio disegno rickertiano di costruire e fondare la conoscenza storica come ambito di concettualizzazione della realtà empirica distinto rispetto alla già costruita e fondata concettualizzazione scientifico-naturale. Seguendo il modello delle *Grenzen*, Heidegger, prima di affrontare

⁴ Si tratta del breve saggio pubblicato nel 1916 nella *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (CLXI, 1916, pp. 173-188), che riprende la lezione di prova per il conseguimento della *venia legendi* tenuta alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Friburgo il 27 luglio 1915.

⁵ GNB, p. 227, trad. it. pp. 123-124.

⁶ Cfr. Troeltsch (1961), pp. 472-493, trad. it. pp. 247-267.

⁷ FS, pp. 110-111, trad. it. pp. 132-133.

⁸ ZBG, p. 358, trad. it. p. 5.

⁹ Ivi, p. 359, trad. it. p. 6.

direttamente il tema del tempo storico, si sofferma a lungo sul concetto di tempo della fisica, per far meglio emergere le differenze, mettendo in luce che esse si determinano in ragione della “finalità” specifica della fisica¹⁰. La fisica moderna non va più alla ricerca dell’essenza dei fenomeni, ma si propone di dare un ordine ai fenomeni, riportandoli sotto determinate leggi matematicamente fissabili, che regolano le relazioni tra i fenomeni e quindi il movimento. Ora ci si deve chiedere quale sia la funzione del tempo nella fisica. Dopo aver citato Galilei per richiamare l’attenzione sul fatto che spazio e tempo, pur contrapponendosi sono in relazione tra loro, come nel caso della «misurazione del moto con l’aiuto del tempo»¹¹, Heidegger osserva che nella nuova fisica matematizzata “tutti i concetti fondamentali” riguardanti «la teoria del movimento, come velocità, moto uniforme, accelerazione, moto variabile vengono definiti mediante determinate relazioni fra grandezze dello spazio e del tempo»¹². Quindi nella fisica «*la funzione del tempo è quella di rendere possibile la misurazione*»¹³. Il tempo si presenta come una serie di punti che si distinguono in base alla posizione: il tempo, raggelandosi, dall’originario flusso si trasforma così in «un omogeneo ordine di posti, una scala, un parametro»¹⁴.

Passando a considerare il tempo nella scienza storica Heidegger osserva giustamente che anche nella storia il tempo compare come “una specie di ordinamento di posizione”, una serie di punti espressi da numeri in cui si raccoglie di volta in volta la loro successione a partire da un inizio determinato (per esempio il 750 dopo la nascita di Cristo, che costituisce l’inizio), punti a cui sono collegati gli eventi e questa funzione spazializzata del tempo costituisce una parte della stessa scienza storica: la cronologia. Ma è proprio il collegamento all’evento che rivela la specificità del tempo storico, perché ciascun punto nell’ordinamento cronologico assume un significato individuale, differente, un valore diverso rispetto alla situazione del presente da cui guarda lo storico al passato. Siamo quindi rinviati al fine della scienza storica da cui dipende la struttura peculiare del tempo storico. L’orizzonte in cui va collocata la storiografia è il mondo storico, il mondo della cultura o, per riprendere un’espressione di Droysen, il mondo delle “potenze etiche”, costituite dall’operare degli uomini, che si disperderebbe senza una continuità che la storia, la memoria del passato, lascia apparire. C’è quindi un fine e un interesse generale della storiografia che riguarda la continuità e il continuo accrescimento del mondo umano, ma questo fine e interesse generale si determina di volta in volta nell’interesse che un determinato presente storico ha verso il passato, in vista dello sviluppo futuro. In questo senso Heidegger cita una precisa osservazione di Eduard Meyer: «La scelta si fonda sull’interesse storico, che l’età presente ha per qualche effetto, per il risultato dello sviluppo»¹⁵. Nei termini rickertiani di Heidegger questo vuol dire che «la selezione della realtà storica muovendo dalla ricchezza dei dati si fonda [...] su un riferimento a valori (*Wertbeziehung*)»¹⁶. Per Rickert, infatti – come ha esposto esemplarmente Ernst Troeltsch nella sua recensione-saggio alla prima edizione di *Die Grenzen*, significativamente intitolata *Moderne Geschichtsphilosophie* – la conoscenza storica, quale risulta dalla storiografia empirica, forma al pari della conoscenza scientifico-naturale concetti e giudizi,

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 360, trad. it. pp. 8-9. Per la trattazione del concetto di tempo nella fisica cfr. *ivi*, pp. 360-367, trad. it. pp. 9-19.

¹¹ *Ivi*, p. 363, trad. it. p. 14.

¹² *Ivi*, p. 365, trad. it. p. 16.

¹³ *Ibidem*, trad. it. p. 17.

¹⁴ *Ivi*, p. 366, trad. it. p. 18. Sull’analisi del concetto di tempo nella scienza fisica si vedano le osservazioni di Flavio Cassinari nell’acuto e ricco saggio *Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger: storicità e “scienza della storia” nei testi per la venia legendi* (1916), in Palumbo (2005), pp. 15-18. Ma si veda l’intero saggio, così come l’insieme dei saggi contenuti nell’importante volume monografico di “Fieri”. Sento il bisogno di ricordare qui la figura di Flavio Cassinari, giovane studioso, autore già di importanti monografie, tra cui *Mondo, esistenza, verità* (2001), «dove – come ha scritto Silvana Borutti – individua diversi approcci ontologici impliciti nella *Seinsfrage* di Heidegger», purtroppo prematuramente scomparso per un tragico incidente di montagna nel 2009.

¹⁵ *Ivi*, p. 369, trad. it. p. 22. La citazione è tratta da Meyer (1924), pp. 420, 123.

¹⁶ *Ibidem*, p. 369, trad. it. p. 23.

ma “il principio di organizzazione” e “il criterio” di tali concetti e giudizi universalmente validi non possono essere costituiti da un “concetto di legge”, bensì soltanto dal “concetto di ciò che tiene insieme una serie di singoli eventi connettendoli in un unico intero individuale e indivisibile”, cioè dal “concetto del valore che essi hanno per la coscienza umana che di volta in volta li realizza”. Gli oggetti storici si costituiscono quindi come connessioni di eventi in base ad un riferimento a valori (*Beziehung auf Werte*), rispetto a cui sul piano della storiografia empirica deve restare fuori gioco la valutazione dello storico, che si limita a descrivere «questi nessi di valore di fatto esistenti»¹⁷. Lo storico, osserva acutamente Heidegger, dev'essere capace, in un certo senso, di «superare il tempo»¹⁸, di trasporre nell'orizzonte del mondo di valori a cui fa riferimento il suo oggetto. Il che è possibile «per il fatto che il passato storico è sempre un'alterità di oggettive manifestazioni della vita umana, e noi stessi viviamo in una di esse, e la stiamo creando» e con ciò «è data a priori la possibilità di comprendere il passato»¹⁹. Alla riconduzione della “logica della storia” alla “storia empirica” al fine di determinare la struttura del concetto di tempo nella storia si lega la trattazione che Heidegger fa della metodologia della storiografia, dove ha presente il *Sommario di Istorica* di Droysen. Un primo elemento metodico è la *critica*: «Forse il merito maggiore della scuola critica nella nostra scienza, almeno il più importante in senso metodologico – scrive Droysen nel passo del *Sommario* del 1875 riportato da Heidegger – è di avere imposto il principio che la base dei nostri studi è il controllo delle fonti da cui attingiamo. *Con questo il rapporto della storia con il passato è collocato sul punto scientificamente normativo*»²⁰. Come si coglie già nel secondo paragrafo della sezione dedicata alla *Critica* nel *Sommario di Istorica* (il § 29), il tempo ha una funzione essenziale nell'identificazione del materiale storico, in quanto la critica deve verificare «in quale rapporto il materiale ancora esistente stia con le volizioni di cui rende testimonianza». I successivi paragrafi della sezione sulla *Critica* sono dedicati alla *critica dell'autenticità* e della *veracità*, che si applica in particolare nella *critica delle fonti*, e qui il tempo, il rapporto tra il dato presente e l'epoca del passato a cui la fonte si riferisce ha un ruolo determinante²¹. A questo aspetto della funzione del tempo nella critica delle fonti dedica molta attenzione Heidegger, facendo riferimento anche alle fonti diplomatiche e giuridiche. Per l'utilizzazione scientifica di una fonte è importante accertare la verosimile corrispondenza del testo letterario, del documento giuridico o diplomatico con «le impronte del tempo in cui dovrebbero essere nate» e a questo fine è anche importante – osserva Heidegger – tener presente la distanza cronologica tra la comparsa della fonte e il periodo storico a cui si riferisce²². Infine Heidegger richiama l'attenzione sulla funzione del tempo storico nella considerazione del valore o significato storico o anche nella periodizzazione di un evento, di un testo, di una figura, di un autore, di un pensiero, che scaturiscono dalla interpretazione dei caratteri, dei contenuti di una determinata epoca storica. E per illustrare questo aspetto del tempo storico Heidegger si riferisce allo scritto di Ernst Troeltsch del 1915 su *Agostino, la chiesa antica e il medioevo*, dove distinguendosi dalla maggior parte degli studiosi, Troeltsch sostiene che Agostino, piuttosto che essere l'iniziatore del cristianesimo medievale, è espressione della cultura della tarda antichità e della Chiesa antica: una tesi che nasce dalla interpretazione del pensiero di Agostino e insieme dalla comprensione e determinazione dei caratteri di un determinato tempo storico. «Le condizioni di vita e i problemi di Agostino – scrive Troeltsch – erano completamente diversi da quelli del medioevo [...] egli faceva parte della società romana e il suo orizzonte non la sorpassava in nessun punto. Egli continuò il lavoro filosofico-teologico del primo cristianesimo, facendosi – insieme ad Ilario, Ambrogio e Girolamo –

¹⁷ Cfr. Troeltsch (1962), p. 691, trad. it. p. 354. Il saggio, nato come recensione a *Die Grenzen* di Rickert, apparve originariamente nel 1903 in *Theologische Rundschau*, 6, pp. 3-28, 57-72.

¹⁸ ZBG, p. 369, trad. it. p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, trad. it. pp. 23-24.

²⁰ ZBG, p. 370, trad. it. p. 25.

²¹ Cfr. Droysen (1966), pp. 348-350.

²² Cfr. ZBG, pp. 371-372, trad. it. pp. 26-28.

missionario della scienza greco-cristiana nell'Occidente»²³. Giustamente perciò Heidegger afferma che un esempio interessante della funzione comprensiva che spetta al concetto di tempo della storia è offerto recentemente dallo studio di Troeltsch su Agostino. Troeltsch dimostra che Agostino «è in realtà la conclusione e il compimento dell'antichità cristiana, il suo ultimo e più grande pensatore»²⁴. Al tempo stesso – osserva ancora Heidegger – Troeltsch caratterizza il tempo storico dell'Antichità cristiana muovendo dalla interpretazione del pensiero e della personalità di Agostino e delinea così un secondo periodo della storia del cristianesimo. Con ciò è confermato che i tempi della storia sono individuati, hanno caratteristiche proprie e differenti gli uni dagli altri. «Il concetto di tempo nella scienza storica – conclude Heidegger – non ha in tal modo niente del carattere omogeneo del concetto del tempo nella scienze naturali» e «non può essere espresso neppure matematicamente per mezzo di una serie, giacché non c'è nella storia una legge che determini in che modo i tempi si avvicendino»²⁵. Tempi storici come quelli espressi da designazioni cronologiche come Trecento, Quattrocento, Cinquecento ecc. non sono determinazioni quantitative, omogenee, equivalenti, al contrario individuano totalità qualitativamente differenti, assolutamente determinate. La cronologia è certamente importante, ma l'indicazione cronologica acquista significato e senso storico solo in quanto fa riferimento ad un evento che segna l'inizio del conteggio numerico; per questo motivo la Chiesa pose al primo di gennaio «la festa della Circoncisione di Gesù» conferendo all'inizio una «importanza sacra», un senso storico. Questo dimostra altrettanto – conclude Heidegger – che la struttura del concetto del tempo storico è fondata sul principio della «relazione a valori», e questa affermazione è pienamente in linea con il pensiero di Rickert per il quale il «riferimento a valori» costituisce il nucleo stesso dell'«oggetto storico»²⁶.

2.

A Rickert è dedicata – «con venerazione e gratitudine» – la *Habilitationsschrift: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, presentata nel semestre estivo del 1915 alla Facoltà filosofica dell'Università di Friburgo²⁷. Certamente la riflessione sul significato e il valore che hanno i vari «modi» e le diverse «forme» del pensiero scientifico, quindi le *categorie* a cui riportare le diverse regioni della realtà e le diverse scienze che vi si riferiscono è uno degli ambiti principali entro cui si situano le ricerche di Rickert svolte nelle *Grenzen*, come è detto da Rickert nella introduzione²⁸. La scelta di Heidegger del campo dell'indagine, cioè la dottrina delle categorie e del significato, si situa quindi nell'orizzonte della riflessione della filosofia trascendentale e della fenomenologia sulla logica, da un lato sulla sua autonomia rispetto alla psicologia, dall'altro sulla sua apertura verso l'ontologia²⁹. Da questo punto di vista i riferimenti principale per il giovane Heidegger

²³ Troeltsch (1970), p. 47.

²⁴ ZBG, p. 372, trad. it. p. 28.

²⁵ Ivi, p. 373, trad. it. p. 29.

²⁶ Ivi, p. 374, trad. it. p. 32. È stato opportunamente osservato da Armando Savignano che degli scritti giovanili in *Essere e Tempo* «Heidegger ricorda precisamente questo tentativo di interpretare il tempo cronologico e il tempo della storia» (Savignano, 1989, p. 353). – D'impianto completamente diverso, essenzialmente teoretico, è il testo della conferenza *Il concetto di tempo* tenuta da Heidegger dinanzi alla società teologica di Marburgo nel luglio del 1924, pubblicato solo nel 1989 da Harmut Tietjen e tempestivamente tradotto in italiano da Franco Volpi. Come ha rilevato Volpi nella sua *Avvertenza*, in questa conferenza Heidegger «presentava le linee fondamentali della sua indagine sul tempo, inteso quale carattere fondamentale dell'esistenza umana [...] un abbozzo di quell'analisi dell'esistenza che [...] avrebbe sviluppato nella sua opera maggiore, uscita tre anni dopo, cioè in *Essere e Tempo* (1927)» (Volpi, 1990, p. 9).

²⁷ Va qui ricordato che il testo principale su cui si fonda l'esposizione di Heidegger è la *Grammatica speculativa* che fino ad allora era attribuita a Duns Scoto, mentre dopo gli studi di M. Grabmann, tra il 1922 e il 1926, dev'essere attribuita a Thomas von Erfurt. Però l'interesse del testo di Heidegger non è strettamente storiografico e filologico, ma tematico e teoretico, per cui resta sostanzialmente valido, indipendentemente dalla questione dell'attribuzione.

²⁸ Cfr. GNB, trad. it. p. 11.

²⁹ Nel *Vorwort* alla pubblicazione dell'*Habilitationsschrift* in *Frühe Schriften* Heidegger osserva che all'epoca degli scritti giovanili che ora ripubblica non sapeva nulla del cammino che il suo pensiero avrebbe intrapreso

sono, a parte Rickert, le *Ricerche logiche* di Husserl, la *Logik* di Lotze e la *Kategorienlehre* di Lask. Quest'ultima in particolare – come ha osservato Riccardo Lazzari – offriva a Heidegger un appiglio per conservare al problema di una fondazione dell'autonomia dell'elemento logico una curvatura di tipo trascendentale e al tempo stesso per situarlo in una prospettiva ontologica, relativa alla differenziazione delle diverse sfere dell'effettualità³⁰. Ma importante è anche il collegamento con la filosofia dei valori. Come Heidegger scrive nella premessa del settembre 1916, la sua ricerca intende porsi come un tentativo di “avanzamento” e “approfondimento” della problematica filosofica, in una direzione che tende a oltrepassare i confini della gnoseologia: cosa che è favorita dall'“orientamento storico-spirituale” della filosofia dei valori, che «offre un terreno fecondo per una configurazione dei problemi a partire dall'intensità dell'*Erlebnis* personale»³¹.

Un primo riferimento a Rickert si trova nel primo capitolo della Prima parte, *L'unum, la realtà matematica, quella naturale e quella metafisica*. Heidegger osserva che Duns Scoto definisce l'oggettualità comune a tutti gli oggetti, dei vari settori, delle varie regioni della realtà, come *ens*: «*Primum objectum est ens ut commune omnibus*». «L'*ens* – scrive Heidegger – significa quindi il senso complessivo della sfera degli oggetti *in generale*, [...] è la categoria delle categorie»³². L'*ens* è sia ciò che costituisce la condizione di possibilità della conoscenza di oggetti, sia ciò che immediatamente viene appreso, conosciuto, «un che di ultimo oltre il quale non si può risalire», un *transcendens*³³. Accanto all'*ens* vi sono altri oggetti originari, che per ciascuna regione della realtà, costituiscono un che di ultimo: sono i *transcendentia*, si potrebbe dire le categorie: l'*unum*, il *verum*, il *bonum*. Tuttavia essi non hanno lo stesso significato dell'*ens* «in quanto oggettualità in generale»³⁴. Continuando l'analisi dell'*ens*, dell'oggettività in generale, Heidegger fa l'importante osservazione che se si dice che “qualcosa è un qualcosa”, affermando immediatamente l'identità, si è implicitamente affermato qualcosa in più dell'*ens*, si è affermato il suo *non essere l'altro*, ovvero si è affermato implicitamente «il momento della *relazione*»³⁵. Si è affermato cioè che qualcosa è ad un tempo identità con sé ma anche diversità rispetto ad altro, è un qualcosa, perché non è un altro qualcosa. Questo significa che nell'*ens* sono inclusi l'*idem* e il *diversum*. «L'uno e l'altro qualcosa sono dati immediatamente con l'oggetto”. L'origine dell'atto di pensiero che produce gli oggetti non è l'uno in opposizione al due, ma l'uno in relazione con l'altro, l'identico in relazione con il diverso, «l'*heterothesis*»³⁶. È in questo contesto che Heidegger cita con favore il saggio di Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, osservando come Rickert abbia saputo riprendere in termini moderni, nell'ambito della filosofia trascendentale, queste “iniziali determinazioni” della logica “apparentemente vuote”, mettendole nuovamente in risalto in modo rigoroso. La cosa rilevante è che Rickert opera la distinzione tra l'uno, nel senso dell'*ens*, e l'uno numerico, mostrando che l'entità aritmetica, l'uno numerico, non è una originaria formazione o figura logica, e quindi non si dà immediatamente con l'oggetto. L'*unum* invece è il principio dell'oggetto, è convertibile con l'*ens*. Il riferimento a Rickert si chiude ribadendo che per lui l'*unum* è ben distinto dall'uno numerico, ed è pensato come

e percorso e tuttavia essi accennano già al pensiero successivo: «nella forma del problema delle categorie la questione dell'*essere* (*Seinsfrage*), la questione del *linguaggio* nella dottrina del significato» (*FS*, p. VIII).

³⁰ Lazzari (1997), p. 284, ma cfr. in particolare le pp. 288-298.

³¹ La ricerca è anche orientata a «un allargamento quantitativo e qualitativo delle categorie tradizionali, che nella loro originaria formulazione aristotelica corrispondevano a una determinata classe di un ambito determinato: quello dell'“effettualità reale”» (ivi, p. 288).

³² *KBL*, pp. 156-157, trad. it. pp. 33-34, (*GBN*, trad. it. p. 11).

³³ Ivi, p. 157, trad. it. p. 34.

³⁴ Ivi, p. 158, trad. it. p. 35.

³⁵ Ivi, p. 159, trad. it. p. 36. Qui Heidegger, anche se non lo nomina ancora, ha presenti le pagine di Rickert dedicate a «l'uno e l'altro» in *EEE*, pp. 16-27, trad. it. pp. 52-61.

³⁶ Ivi, p. 160, trad. it. p. 36-37. Cfr. *EEE*, pp. 18-19, trad. it. pp. 54-55. Nella *Premessa a Identità e differenza* (1957) Heidegger scrive: «Il legame reciproco [*Zusammengehörigkeit*] di identità e differenza viene indicato nella presente pubblicazione come *ciò che si ha da pensare*» (Heidegger, 1966, p. 6). Come ha precisato U.M. Ugazio nella sua traduzione (*Aut-Aut*, 187-188, 1982), più che un “legame reciproco”, *Zusammengehörigkeit* indica l'appartenenza [*Gehörigkeit*] di cose diverse ad uno stesso ambito, che quindi le fa essere insieme [*zusammen*].

avente in sé la polarità di identità-diversità³⁷. L'*unum* – continua nel suo commento Heidegger – «conferisce [all'oggetto] una determinatezza mediante il modo di significare privativo», vale a dire affermando che «un oggetto è *un* oggetto e *non* un altro»³⁸. Attraverso la negazione, o il rilievo della diversità, si determina quindi la singolarità dell'oggetto, la sua *haecceitas*. E qui Heidegger riporta un passo di Rickert sulla funzione della negazione: «La negazione fa del qualcosa solo un non-qualcosa o il nulla, fa per così dire scomparire l'oggetto in generale e, ugualmente, in virtù della non *identità* non può mai sorgere alterità o diversità»³⁹. Non vi è un derivare del *diversum* dall'*idem*, né del *multum* dall'*unum*, per via della negazione, ma l'identico e il diverso, l'uno e la molteplicità, hanno una loro immediata relazione con l'oggetto. «L'*idem* e il *diversum* sono appunto differenti, tra loro sussiste la relazione, puramente e semplicemente irriducibile, della diversità»⁴⁰. All'origine del pensiero dell'oggetto vi è, quindi, la differenza, che implica tuttavia la relazione, l'*heterothesis*, e qui di nuovo Heidegger cita Rickert: «Già l'inizio logico [...] deve essere costituito dall' uno e dall'altro, poiché non si dà alcun oggetto quando non si dà l'uno e l'altro, e il soggetto non può affatto cominciare a pensare logicamente, se già al suo primo passo, "d'un colpo solo", non pensa l'uno e l'altro»⁴¹. Questo è vero, ma è altrettanto innegabile che in qualche modo nella relazione vi sia un primato della differenza – l'«irriducibile [...] diversità» – grazie alla quale l'oggetto è reale come *individuum*, come «un'entità ultima irriducibile», e la realtà è una molteplicità indeterminata di individui, ognuno diverso dall'altro, irriducibile all'altro. E qui Heidegger richiama il concetto di «continuum eterogeneo» di Rickert: «Tutto ciò che esiste in senso reale, è un tale *hic et nunc*. La forma dell'individualità (*haecceitas*) è chiamata a produrre una determinatezza originaria della realtà effettuale. Questa realtà forma una molteplicità non dominabile con lo sguardo, un *continuo eterogeneo*. Questo aspetto peculiare della datità immediata attualmente è stato sottolineato con forza soprattutto da Rickert e fatto base della sua metodologia»⁴². A Rickert Heidegger ricorre successivamente per confermare la concezione di Duns Scoto della logica come di una dimensione diversa da quella delle realtà sia fisica che psicologica. L'«*ens logicum*» viene detto da Duns Scoto «*ens diminutum*»⁴³, per indicare che rispetto alla realtà della natura ha un modo di essere «sminuito», distante dalla realtà tanto naturale quanto metafisica, e richiama il modo di concepire l'elemento logico da parte di Rickert, che definisce «il senso logico come l'«*irreale*»»⁴⁴. La dimensione del pensiero ha una sua specificità, l'atto del pensiero si distingue tanto dalla sensazione quanto dalla percezione e non si restringe alla realtà psicologica «che nasce e perisce», ma dev'essere considerato «secondo un proprio contenuto»; è la rilevazione della dimensione del «valere» e del «senso». «Solo a partire dai valori» – scrive Rickert nel passo citato da Heidegger – «noi possiamo penetrare nel soggetto e nei suoi atti»⁴⁵.

Nel primo capitolo della seconda parte dedicata alla dottrina del significato, in cui Heidegger si sofferma sui principi della dottrina del significato di Duns Scoto⁴⁶, troviamo

³⁷KBL, p. 160, trad. it. pp. 36-37. Cfr. *EEE*, pp. 7-8, 23-24, 35, 80-81, trad. it. pp. 44-45, 58-59, 69, 107-109).

³⁸Ivi, p. 160, trad. it. p. 43.

³⁹Ivi, p. 169, trad. it. p. 44. Cfr. *EEE*, p. 20, trad. it. p. 56.

⁴⁰*Ibidem*, p. 169, trad. it. p. 43.

⁴¹Ivi, p. 173, trad. it. p. 46. Cfr. *EEE*, p. 22, trad. it. p. 57: «Deve esserci piuttosto già l'«inizio» puramente logico o l'origine, cioè l'oggetto teoretico in generale consistente nell'Uno e nell'Altro, poiché non ci sarebbe alcun oggetto logicamente pensabile, né il soggetto potrebbe cominciare a pensare logicamente, se fin dal suo primo passo non pensasse in un colpo solo l'Uno e l'Altro»).

⁴²Ivi, p. 195 e nota 55, trad. it. p. 64 e nota 55.

⁴³Ivi, p. 218, trad. it. pp. 98.

⁴⁴*Ibidem*, trad. it. pp. 98-99. Cfr. *EEE*, pp. 81-82, trad. it. pp. 108-109.

⁴⁵Ivi, p. 227, trad. it. p. 106. Cfr. Rickert, 1910, p. 28; anche p. 30: «Erkenntnis insofern sie Wahrheit erfasst, ist durchaus ein Sinnbegriff, das Produkt einer Deutung vom logischen Wert aus» («La conoscenza, in quanto coglie la verità, è assolutamente un concetto di senso, il prodotto di una interpretazione a partire dal valore logico»).

⁴⁶Come ha giustamente osservato A. Savignano, «Heidegger analizza la dottrina delle categorie e del significato nella *Grammatica speculativa* attribuita erroneamente a Scoto, praticando un metodo non storico-

subito un importante riferimento a Rickert e alla sua riflessione sul rapporto tra il *continuum* eterogeneo dell'esperienza immediata e l'esperienza espressa nel linguaggio e ancor più nei vari ambiti della conoscenza. Heidegger ricorda che nella prima parte si è ricostruita, in Duns Scoto, una caratterizzazione e distinzione dei diversi ambiti di oggetti, di regioni dell'essere, in base alla messa in evidenza delle relative categorie e tra questi ambiti si è presentato quello dei significati, caratterizzato dall'autonomia del «regno dei significati» dall'esistenza⁴⁷. Un complesso organico di parole dotate di significato costituisce il linguaggio, di cui si può studiare la genesi, ma anche la funzione, la finalità. E questo «comprendere teleologico» porta più vicino al senso del linguaggio, alla sua natura di comunicazione, di espressione. [Al tempo stesso mostra anche la sua caratteristica di riuscire ad esprimere non l'indeterminata, eterogenea, fluente corrente di esperienze, di dati immediati della coscienza, ma di ritagliare determinate formazioni, determinate connessioni omogenee delle esperienze. Qui Heidegger si riferisce alla finissima osservazione di Bergson: «In breve la parola dai contorni definiti, la parola brutale (*brutal*) che immagazzina ciò che c'è di stabile, di comune e di conseguenza di impersonale nelle impressioni dell'umanità, schiaccia o tutt'al più] le impressioni delicate e fugaci della nostra coscienza individuale»⁴⁸. E osserva poi che è stato soprattutto Rickert, nel quadro della problematica dei limiti della conoscenza scientifico-naturale, a sottolineare l'impossibilità da parte dei significati delle parole di riprodurre l'indeterminata molteplicità dei dati immediati e invece l'ordinamento da parte del linguaggio di «formazioni e trasformazioni determinate»⁴⁹, concetto che si ritrova nell'ampia citazione che Heidegger fa dalla *Logik* di H. Lotze, là dove è detto che «il linguaggio, quando realmente si concretizza, si ricolma [...], articola l'intero suo patrimonio di parole [...] in determinate forme dei sostantivi, degli aggettivi, dei verbi, delle note parti del discorso»⁵⁰.

Abbiamo seguito analiticamente i riferimenti a Rickert in relazione di volta in volta a determinati concetti o problemi, ma il senso complessivo del rapporto con Rickert si può trovare in primo luogo nella concezione dell'oggetto della conoscenza non come rispecchiamento, rappresentazione di un ente già dato, ma come qualcosa che si costituisce nel rapporto con il soggetto in quanto ha valore: «l'oggettualità ha senso soltanto per un soggetto giudicante», rispetto a cui si evidenzia la «*validità*», salvo poi a decidere se questa validità debba essere intesa come un «essere» o un «dover essere» o piuttosto debba essere intesa in riferimento al «concetto dello spirito vivente»⁵¹. In secondo luogo il riferimento a Rickert rinvia alla consapevolezza che vi è un ambito della realtà umana che non può essere oggetto della conoscenza scientifico-naturale, che non può essere conosciuta come natura, ed è la realtà oggetto della conoscenza storica, conoscenza dell'individuale, di ciò che ha valore. Per Heidegger si tratta però di procedere oltre la prospettiva gnoseologica, oltre la dimensione della logica. «Non è possibile – scrive nella Conclusione – vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto

filologico, ma critico-sistematico, dal momento che il suo scopo consiste soprattutto nello svolgimento di temi e problemi sostanzialmente moderni a partire da alcune originali intuizioni del *Doctor subtilis*» (Savignano, 1989, p. 345). La scelta del metodo è, d'altra parte, funzionale alla concezione della filosofia che, come Savignano ricorda (p. 346), Heidegger enuncia all'inizio della *Introduzione alla Habilitationsschrift*: «La filosofia, come ogni altra scienza, viene considerata come un valore culturale. Ma [...] il patrimonio di pensiero filosofico è più che una materia scientifica [...]. La filosofia vive in tensione con la personalità vivente, crea dalla profondità e ricchezza di vita di questa il proprio contenuto e la pretesa di valore. Per lo più, al fondo di ogni concezione filosofica sta una presa di posizione personale del filosofo. L'essere determinata di ogni filosofia a partire dal soggetto Nietzsche, con il suo inesorabilmente crudo modo di pensare e con la sua plastica forza descrittiva, l'ha espresso nella ben nota formula dell'«istinto che filosofa» (*KBL*, pp. 137-138; trad. it. pp. 7-8). Cfr. Babolin (1974), pp. XVIII-XIX. Per un'analisi della considerazione di Heidegger della «grammatica speculativa», della dottrina dei *modi significandi*, anche in relazione con gli sviluppi futuri del suo pensiero sul linguaggio rinvio a Marassi (1990), pp. 265-273.

⁴⁷ *KBL*, p. 245, trad. it. p. 127.

⁴⁸ *Ivi*, p. 248, trad. it., p. 141.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 250-251, trad. it. p. 143. Sulla trattazione del linguaggio ne *La dottrina delle categorie e del significato* in Duns Scoto è da vedere Bovo (1997), pp. 327-338.

⁵¹ *KBL*, p. 347, trad. it. p. 248.

a partire dal quale essa viene interpretata, non diviene un contesto trans-logico. *La filosofia non può, a lungo andare, far a meno della sua propria ottica, la metafisica*⁵². La dottrina delle categorie può diventare la traccia per scoprire la ricchezza di vita delle varie regioni dell'essere, dello "spirito vivente", della realtà umana che è originariamente storica. «Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue prestazioni, cioè la *sua storia*, con la quale crescente ricchezza, quando sia concettualizzata filosoficamente, viene fornito un mezzo di continuo potenziamenti per la vivente comprensione (*lebendigen Begreifung*) dell'assoluto spirito di Dio»⁵³. In questa esigenza di riportare la filosofia a porsi i problemi di *senso* sul piano sia soggettivo, personale, che storico-culturale, si viene delineando la peculiare prospettiva fenomenologica di Heidegger dalla quale si compie il confronto con la filosofia dei valori di Windelband e in particolare di Rickert nel corso di lezioni del semestre estivo 1919, «*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*»⁵⁴.

3.

L'intenzione del corso, com'è detto nella *Introduzione*, è una critica fenomenologica della filosofia trascendentale dei valori. Heidegger prende le mosse dalla situazione della filosofia tra fine Ottocento e inizi Novecento, caratterizzata dalla crisi del dominio del positivismo e del naturalismo e dall'affermazione della filosofia come teoria della conoscenza, anche se comincia ad emergere una insoddisfazione rispetto alla eccessiva cautela critica di fronte alle questioni di senso finali della filosofia. A questo riguardo appare a Heidegger importante il contributo di Emil Lask, che «scopri nel dovere e nel valore, limite estremo della esperienza vissuta, *il mondo*»⁵⁵, concepito non più come una totalità di cose o come una totalità di dati sensibili, ma come un mondo di "oggetti" segnati dal dovere o dal valore, ovvero dal "senso" che le loro apparenze hanno per la coscienza, per il soggetto. Il riferimento è quindi alla filosofia trascendentale dei valori nata dalla peculiare interpretazione *trascendentale* (non psicologica) della filosofia critica kantiana sviluppata da Windelband e Rickert, in cui si afferma il primato della ragion pratica. Ma il riferimento va anche all'influenza delle *Ricerche Logiche* di Husserl e della scuola di Marburgo, cioè dell'interpretazione della filosofia critica kantiana che privilegia la ragion pura teoretica ponendosi come teoria critica dell'esperienza (Cohen), influenza per la quale la stessa problematica dei valori ha sperimentato un crescente tono teoretico, ponendosi come problematica delle forme, delle categorie, che determinano le varie regioni del mondo spirituale, storico-culturale. Heidegger intende approfondire il confronto tra la filosofia trascendentale dei valori e il nuovo porsi della riflessione sui valori, sul mondo della cultura, costituito dalla fenomenologia, «il cui fine positivo è il vedere e il portare-a-vedere le origini autentiche e veraci della vita spirituale»⁵⁶. Ora, proprio questo metodo fenomenologico esige un rigoroso stare a guardare e ascoltare, descrivendo quindi in modo puro le problematiche, le motivazioni, le tesi dell'oggetto studiato, in questo caso la filosofia trascendentale dei valori. In realtà, Heidegger, nella prima parte del corso (*Esposizioni storiche del problema*, §§1-8) procede combinando la prospettiva sistematica che pone in evidenza i problemi e quella più strettamente storiografica. Nel primo capitolo ricostruisce il sorgere della concezione storico-culturale della realtà al cui centro vi è la problematica dei valori, quale si è affermata nel passaggio dall'Ottocento al Novecento, si potrebbe dire, nella cultura del fine secolo. Ripercorre il formarsi del concetto storico di cultura a partire dall'illuminismo e dal sorgere della "coscienza storica" da Herder a Hegel a Ranke fino a Erdmann, Zeller, K. Fischer. Molto interessante è l'attenzione che Heidegger, come già nello

⁵² Ivi, pp. 347-348, trad. it. p. 249.

⁵³ Ivi, p. 350, trad. it. p. 251.

⁵⁴ Il corso è stato pubblicato nel volume 56-57 della *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen: Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel ed è tradotto in italiano da G. Auletta nel volume a cura di G. Cantillo, 2002, pp. 113-184, da cui si cita.

⁵⁵ *FFV*, p. 114.

⁵⁶ Ivi, p. 118.

scritto su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, dedica a Hermann Lotze, che denuncia «l'assoluta cosalizzazione dello spirito» prodotto dal «naturalismo» e vi reagisce tuttavia «senza ricadere nella vecchia metafisica ontologica precritica e nemmeno in quella idealistica»⁵⁷. Questo è possibile tramite la scoperta «di una sfera non empirica» dell'esperienza della coscienza, di un mondo non sensibile, non identificabile però con il sovrasensibile della «vecchia metafisica». Lotze – osserva Heidegger – non ha sviluppato la sua intuizione e non ha mancato di correre il rischio di «ricadere in una metafisica speculativa, teologica», ma va sottolineato il fatto che la costante, appassionata, presenza delle idee del dovere e del valore, l'interpretazione in questo senso delle idee platoniche, «le quali non sono ma in senso verace *valgono*», ha contribuito fortemente a spingere il pensiero filosofico fuori dal predominio del naturalismo e dello psicologismo. E senza dubbio «la dottrina ripresa da Fichte del primato della ragion pratica intesa come la ragione che percepisce i valori è diventato il motivo decisivo per lo sviluppo della moderna filosofia dei valori»⁵⁸.

Nel primo paragrafo del secondo capitolo dedicato alla «fondazione della moderna filosofia trascendentale dei valori da parte di Windelband» Heidegger descrive con estrema precisione, ma anche in modo letterariamente efficace, la nuova situazione della filosofia agli inizi degli anni '70, quando «l'allievo di Lotze Windelband si abilitò a Leipzig (nel 1873 con lo scritto *Sulla certezza della conoscenza*) nella filosofia avevano già cominciato ad agire nuovi stimoli, autonomi ed eterogenei»⁵⁹. Allora apparvero il libro fondamentale di Hermann Cohen su *La teoria kantiana dell'esperienza*, con cui si può fare iniziare il neokantismo, la poderosa biografia di Dilthey su Schleiermacher, che certamente segna una porta d'ingresso dello storicismo, e la ricerca di Brentano su *La psicologia dal punto di vista empirico*⁶⁰: «Tre modi del tutto diversi quanto ad atteggiamento spirituale, che però determinarono in modo marcante lo sviluppo del pensiero di Windelband e quindi della moderna filosofia dei valori»⁶¹. In questo contesto si situa la genesi della filosofia dei valori come filosofia della cultura del presente, fondata sul primato della ragione pratica, sulla centralità dell'etica, e dispiegata come «scienza critica dei valori universalmente validi», come afferma Windelband nel saggio *Was ist Philosophie?*⁶² Non seguiremo qui l' articolato confronto con la filosofia di Windelband che costituisce il secondo capitolo della prima parte del corso, dove Heidegger espone i temi del riconoscimento della duplice finalità della conoscenza rivolta ora al generale, al «normale», ora all'individuale, al singolare, da cui deriva la distinzione fondamentale tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, oppure l'importante contributo alla dottrina delle categorie, distinte in categorie riflesse e costitutive. Ci concentriamo sul cap. III (§§ 7-13) dedicato a Rickert, «La prosecuzione della filosofia dei valori con Rickert»⁶³. Quel che viene subito in primo piano è la concezione della realtà come un *continuum eterogeneo*, come una «incalcolabile molteplicità» di differenti, di per sé irriducibili al generale, al comune: «Non c'è nulla di assolutamente omogeneo, tutto è diverso, ogni *reale è una eterogeneità*»⁶⁴. Agendo il pensiero su questo continuo con la sua attività di determinazione e connessione, si possono produrre due forme di conoscenza a seconda che si formi un campo di oggetti omogenei, oppure si evidenzino le diversità, distinguendo gli oggetti l'uno dall'altro e mettendoli in relazione in quanto distinti: «In questo modo si aprono due cammini», come già messo in evidenza dalla distinzione di Windelband tra conoscenza nomotetica e idiografica⁶⁵. La scelta di un cammino o di un

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Ivi, p. 131. Sul definirsi della filosofia trascendentale dei valori attraverso l'intreccio tra il pensiero di Lotze e quello di Windelband e Rickert è da vedere l'importante saggio di Beatrice Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, in Besoli-Guidetti (1997), pp. 401-429.

⁵⁹ FFV, p. 131. Cfr. Windelband (1873).

⁶⁰ Cohen (1871); Dilthey (1870); Brentano (1874).

⁶¹ FFV, pp. 131-132.

⁶² Ivi, p. 136.

⁶³ Ivi, p. 155 e ss.

⁶⁴ Ivi, p. 157.

⁶⁵ Cfr. Ivi, pp. 151-152.

altro dipende dallo scopo che si prefigge la conoscenza, la particolare scienza, se intende produrre concetti generali, ricercando gli elementi comuni, omogenei, e altrettanto ricavando leggi generali – ed è questo il caso delle scienze naturali. Oppure se si propone di definire gli oggetti nella loro individualità, irripetibilità, nella loro *haecceitas*, si potrebbe dire con Duns Scoto, non riportabili quindi a leggi generali: è questo il caso delle scienze storiche. Nel passo di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* riportato da Heidegger, Rickert scrive: «La realtà diventa natura quando la consideriamo con riferimento al generale, diventa storia quando la consideriamo con riferimento al particolare e all'individuale»⁶⁶. Ma se la scienza con la sua pretesa di conoscenza obiettiva e universalmente valida si muove necessariamente sul piano del comune, di ciò che può essere riportato a leggi, a regole generali, com'è possibile – si chiede Heidegger – una conoscenza concettuale, una scienza dell'individuale, dell'irripetibile, che non si lascia riportare a leggi generali? Nell'argomentazione con cui rispondere alla domanda Heidegger dà come presupposta la dimensione dei *valori*, che pretendono ad una universale validità, e l'oggetto storico nella sua individualità si costituisce proprio attraverso il “riferimento a valori”. Un riferimento puramente teoretico che non implica alcuna diretta valutazione, è un giudizio logico, non valutativo. Presupporre il piano dei valori vuol dire presupporre la sfera della cultura, che è appunto il mondo degli oggetti riferiti a valori. Se «la oggettività della scienza della cultura – osserva Heidegger – è dipendente dalla unità e dalla obiettività di un sistema di valori validi», allora è necessario “fondare la validità dei valori”, la loro connessione in un “sistema di valori”. Questo implica un allargamento del campo della ricerca oltre l'ambito della gnoseologia, esigenza che è anche presente nella teoria della storia di Rickert. In *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickert conclude la sua ricerca affermando: «Anche se accanto alla filosofia trascendentale non può sussistere più una metafisica come scienza, malgrado ciò, nella filosofia si danno ancora altri problemi oltre quelli relativi alla teoria della conoscenza, e questi problemi, al pari di quelli trattati in questo libro, sono problemi concernenti i valori (*Wertprobleme*)»⁶⁷. Altrettanto nella prefazione alla prima edizione di *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* egli aveva precisato che «la teoria logica» non era conclusa in se stessa ma «[era] al servizio della lotta contro il naturalismo e della fondazione di una filosofia idealistica orientata verso la storia»⁶⁸. Il problema principale che si è posto con lo straordinario sviluppo delle scienze esatte ed empiriche, dei saperi positivi, è stato quello di rivendicare un'autonomia della vita storica, sempre individuata, irriducibile entro un sistema di leggi generali e una rete di relazioni causali e quantitative, di riconoscere quindi – come osserva Ernst Troeltsch nell'ampio saggio-recensione a *Die Grenzen, Geschichtsphilosophie* del 1903 – «la specificità del mondo storico rispetto alla natura, e però di non consegnare con ciò il mondo storico all'anarchia dei valori, ma di riferirlo invece ad un ideale sistema di valori»⁶⁹. Di fronte a questo problema Rickert sembra indicare la via più giusta per affrontarlo, perché è convinto di dover tenere insieme la prospettiva sull'intero, e quindi la filosofia della storia, con la consapevolezza dei principi e delle forme della storiografia. Se è vero, infatti, che la ricerca del senso della storia esige «il riferimento della storia ad un sistema di valori», la soluzione dev'essere cercata muovendo dalla stessa storia empirica, cioè dalla «comprensione del metodo e dell'essenza della ricerca storica empirica», e quindi attraverso il riferimento dei fatti storici al «sistema di valori oggettivamente validi»⁷⁰. Questo, nel contesto dell'analisi di Heidegger, comporta la posizione del problema dei valori, della loro fondazione come oggetti della conoscenza. Nelle sue “considerazioni critiche”, che costituiscono la seconda parte del corso (§§ 9-13), Heidegger affronta il tema gnoseologico seguendo l'evoluzione del pensiero di Rickert nelle tre edizioni di *Der Gegenstand der*

⁶⁶ Rickert (1921) p. 63, trad. it. p. 104.

⁶⁷ Rickert (1904), p. 244.

⁶⁸ GNB, p. IV, trad. it. p. 1.

⁶⁹ Cfr. Troeltsch (1962), pp. 676, 678-679, trad. it. pp. 338, 340-341.

⁷⁰ Cfr. Troeltsch, (1962), pp. 679, 697, trad. it. pp. 341, 360.

Erkenntnis (1892, 2004, 2015), evoluzione che secondo Heidegger sarebbero da riportare all'«influenza determinante delle *Ricerche logiche* di Husserl», direttamente o attraverso gli scritti di Lask. Heidegger suggerisce che questa influenza si esprime nella consapevolezza acquisita da Rickert di dovere completare la via della conoscenza dell'oggetto che muove dal soggetto ed è incentrata nel giudizio con la via della descrizione oggettiva. Ma già nella concezione del giudizio Rickert ha riconosciuto che la nuova logica fenomenologica ha introdotto un "elemento" che non è di tipo rappresentativo": un "dato di fatto" che «non sarebbe stato ancora riconosciuto nella sua portata»⁷¹. Il giudizio non è un rapporto tra rappresentazioni ma, come ha messo in evidenza soprattutto Windelband, implica un atto del soggetto di affermazione o negazione, di consenso o rigetto, di motivazione del collegamento della «rappresentazione con qualcosa [...] alla quale possano applicarsi i predicati "vero" oppure "non vero"»⁷². Rickert, osserva Heidegger, distingue due classi di stati o processi psicologici, quella del rappresentare, in cui il soggetto si comporta come un osservatore, senza partecipare al contenuto della coscienza, e quello del giudicare, del sentire, del volere in cui partecipa al contenuto della coscienza, e considera il giudizio uno stato psicologico in cui il soggetto partecipa «al contenuto della coscienza come a un che di prezioso», che per lui ha valore. E Heidegger con una chiara sfumatura critica (probabilmente per alludere a una ricaduta nello psicologismo) aggiunge: «Giusta suddivisione dei *processi psichici*»⁷³ Ma la critica, o quanto meno una forte perplessità, riguarda più propriamente il far dipendere il conoscere da sentimenti, in particolare dal sentimento dell'evidenza, che attesta il valore atemporale del contenuto del giudizio e mi vincola al suo riconoscimento. Heidegger rileva il nesso che si determina tra valore e verità del giudizio: il valore del giudizio non deriva dal fatto che è vero, ma il giudizio è vero perché riconosce il valore: nesso che può risultare inaccettabile solo da quanti continuano a concepire il conoscere unicamente come il rappresentare⁷⁴. L'errore di Rickert, secondo Heidegger, consiste piuttosto nel ritenere che "il carattere motivazionale" dell'atto del riconoscimento, nel giudizio, del "senso" o del valore sia l'oggetto della conoscenza: «È però un grande errore quando Rickert arriva a ipostatizzare questo carattere motivazionale a *oggetto* della conoscenza». E aggiunge che in realtà non risulta chiaro su cosa debba intendersi per oggetto e in che senso si possa parlare di un «minimo di trascendente» rispetto all'immanenza nella coscienza, come caratterizzante il «comportamento teoretico»⁷⁵. Si deve anche dire che non risulta chiaro, a sua volta, cosa intenda Heidegger per "carattere motivazionale", a meno che non intenda con ciò, appunto, il dover-essere del riconoscere o del rigettare, che però è ancorato da Rickert sul sentimento dell'evidenza e costituisce l'oggetto della conoscenza, in quanto quest'ultima consiste nel giudizio, nel rapporto della rappresentazione con il soggetto, nel valore che essa ha per il soggetto. Certo è discutibile che l'oggetto della conoscenza sia tutto interno all'immanenza nella coscienza, e questo può apparire come il limite della "via soggettiva" della teoria della conoscenza. Heidegger giustamente sottolinea l'importanza per l'evoluzione della teoria della conoscenza di Rickert del saggio *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* del 1909 ripreso in gran parte nella terza edizione di *Der Gegenstand*. Qui Rickert distingue due modi per definire il processo della conoscenza. Il primo muove dal principio dell'immanenza nella coscienza, muove dal soggetto e si indirizza verso l'oggetto, verso un che di "trascendente": è questa la via psicologico-trascendentale, che incontra la difficoltà di giustificare l'elemento trascendente, rimanendo nell'immanenza della coscienza. Il secondo modo, la via logico-trascendentale ha di mira direttamente l'oggetto che è esso a pretendere una reazione di affermazione o negazione, di riconoscimento o rigetto⁷⁶. Questo dover essere del riconoscimento o del rigetto è fondato sull'evidenza, il sentimento dell'evidenza⁷⁷. Ora la

⁷¹ *FFV*, p. 170; Rickert (1904), p. 49.

⁷² *FFV*, p. 170.

⁷³ *Ivi*, p. 171.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

⁷⁵ *Ivi*, p. 174.

⁷⁶ Cfr. Rickert (1909), pp. 8, 18-19.

⁷⁷ Cfr. *ivi* (1909), p. 22.

validità di questo processo di conoscenza implica qualcosa che non può essere dipendente dall'atto di pensiero, ma dev'essere indipendente da esso, qualcosa che va oltre la soggettività, oltre la dimensione psicologica, un oggetto logico: pensiamo in termini logici sostiene Rickert «solo quando troviamo qualcosa che c'è come oggetto indipendentemente dal nostro pensiero»⁷⁸.

Il nodo problematico di questa posizione sta nel fatto che l'oggetto trascendente può essere conseguito solo fondandosi sul sentimento dell'evidenza, su uno stato psichico, coscienziale, immanente. Husserl ha criticato questa impostazione della teoria della conoscenza come "emozionalismo". Egli ha letto *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* e ha annotato una serie di rilievi critici. Una delle critiche più rilevanti è la contraddizione nel concetto rickertiano di conoscenza tra il riconoscimento che la conoscenza è un processo psichico (anche se non si riduce ad esso) e la presupposizione dell'esistenza di un oggetto trascendente. Anche se, com'è stato giustamente osservato, Rickert non intende l'oggetto trascendente come un essente (immanente), ma «come valore valido o anche come un *Sollen*»⁷⁹. Veniamo ora, in conclusione, alle considerazioni critiche di Heidegger. La via oggettiva, come si è visto, è indirizzata a un oggetto indipendente della conoscenza, *che non è, ma deve essere*, e come tale è criterio della verità, la quale, quindi, non ha una consistenza ontologica, ma assiologica, è un valore: «il conoscere è un valutare, non un vedere»⁸⁰. Ora, Heidegger pone sostanzialmente in questione che Rickert abbia «dimostrato il carattere assiologico della verità» e che quindi la logica sia «dottrina del valore e la filosofia scienza del valore». In effetti, secondo Heidegger, la via oggettiva per trovare l'oggetto della conoscenza, la verità, deve agganciarsi ad una realtà, che potrebbe essere la realtà degli atti del comprendere e del ritenere come vero il contenuto di un giudizio. Ora, questo movimento intenzionale dell'atto verso l'oggetto trascendente, verso la verità, sostiene Heidegger, non è stato argomentato da Rickert, ma appare all'improvviso: «L'atto all'improvviso non gli appare più come un essere psichico ma si indirizza a qualcosa; ha un contenuto»⁸¹. Tuttavia non si può fare a meno degli atti come "esperienze vissute", e il loro contenuto – afferma Rickert – dev'essere indagato per trovare l'oggetto della conoscenza. Si apre qui una nuova dimensione a cui appartiene l'oggetto della conoscenza, la dimensione del "senso", che è un contenuto né fisico, né psichico, ma "ideale". «Il senso trascendente è qualcosa di "irreale"»⁸². Scrive Heidegger: «Dobbiamo rinunciare a ricondurre il senso nella sfera dell'essente. In quale sfera dobbiamo allora collocarlo? In questo modo siamo giunti a un ultimo problema di principio con il quale deve decidersi il carattere di fondo della logica (della filosofia teoretica) e della filosofia come tale». In realtà, conclude Heidegger, Rickert, che non intende includere il senso dell'oggetto della conoscenza nella dimensione dell'essere, non riesce, però, a dimostrare che l'oggetto della conoscenza sia puramente un senso, un valore. Ma, a fronte di questa critica non si può non tener presente la conclusione di *Zwei Wege*, che in verità appare molto convincente: «La logica pura, però, proprio attraverso lo studio delle ricerche di psicologia trascendentale può prendere coscienza che il regno sovra empirico del logico, ovvero la

⁷⁸ Rickert, 1921b, p. 51. Questo aspetto decisivo della via logico-trascendentale è chiarito molto bene da Anna Donise: «Se partiamo dal presupposto che vi sia un oggetto trascendente, l'analisi del sentimento dell'evidenza diventa importante e significativa come analisi del "criterio di verità" che ci aiuta a comprendere la conoscenza dell'oggetto: mai comunque potremo giungere attraverso un'analisi psicologica a cogliere il significato trascendente. Il definire questo criterio in termini "psichici" non deve spingerci verso il relativismo, ma a porci la questione se effettivamente sia pensabile un criterio di verifica diverso da uno stato psichico. «Fino a quando non sarà trovato [scrive Rickert] un simile criterio non-soggettivo, bisogna rimanere al fatto che il sentimento "soggettivo" della necessità garantisce una necessità "transoggettiva"» (Donise, 2001, p. 221). L'importante passo di Rickert è tratto da Rickert (1909), p. 53.

⁷⁹ Per la critica di Husserl a *Zwei Wege der Erkenntnis* ho tenuto presente la trattazione che ne presenta Anna Donise nel suo preziosissimo libro *Il soggetto e l'evidenza* (Donise, 2002, pp. 46-52); ma si veda anche il confronto sul concetto di evidenza, pp. 59 ss.

⁸⁰ *FFV*, p. 176.

⁸¹ *Ivi*, p. 178.

⁸² *Ivi*, p. 179.

sfera del teoreticamente “ideale”, nell’opposizione al reale, è da intendere solo come un mondo di valori teoretici; che perciò la teoria della conoscenza debba essere una “critica della ragione”, cioè una scienza che non si interroga intorno all’essere, ma intorno al senso (*Sinn*), non intorno al fattuale, ma intorno alla validità, non intorno alla realtà effettuale, ma intorno ai valori, quindi, in breve, una scienza che , per usare il linguaggio di Kant, non pone una *quaestio facti*, ma una *quaestio iuris*»⁸³.

Bibliografia

- FS Heidegger, M. (1972), *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- ZBG Heidegger, M. (1972), *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in FS, pp. 355-375; *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, trad. it. a cura di C. Dolcini, E. Mucchi Editore, Modena 2000.
- KBL Heidegger, M. (1972), *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), in FS, pp. 131-354; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Editori Laterza, Roma-Bari, 1974.
- FFV Heidegger, M. (2002), *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori* in Id., *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, Guida Editori, Napoli, pp. 113-184.
- GNB Rickert, H. (1896-1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen und Leipzig; *I limiti dell’elaborazione concettuale scientifico-naturale*, trad. it. a cura di M. Catarzi, Liguori Editore, Napoli 2002.
- EEE Rickert, H. (1924), *Das Eine, die Einheit, und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Mohr-Siebeck, Tübingen; *L’uno, l’unità e il numero uno. Osservazioni sul concetto di numero*, trad. it. a cura di L. Oliva, Edizioni Cusl, Milano 2008.
- Babolin, A. (1974), *Prefazione a M. Heidegger, La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Editori Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXVII.
- Besoli, S. e Guidetti, L. (a cura di) (1997), “Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo”, *Discipline Filosofiche*, VII, n.s. 2, Vallecchi editore, Firenze.
- Bovo, A. (1997), *Alle origini della riflessione heideggeriana sul linguaggio. Heidegger tra Lask e Husserl*, in Besoli-Guidetti, op. cit., pp. 307-338.
- Brentano, F. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin.
- Dilthey, W. (1870), *Leben Schleiermachers*, Reimer Verlag, Berlin.
- Donise, A. (2001), “Soggetto e oggetto nella teoria della conoscenza di Heinrich Rickert”, *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CXI (2000), Giannini, Napoli.
- Donise, A. (2002), *Il soggetto e l’evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo Editore, Napoli.
- Droysen, J.G. (1966), *Sommario di Istorica*, in Id., *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, trad. it. a cura di L. Emery, Ricciardi Editore, Milano.
- Heidegger, M. (1966-1967), “Identità e differenza”, *Teoresi*, trad. it. a cura di E. Landoldt, n. 1-2, 3-4.
- Heidegger, M. (1972), *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1914), in FS, pp. 1-129; *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. a cura di A. Babolin, “La Garangola”, Padova.
- Heidegger, M. (2002), *Briefe (1912-1933) und andere Dokumente*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.; *Heidegger-Rickert, Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, trad. it. a cura di A. Donise e A. P. Ruoppo, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

⁸³ Rickert (1909), p. 62.

- Lazzari, R. (1997), *Temi neokantiani agli esordi del pensiero di Heidegger*, in Besoli-Guidetti, "Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo". *Quaderni di Discipline Filosofiche*, VII, n.s. 2, Vallecchi editore, Firenze, pp. 271-305.
- Meyer, E. (1910-1924), *Kleine Schriften*, 2 voll., Niemeyer, Halle.
- Palumbo, P. (a cura di) (2005), "Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo", *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, storia e critica dei saperi dell'Università degli Studi di Palermo*, n. 3.
- Rickert, H. (1904), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Rickert, H. (1909), "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und transzendentallogik", separat abgedruckt aus *Kantstudien*, Bd. XIV, H.2, C.A. Kaemmerer, Halle, pp.1-62.
- Rickert, H. (1910), "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, I.
- Rickert, H. (1921a), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Vierte und Fünfte verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen; *Il fondamento delle scienze della cultura*, trad. it. a cura di M. Signore, Longo Editore, Ravenna 1979.
- Rickert, H. (1921b), *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Savignano, A. (1989), *L'influenza di H. Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. Signore, *Rickert tra Storicismo e Ontologia*, Franco Angeli, Milano pp. 339-354.
- Signore, M. (a cura di) (1989), *Rickert tra Storicismo e Ontologia*, Franco Angeli, Milano.
- Troeltsch, E. (1903), *Moderne Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913,1922), Neudr. Scientia Verlag, Aalen 1962, pp. 673-728; *La moderna filosofia della storia*, in Id., *Etica, religione, filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Guida editori, Napoli 1974, pp. 333-392.
- Troeltsch, E. (1915), *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, trad. it. a cura di E. Goldstein e P. de Fidio, Morano, Napoli 1970.
- Troeltsch, E. (1922), *Gesammelte Schriften*, Bd.III: *Der Historismus und seine Probleme*, Neudr. Scientia Verlag, Aalen 1961; *Lo storicismo e i suoi problemi*, trad. it. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. II, Guida editori, Napoli 1989.
- Volpi, F. (1990), *Avvertenza del curatore*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Gallio Editori, Ferrara, pp. 9-12.
- Windelband, W. (1873), *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie*, Herschel, Berlin.