
Il fascino dell'ideale. Heidegger e il lotzismo di Husserl

Fabio Pellizzer

Abstract: This paper provides an interpretation of two paragraphs from Heidegger's 1925-26 lectures on the question of "truth". First, I will consider Heidegger's criticism of Lotze's notion of "ideality"; then, I will focus on Heidegger's claim that Husserl was "fascinated" by such a Lotzean notion (especially if understood as "universality"). In the first section I will describe Heidegger's ontological approach to the distinction between reality and ideality. In the second section I will explain why, in Heidegger's view, Lotze's understanding of the notions of "reality" and "ideality", construed as different forms of *Wirklichkeit*, depends on some uncritical presumptions. In the third section, I will evaluate the consequences of Lotze's perspective on the notions of ideality and truth, so as to turn my attention to Husserl's *Prolegomena* and his allegedly adoption of Lotze's notion of "ideality" as universality. Accordingly, I will suggest that Heidegger's criticism is limited not only to Husserl's *Prolegomena* but to his phenomenology as a whole. Finally, I will discuss the problem of universality from the point of view of Heidegger's existential analytic. By referring to a 1925 lecture, I will suggest that Heidegger's rejection of Husserl's "reduction" is to be read in light of his criticism of the notion of "ideality".

Keywords: Heidegger, Husserl, Ideality, Universality, Reduction

In questo articolo prenderemo in considerazione i §§ 8-9 del corso di Heidegger del semestre invernale 1925-26 (intitolato: *Logica. Il problema della verità*¹), cercando di ricostruire il significato della figura di Lotze in queste pagine. Il nostro interesse sarà rivolto a due aspetti in particolare della lettura di Heidegger: 1) la critica al concetto lotziano di «idealità» come «validità»; 2) l'influenza che secondo Heidegger questo concetto avrebbe avuto sulla fenomenologia di Husserl.

Siamo del tutto consapevoli del fatto che il pensiero di Lotze, in queste pagine, è soggetto a inevitabili forzature e semplificazioni. Non sarà però nostro compito fornire una analisi filologica del pensiero lotziano, volta a restituirne l'originalità filosofica. Cercheremo invece di valorizzare le strategie argomentative che permettono ad Heidegger di mettere in campo una critica dell'idealità, trovando in Lotze un termine negativo di confronto.

1. Il problema dell'idealità: «critica» e «critica della critica»

Le riflessioni che Heidegger svolge nei §§ 8-9 di *Logica* seguono una breve presentazione della critica husserliana dello psicologismo, e possono essere definite come una *critica di questa critica*: si tratta di rilevare la presenza, nell'antipsicologismo dei *Prolegomeni*, di alcuni «presupposti», dunque di risalire alla loro «radice». ² Come afferma Heidegger in apertura del § 8, il punto di vista *positivo* a partire dal quale la critica allo psicologismo di Husserl prende le mosse è la «distinzione fondamentale d'essere» (*Grundscheidung des Seins*) tra «ideale» e «reale». In che senso si tratta di un punto di vista *positivo*? In che modo Husserl, come afferma Heidegger, aveva «già saldamente messo piede» in questa differenza tra «ideale» e «reale»?

Cominciamo col rilevare come, in queste pagine, la differenza tra reale ed ideale venga a sovrapporsi ad altre distinzioni concettuali, due in particolare. Da un lato, «ideale» e «reale» possono essere pensati in riferimento alla differenza tradizionale tra «sensibilità» e «intelletto» (αἴσθησις, νοῦς), per cui si distingue tra ciò che è *dato* e ciò che è *pensato*. Dall'altro, «reale» ed «ideale» possono essere definiti facendo riferimento alla differenza tra «atto (*Akt*)» e «contenuto (*Gehalt*)». Questa seconda coppia concettuale può a sua volta essere intesa in due modi: (a) da un lato, «atto» e «contenuto» sono le due componenti del giudizio: l'atto psichico-reale e il contenuto oggettivo-ideale. Come avremo modo di vedere, in una certa misura la differenza tra atto e contenuto è ancora riconducibile a quella tra «sensibilità» ed «intelletto» o comunque ne condivide i presupposti fondamentali; (b) d'altro canto però, «atto» e «contenuto» rimandano ad un piano di considerazione più specificatamente *fenomenologico*, che comporta una revisione radicale della differenza stessa tra «sensibilità» e «intelletto», e così di quella tra «reale» ed «ideale». In questa prospettiva queste distinzioni vengono ripensate, per dirla con Pradelle, come distinzioni *innanzitutto* noematiche (cioè relative ad oggetti) e *solo su questa base* noetiche (cioè relative ad atti). ³ Si può forse dire che l'«ideale» non è qui determinato *negativamente*, cioè in pura opposizione allo psicologismo, ma *positivamente*, essendo la sua legittimità guadagnata e fondata in rapporto ad «oggetti» particolari. In un certo senso, la lettura di Heidegger si pone in continuità con una prospettiva di questo tipo, perché suggerisce di pensare in maniera og-

gettiva la differenza tra ideale e reale, cercando così di definire l'ideale indipendentemente rispetto agli «atti», indipendentemente rispetto a ciò che Heidegger, come vedremo, definisce una «determinazione del cogliere». Da un altro punto di vista però, Heidegger sembra affrontare il tema dell'idealità in maniera più radicale e più critica, come se questo rapporto di (presunta) autonomia tra l'ideale e gli atti fosse di principio problematico.

Questo duplice aspetto del problema (per sintetizzare: la critica fenomenologica dell'ideale; la critica heideggeriana di questa critica) non va mai perso di vista, poiché permette di valorizzare due diversi livelli problematici del testo: (a) ad un primo livello, il vero e proprio obiettivo polemico è l'idealismo di Lotze e soltanto indirettamente un certo lotzismo di Husserl (limitato, come vedremo, ai suoi *Prolegomeni*); (a) ad un secondo (e più implicito) livello, l'obiettivo polemico è invece rappresentato da certo concetto di idealità, un concetto che segnerebbe un punto di più profonda, sebbene indiretta, affinità tra Husserl e Lotze. Ma cerchiamo adesso di mettere a fuoco in via preliminare – cioè lasciando da parte la differenza tra questi due livelli – il carattere «critico» dell'interpretazione heideggeriana dell'idealità.

Heidegger afferma che «la carenza fondamentale (*Grundverfehlung*) dello psicologismo risiede nel mancato riconoscimento di una fondamentale diversificazione nell'essere dell'ente (*der Verkennung des Unterschied einer Grundverschiedenheit im Sein des Seienden*).⁴ Ideale e reale presuppongono «dietro di sé» (*im Hintergrund*) «distinzioni» e «concetti fondamentali» che appartengono al «campo fondamentale e universale del problema dell'essere». Ma che cosa significa approcciarsi alla differenza tra ideale e reale in termini ontologici? Quali «distinzioni» e «concetti» ontologici costituiscono la radice di questa differenza? Che cosa giustifica l'uso del lessico dell'essere? Il problema che ci impegnerà in queste pagine consiste nel definire in che senso «ideale» e «reale» abbiano una «radice ontologica», nel definire in che senso esse si tratti di una distinzione d'essere.

Abbiamo già anticipato come il tratto fondamentale di una interpretazione critica dell'idealità consista nella riconduzione della differenza tra reale ed ideale ad un piano noematico. Sono infatti gli «oggetti» a prescrivere (e fondare) diverse tipologie di «atti», e non gli atti a prescrivere diversi tipi di oggetto. L'uso heideggeriano del lessico ontologico può essere *in parte* letto in questo senso, cioè in rapporto alla necessità di definire l'idealità in termini oggettivi, ovvero indipendentemente rispetto agli atti. Per chiarire meglio questo punto possiamo fare riferimento ad un passo di *Logica*, dove Heidegger scrive che «l'espressione ente sensibile, oggi abituale, non [è] una caratteristica (*Charakteristik*) dell'essere, ma piuttosto solo una determinazione del cogliere (*Bestimmung der Erfassen*) dello stesso». Ne consegue, leggiamo ancora, che ad essere rigorosi il termine ente sensibile, usato «come termine ontologico», è *eigentlich widersinnig*, un autentico controsenso.⁶ In che cosa consiste qui il controsenso? Il fatto è che il termine «ente», che indica qualcosa di essente senza tuttavia decidere che cosa sia essente, non può subire una limitazione derivata da una «determinazione del cogliere» (l'ente sensibile come oggetto dei sensi, ad esempio). La differenza tra «ideale» e «reale», come vedremo, si espone a questo tipo di critica: essa ri-

manda non a determinazioni ontologiche ma a «determinazioni del cogliere».

2. La *Wirklichkeit* come radice comune di ideale e reale⁷

Secondo Heidegger, il concetto di «validità», nel quale è spesso identificata l'eredità fondamentale del pensiero di Lotze, lungi dall'essere un concetto originario e fondamentale, è il risultato di alcuni presupposti. In *Essere e Tempo* questo termine è definito un «idolo verbale»⁸; in *Logica* come una «parola magica» (*Zauberwort*) che racchiude un «groviglio di confusioni, perplessità e dogmatismo» (*ein Knäuel von Verwirrungen, Ratlosigkeit und Dogmatismus*).⁹ Il concetto di validità sarebbe così rappresentativo di una tendenza problematica del pensiero di Lotze. Tale tendenza consisterebbe nell'assunzione dogmatica di alcuni concetti, considerati, a torto, come non ulteriormente riducibili e dunque utilizzati come se fossero originari.¹⁰ Ma cerchiamo di capire quali problemi ponga questo concetto.

Innanzitutto, il concetto di validità fa problema nella misura in cui avanza una pretesa *illegittima* di universalità. Tale universalità dipenderebbe infatti dalla *equivocità* dell'espressione, che consentirebbe diverse «applicazioni» a seconda dei «diversi contesti». Anziché fissare in maniera *univoca* ciò che viene *inteso* con questa espressione (ed eventualmente, sulla base di questo senso univoco, stabilire una funzione universale del termine), Lotze non solo lascia questa espressione nella sua equivocità, ma vi vede anche la ragione per farne un concetto universale.¹¹

Ma c'è di più. Secondo l'interpretazione di Heidegger il concetto di validità è non soltanto equivoco ma anche *derivato*. Questo perché, sempre secondo questa interpretazione, in Lotze *più universale e più determinante* della validità è il concetto di «presenza effettiva», che rappresenta così la «radice» della differenza tra «ideale» e «reale». In effetti, come mostra un passo che Heidegger cita dal III libro della *Logica* di Lotze,¹² la distinzione tra «ideale» e «reale» può essere espressa attraverso due forme di presenza effettiva, quella della «validità», delle «leggi» e delle «idee», e quella delle «cose sensibili». Così nel § 316 Lotze sottolinea che il termine *Wirklichkeit* assume sensi diversi a seconda delle *diverse forme* di presenza effettiva e che queste forme non sono riducibili l'una all'altra.¹³

Non è ovviamente nostro compito verificare l'attendibilità della lettura di Heidegger, né stabilire se ed in che misura la sua insistenza sul tema della «presenza effettiva» costituisca una semplificazione. Ci interessa invece proprio questa insistenza, ci interessa capire quali figure e forme di idealità emergano quando si assume una tale chiave interpretativa. La questione è rilevante anche in rapporto all'evoluzione del pensiero di Heidegger, dal momento che egli stesso, per sua stessa ammissione, avrebbe accolto (nella sua *Habilitationschrift* del 1915)¹⁴ la terminologia di Lotze, identificando «essere» e «presenza effettiva».¹⁵

Concentriamoci dunque sulla strategia argomentativa utilizzata da Heidegger. Innanzitutto, è opportuno prestare attenzione al modo in cui, in queste pagine, la termi-

nologia di Heidegger e di Lotze vengono a sovrapporsi. I due termini fondamentali in gioco sono, appunto, *Sein* e *Wirklichkeit*. Tale sovrapposizione non deve offuscare la differenza cruciale tra la prospettiva di Heidegger e quella di Lotze, una differenza che non riguarda tanto due diverse concettualità, bensì due modi di utilizzare i concetti in filosofia. Come vedremo, infatti, non si tratta di opporre alla (presunta) universalità della «presenza effettiva» un concetto *più universale*, quello di «essere». Al contrario, attraverso il concetto di essere (di cui Heidegger fa un uso che possiamo definire, con le dovute cautele, “formale”) viene messa in questione la legittimità stessa della «presenza effettiva» come concetto generale.

Per valorizzare il contrasto tra queste due prospettive è innanzitutto necessario capire quale concetto sia, in ciascun caso, “principale” e quale “secondario”. Per Heidegger, ad essere principale è l’«essere», mentre ad essere secondario è la «presenza effettiva». Per Lotze, al contrario, ad essere principale è la «presenza effettiva», mentre ad essere secondario è l’essere. Ciò dipenderebbe da due ragioni.

(1) Come già detto, Lotze *utilizza* il concetto di «presenza effettiva» in maniera «ampia», tanto che lo si può considerare come il concetto più generale;

(2) d’altro canto Lotze *possiede* un concetto «ristretto (*verengten*)» di essere: essere significa «ente sensibile», «semplice presenza», «ente materiale».¹⁶

Bisogna quindi sottolineare che il problema risiede (1) nell’uso da parte di Lotze di un concetto *in maniera ampia* e (2) nella presenza di concetto *ristretto* del termine essere. Detto altrimenti: l’errore sta nell’aver *usato il concetto di presenza effettiva in senso ampio* e nel *non aver avuto un concetto ampio di essere*. C’è un passo di *Logica* che ci permette di mettere a fuoco con maggiore precisione la differenza tra il punto di vista di Heidegger e quello di Lotze. Heidegger scrive:

«Presenza effettiva» è quindi il concetto generico-formale (*formal-allgemeine*), di cui «essere» è una formalizzazione determinata (*eine bestimmte Formalisierung*). Ma nella nostra terminologia, e lo dico per non creare confusioni, usiamo, proprio al contrario, «essere» nel senso ampio (*in dem weiten Sinne*), rifacendoci (*im Anschluss*) alla genuina tradizione della filosofia greca, cosicché «essere» significa tanto realtà (*Realität*) quanto idealità o altri possibili modi (*Weisen*) d’essere, e «presenza effettiva» invece lo usiamo per realtà.¹⁷

Heidegger definisce quindi la «presenza effettiva» di Lotze come un «concetto generico-formale», mentre l’«essere» (che nel passo citato significa essere sensibile) è definito come una «determinata formalizzazione» della «presenza effettiva». In contrasto a questa situazione Heidegger afferma invece che «nella *nostra* terminologia [...] “essere” nel senso più ampio [...] significa tanto realtà quanto idealità o altri possibili modi d’essere, e presenza effettiva *al contrario* lo usiamo per realtà» (corsivi nostri). Alla «presenza effettiva» Heidegger contrappone dunque il concetto di «essere» come concetto *ampio* (e non, si badi, “più ampio”, “più generale” o “più formale”).

Come si distingue dunque l’ampiezza dell’essere dall’universalità ambigua della presenza effettiva? Il passo che abbiamo citato offre un indizio interessante. Come

visto, Heidegger da un lato definisce la «presenza effettiva» come un concetto «generico-formale (*formal-allgemeine*)», e dall’altro definisce il concetto di «essere» (nel senso di Lotze, cioè come «essere reale») come una *bestimmte Formalisierung*. La terminologia cui Heidegger fa qui ricorso (in particolare il termine «formalizzazione») ci suggerisce di leggere queste righe sullo sfondo di un concetto cruciale del pensiero di Heidegger: quello di «indicazione formale». In questo modo emergerà con maggiore chiarezza lo scarto qualitativo tra il concetto «ampio» di essere e il concetto «generale-formale» di «presenza effettiva».

Il concetto di indicazione formale, come è noto, ha un senso squisitamente metodologico, la cui funzione può essere forse riassunta nel principio per cui, in fenomenologia, l’universalità dei concetti è subordinata alla loro *neutralità*, alla loro capacità di “indicare” i fenomeni senza deformati. Non è qui possibile offrire una dettagliata ricostruzione di questo strumento metodico. Ci limiteremo soltanto a qualche osservazione di carattere generale.

Come è stato mostrato con molta precisione, il concetto di indicazione formale è elaborato da Heidegger in stretto rapporto con il pensiero di Husserl, un rapporto che è in parte di debito e in parte di critica.¹⁸ Nel corso del semestre invernale 1920/21 (*Introduzione alla fenomenologia della religione*)¹⁹ Heidegger presenta questo concetto facendo riferimento alla differenza, stabilita da Husserl nel § 13 delle *Idee*, tra la «formalizzazione» (*Formalisierung*) e la «generalizzazione» (*Generalisierung*), quali diverse forme di «universalizzazione» (*Verallgemeinerung*). Il concetto di «indicazione formale» dovrebbe rappresentare un’alternativa ad entrambe queste forme di universalizzazione, e questo in forza di un concetto di «formale» che, a differenza di quello di Husserl, non avrebbe più nulla a che fare con l’universalità.²⁰ In questo senso, l’interpretazione di Heidegger mira a sminuire la differenza tra formalizzazione e generalizzazione, mostrando come si tratti “universalizzazioni” distinte e tuttavia affini nel loro stabilire (indirettamente o indirettamente) una *Ordnung*²¹ e nel loro presupporre qualcosa di «oggettualmente configurato».²² Resta, tuttavia, che ad Husserl va il merito (che Heidegger non manca di sottolineare) di aver riconosciuto per la prima volta con chiarezza questa importante differenza. Alla luce di questa distinzione la definizione della presenza effettiva come «concetto generico-formale» diventa particolarmente significativa, perché sembra rilevare la presenza di una grave confusione tra «formale» e «generale». Riprendendo gli esempi che Heidegger fa in *Ga 60*, ci si può infatti chiedere come possa, un concetto, essere al tempo stesso «generale» (come «qualità sensibile» o «colore») e «formale» (come ad esempio «oggetto» o «essenza»)²³. In che senso, dunque, si può definire la «presenza effettiva» come un concetto «generico-formale»?

Certamente, la «presenza effettiva» indica qualcosa di generale: si tratta di un concetto *più* generale, ad esempio, di “triangolo rettangolo”, *più* generale di “figura geometrica” e *più* generale di ciò che Lotze chiama “realtà” (le cose sensibili). Ed è questa universalità la ragione della sua (presunta) formalità. Vogliamo dire che la presenza effettiva, in quanto *forma generale* tanto dell’ideale quanto del reale, potrebbe avere una funzione *analoga* a quella, per fare un esempio, della categoria formale «qualcosa

in generale». Ora, posto che da un punto di vista heideggeriano la categoria «qualcosa in generale» potrebbe essere sottoposta a critica in quanto non davvero formale,²⁴ ci si può comunque chiedere se sia legittimo accordare alla «presenza effettiva» una tale funzione universale. Detto altrimenti: in che misura la «presenza effettiva» può essere un titolo neutrale come «qualcosa in generale»? In realtà è in forza di una pericolosa e dogmatica equivalenza tra formale ed universale – una equivalenza che secondo Heidegger è ancora presente in Husserl –²⁵ che la presenza effettiva può avere una funzione formale. La conseguenza di questa sovrapposizione è presto detta: una riduzione dell'intero piano dell'essere (e dunque dell'essere dell'ideale e del reale) a quello della presenza effettiva. Facendo ancora riferimento alla categoria formale su richiamata, «ideale» e «reale» non sono *qualcosa in generale*, ma sono *presenza effettiva* di qualcosa in generale. Di contro a questa situazione, Heidegger mette in campo il concetto di «essere», un concetto che può essere definito formale non in ragione di una qualche universalità, ma in virtù della sua capacità di essere puramente indicante. Che cosa c'è, in effetti, di più neutrale dell'essere? Dire che «ideale» e «reale» sono, è ben diverso dal dire che reale e ideale sono *forme di presenza effettiva* (e dire che ideale e reale «sono» è forse diverso dal dire che essi sono «qualcosa in generale»).

Chiediamoci allora: che cosa significa definire qualcosa come «presenza effettiva»? Che cosa *comporta* questo termine? Quale è l'«ambito» di questo concetto e in rapporto a *che cosa* esso è «generale»? La presenza effettiva, si dirà, non è legata ad un ambito materiale («colore», «qualità sensibile»). In quale «oggetto» possiamo allora trovare, per così dire, un esemplare della «presenza effettiva»? Potrebbe la presenza effettiva essere qualcosa di «generale» come lo è, per fare un esempio, il vissuto intuitivo rispetto ai diversi vissuti (ad es. percezioni o ricordi)? Decidere dello statuto di questo concetto è difficile. Proprio la differenza tra «reale» e «ideale» quali forme di presenza effettiva ci dirà qualcosa al riguardo.

3. L'idealità equivoca

Come visto, secondo Heidegger il termine *Wirklichkeit* ha (nel III libro della *Logica* di Lotze) una funzione universale. Ma questo non dice ancora molto circa il modo in cui le diverse forme di presenza effettiva determinano la differenza tra reale ed ideale. Si tratta forse di un genere comune di cui le diverse forme di presenza effettività sarebbero delle specificazioni? O si tratta invece di un termine equivoco, come se ciascuna forma di «presenza effettiva» non avesse nulla in comune con l'altra? L'interpretazione di Heidegger se da un lato constata l'equivocità di questa *espressione*, dall'altro rileva, dietro di questa, univocità di *senso*. E proprio il fatto che «ideale» e «reale» si oppongano testimonia della loro appartenenza ad un piano comune.

3. 1. Ideale e reale come «modalità del cogliere»

Nella lettura di Heidegger l'ideale, pensato come forma di *Wirklichkeit*, è definito come «das Bleibenden gegenüber

dem Wechsel seiner Gestalten», come «Allgemeine gegenüber der Vielheit seiner Besonderungen» e come «das Immerseiende».²⁶ Intesa in questo senso, la differenza tra reale e ideale risulta, per così dire, schiacciata sulla coscienza: poiché è in rapporto alla coscienza che la «presenza effettiva» è presenza effettiva nel senso del permanere di qualcosa di identico (o nel senso del mutare del molteplice). Questo riferimento implicito alla coscienza come orizzonte del permanere e del mutare ci permette ora di comprendere perché «ideale» e «reale» siano pensati da Heidegger in corrispondenza a due diverse «modalità del cogliere»: quella della «ragione» (νοῦς), che coglie l'universale, e quella dei «sensi» (αἴσθησις), che coglie il mutevole e l'individuale. L'oggetto non è qui determinato in se stesso, a partire dai «caratteri d'essere», ma a partire da una «modalità del cogliere», a partire da una certa «modalità di accesso».²⁷ In questo senso, Heidegger afferma appunto che «sensibile, non sensibile, “ideale” non sono caratteri dell'essere». Lo stesso titolo «ente sensibile», leggiamo in un passo che abbiamo richiamato in apertura, è «contraddittorio» se inteso ontologicamente, perché ciò che esso “aggiunge” al termine «ente» è una determinazione legata agli atti e non alle cose stesse.²⁸

Possiamo adesso considerare il centro nevralgico di queste pagine: il contraccolpo di questo concetto di ideale sulla concezione del giudizio e della verità. In effetti, sin dal § 8 di *Logica* il problema dell'idealità è legato a quello della validità della proposizione. Idealità e realtà vengono pensati, rispettivamente, in rapporto alla *idealità* del contenuto del giudizio (come qualcosa di «permanente») e in rapporto alla *realtà* dell'atto psichico (come qualcosa di «mutevole»). Heidegger dice che «conosciamo questa connessione [quella tra permanenza e mutevolezza, tra unità e pluralità e così via] anche in base ad altri ambiti di oggetti»: un certo colore si contrappone ad una «pluralità mutevole» di colori; il rosso si contrappone «a questo o a quel rosso»; il triangolo si contrappone ad una «pluralità di triangoli»: siano essi «disegnati, dipinti, pensati, immaginati». In realtà – e si tratta di un punto decisivo – è proprio *questa dimensione*, cioè quella relativa alla «presenza effettiva» di «contenuti» (intuiti o pensati) a costituire quella forma di idealità *dogmaticamente* estesa alla sfera del giudizio e al rapporto tra atto e contenuto.²⁹ In altri termini, è la tipologia materiale di idee a costituire il *modello* o il *paradigma* a partire dal quale vengono pensate l'«identità» e «validità» della proposizione. Heidegger rileva quindi come questo concetto di idealità vada di pari passo con un «pre-concetto formale (*formale Vorbe-griffe*)» di verità: «il vero è ciò che è “stabile” e “permanente”, ciò che non presenta “lacune”, “cambiamenti” o “eccezioni”».³⁰

Heidegger distingue dunque tre concetti di validità.³¹ La differenza principale, sulla quale vogliamo qui richiamare l'attenzione, riguarda il primo e il secondo significato. In entrambi i casi si ha a che fare con il «permanente», ma in un caso si tratta di un significato *positivo*, mentre nel secondo di un significato *negativo*.

(a) Da un lato, ciò che «permane, senza eccezione, ripetutamente, non casualmente», è «in primo luogo sono nella coscienza, *ma in base al suo contenuto oggettivo è costituito da determinazioni e contesti legali di appartenenza al [...] mondo fuori di noi*».³² Abbiamo qui a che

fare con qualcosa di «valido *independentemente* dalla coscienza». Heidegger definisce pertanto questa validità come «validità oggettiva» o «oggettività»; (b) accanto a questo concetto troviamo la validità come «nicht auf Grund einer Messung an den Dingen, sondern auf Grund und als fester, unwandelbarer, gesetzlicher bestand des Bewusstsein»; (c) infine abbiamo la validità come validità per tutti i soggetti conoscenti, «obbligatorietà» (*Verbindlichkeit*).

Heidegger, dunque, ricapitola e (invertendo l'ordine tra i primi due significati) distingue tra 1) verità nella sua «effettiva presenza»; 2) «questa verità riferita ad oggetti»; 3) verità come «obbligatorietà». E aggiunge:

E qui bisogna ora prestare attenzione a una cosa essenziale [...] La validità primaria (*primäre*) è l'effettiva presenza di contenuti e proposizioni «nella coscienza» (*die Wirklichkeit von Inhalten und Sätzen "im Bewusstsein"*). E su questa validità si fonda (*gründet*) l'oggettività, e su entrambe l'obbligatorietà. La proposizione non vale perché è valida nel suo riferimento ad oggetti; la validità nel primo senso non è fondata sulla validità come oggettività (*Der Satz gilt nicht etwa, weil er gültig ist an Objekten – Geltung im ersten Sinn ist nicht fundiert in der Geltung qua Objektivität*).

Come si vede, il senso «primario» della validità non è *Objektivität* ma *Wirklichkeit von Inhalten und Sätzen "im Bewusstsein"*: il riferimento agli oggetti dipende dalla «permanenza» dei contenuti nella coscienza e non dal «contenuto oggettivo», dai «contesti legali». E quale validità potrebbe avere l'ideale al di fuori di questo riferimento ad «oggetti»?

3. 2. Lotze «cattivo maestro»: l'ambiguità dell'ideale e la «svista» di Husserl

Ora, come Heidegger ricorda a più riprese, Husserl, nell'ambito della sua critica allo psicologismo nei *Prolegomeni*, avrebbe pensato la verità e il contenuto del giudizio come qualcosa di «generale», salvo poi abbandonare questa posizione dopo le *Ricerche Logiche*. Le ragioni di questa «svista sorprendente» (*merkwürdige Versehen*) vengono rintracciate da Heidegger nella «confusione» (*Verwechslung*), nella «duplicità» (*Doppeldeutigkeit*) ed «equivocità» (*Vieldeutigkeit*) del concetto di ideale. Queste ambiguità sarebbero, secondo Heidegger, «già prefigurate» nella interpretazione della dottrina platonica delle *Idee*, che Lotze presenta nel terzo libro della *Logica* e che Husserl stesso definì «geniale». ³³

L'ambiguità del concetto di ideale è pensata da Heidegger attraverso due opposizioni principali. Idealità significa: (1.a) «validità della proposizione» e (2.a.) «sussistenza dell'essenza in generale»; (1.b) «idea come essere non sensibile» e (2. b.) «generalità, genere». ³⁴ Abbiamo dunque da un lato due concetti problematici di ideale (*Algemeine, Gattung, Wesen*), e dall'altro due concetti positivi, di cui uno neutrale (l'idea come essere *non sensibile*) e uno più connotato (l'idea come *validità*). La svista di Husserl dipenderebbe dall'aver assunto, «affascinato dall'idea e dall'ideale», un concetto di idealità come «generale», come «genere» e come «essenza» E questa «svista» sarebbe motivata dalla volontà di *affermare e difendere* l'ideale dagli attacchi dell'anti-psicologismo. ³⁵

Heidegger riconosce come Lotze non sia l'unica «linea» dalla quale discende il concetto husserliano di idealità: sarebbe infatti «altrettanto importante» la dottrina delle proposizioni in sé di Bolzano. ³⁶ Ma andrebbe forse anche menzionato Kant, il cui concetto di idea rappresentava agli occhi di Heidegger una antitesi del concetto di ideale come «generale». ³⁷

Quel che conta è che il concetto di «ideale» come «identico», «permanente» e «generale» è secondo Heidegger «il filo guida della critica husserliana allo psicologismo». ³⁸ In che senso sia così lo abbiamo già anticipato in rapporto a Lotze, rilevando, con Heidegger, il problematico sconfinamento di un modello «materiale» di idealità nel campo della validità della proposizione. Nei *Prolegomeni* Husserl avrebbe infatti pensato l'identità della proposizione in questo modo. Così come l'identità del triangolo si mantiene di contro alle rappresentazioni singole, così l'identità della proposizione si mantiene di contro alla molteplicità reale delle sue posizioni. ³⁹ Per dimostrare questa tesi Heidegger cita due passi dei *Prolegomeni*: ⁴⁰

Ogni verità è un'unità ideale (*ideale Einheit*) rispetto ad una molteplicità, che può essere infinita e illimitata, di enunciazioni giuste che hanno la stessa forma e materia".

La verità è una idea il cui caso singolo è esperienza vissuta (*aktuelles Erlebniss*) nel giudizio evidente (*evidenten Urteil*).

L'altro passo che Heidegger cita dei *Prolegomeni* è dal § 62 (faremo riferimento, come Heidegger, al testo della II edizione). Husserl sta parlando del modo in cui l'oggetto è dato nel giudizio evidente. «Esso [l'oggetto] è in questo modo verità divenuta attuale,

«verità individualizzata (*vereinzelt*) nel vissuto del giudizio evidente. Se riflettiamo (*reflektieren*) su questa individualizzazione e compiamo l'astrazione ideante, invece di quella oggettualità [ossia del compimento psichico del giudizio (aggiunta di Heidegger)] diventa oggetto appreso la verità stessa. In questo caso apprendiamo perciò la verità come correlato ideale (*ideale Korrelat*) del fuggevole atto conoscitivo soggettivo, nella sua *unità* (*als die Eine*) di fronte alla molteplicità illimitata dei possibili atti di conoscenza degli individui conoscenti», ossia di fronte alle realizzazioni (*Realisierungen*). ⁴¹

L'astrazione ideante è rivolta all'atto del giudizio, ma anziché la realtà e la mutevolezza di questo, coglie la «verità» stessa come «correlato ideale». Ma che cosa significa, qui, *ideale*? Per Heidegger non ci sono dubbi: si tratta del «contenuto giudicativo» come γένος dell'atto. Heidegger sembra inoltre insistere sul riferimento – introdotto da Husserl nella II edizione del testo – alla «astrazione» e «ideazione», per mostrare come il «contenuto» sia, rispetto all'atto, qualcosa di «generale». ⁴²

Il contenuto giudicativo è l'ideale di contro ai comportamenti giudicativi (*das Ideale gegenüber den Urteilshaltungen*); l'ideale, l'idea, ossia il generale, ottenuto dallo sguardo per mezzo dell'astrazione, dell'ideazione sul caso esemplare come il suo che-cosa (*das durch Abstraktion – Ideation am exemplarischen Fall als sein Was herausehen wird*); questo o quel tavolo, e il tavolo in generale (*überhaupt*). ⁴³

La tesi per cui il correlato ideale ha funzione di «genere» rispetto alle individualizzazioni reali o possibili dell'atto

(allo stesso modo in cui il tavolo «in generale» è generale rispetto a «questo o quel tavolo») ha dunque delle ripercussioni sul modo in cui vengono pensate le due componenti del giudizio (il giudizio come atto reale e come contenuto ideale). E, soprattutto, ha delle ripercussioni sul concetto di verità, che come abbiamo visto rischia così di essere pensata come «presenza dei contenuti nella coscienza», come «assenza di eccezioni».

Che la differenza tra «atto» e «contenuto» del giudizio, se intesa come un rapporto tra «generale» e «individuale», fosse problematica, è qualcosa che Heidegger aveva rilevato già nello scritto giovanile *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, dove – sia pure utilizzando la stessa terminologia che *Logica* sottopone a critica – veniva rivendicata proprio la differenza tra contenuto ed atto quali «dimensioni di presenza effettiva diverse». ⁴⁴ Le pagine di *Logica* ritornano su questo problema, ma secondo una prospettiva diversa e certamente più matura.

Chiudiamo questa sezione osservando (e commentando) il modo in cui Heidegger riassume e sintetizza la «svista» di Husserl.

Innanzitutto ora vediamo, relativamente a quel che abbiamo detto precedentemente sulla critica dello psicologismo a partire dall'interpretazione lotziana della dottrina delle idee, come Husserl, in realtà abbia potuto giungere all'errore ricordato. Lotze dice che la verità come proposizione vera vale; valere però è la forma di presenza effettiva dell'idea, le idee però hanno contemporaneamente (*zugleich*) il carattere del generale rispetto alle particolarità sensibili (*sinnlichen Besonderungen*). Le proposizioni quindi, che valgono e conseguentemente (*demnach*) sono idee, sono al tempo stesso l'ideale nel senso del generale per le particolarizzazioni delle proposizioni, ossia per le posizioni. Così l'errore di Husserl, ridotto a un sillogismo (*Schluss*), poggia semplicemente sul modo di procedere seguente: *idea uguale validità uguale proposizione*. Questa è la prima tesi. La *propositio minor*: *idea uguale forma uguale genere*. Conclusione: *proposizione uguale generale, identico all'idea*, e quindi: *proposizione uguale genere delle posizioni*.

Le proposizioni vere «valgono»; ma se «valere» è una «forma di presenza effettiva dell'idea», e se le idee hanno il «carattere del generale rispetto alle particolarità sensibili», allora la verità e validità della proposizione è data dal suo carattere di universalità *di contro* alla individualità, particolarità e mutevolezza dei diversi atti. Il problema risiede appunto nel fatto che la «forma» dell'idealità della proposizione è quella della «universalità».

Abbiamo già osservato quali siano le conseguenze di questo modo di intendere l'idealità e la validità della proposizione: la verità dei giudizi della fenomenologia verrebbe a dipendere dalla «universalità» come forma di presenza effettiva, come «permanenza» e «identità» dei contenuti nella coscienza. Si tratta, ovviamente, di uno scenario soltanto ipotetico, di fronte al quale ci troveremo qualora quella dei *Prolegomeni* non fosse una «svista» ma una posizione fondamentale: una tesi positiva che detta la regola a tutte le *Ricerche Logiche*. Ma non è questo il caso e Heidegger stesso ne era più che consapevole, e soltanto il semestre precedente sottolineava il carattere *radicale* della intuizione dell'universale in fenomenologia: non tanto in rapporto al suo essere «intuizione dell'universale» («presenza effettiva» di contenuti, po-

tremmo dire), quanto piuttosto in rapporto al suo attestarsi come «intuizione categoriale» ⁴⁵.

Alla luce di questa consapevolezza, la «svista» di Husserl non dovrebbe meritare troppe attenzioni. Ed è questo il primo livello problematico del testo che avevamo indicato in apertura: quello della critica dell'ideale e del lotzismo *accidentale* di Husserl. Tuttavia, vi sono delle ragioni (ed è questo il secondo livello problematico, che abbiamo definito come una «critica della critica») per sostenere che, nell'ottica di Heidegger, il problema dell'ideale abbia una estensione maggiore, come se quello dell'idealità fosse un problema più profondo, di cui la svista dei *Prolegomeni* sarebbe soltanto un sintomo; come se la *fascinazione* per l'ideale come universale avesse conseguenze più radicali e sistematiche. Che cosa succede, ad esempio, se anziché chiederci: «quali sono le condizioni di validità dell'universale?», ci chiediamo: «quale è la validità dell'universale in filosofia?» Come leggiamo nella già citate pagine di Ga 60: «in che misura e a quali condizioni l'universale può essere postulato come oggetto ultimo della determinazione filosofica?».

È a questo livello del discorso che è forse interessante rilevare in *Logica* una certa ambivalenza nel giudizio di Heidegger. Si legge infatti che Husserl avrebbe «*da un certo punto vista* (im einer Hinsicht) *capovolto* (*grunderkehrt*) la sua posizione subito dopo le *Ricerche Logiche*. *Tuttavia* (*trotzdem*), Husserl – Heidegger ora parla al presente – «*sostiene* la determinazione della verità come senso ideale». ⁴⁶ Da un lato, dunque, leggiamo che Husserl sarebbe stato vittima della equivocità del concetto di «ideale», un concetto che *era* un concetto guida (*der für ihn leitenden war*: Heidegger usa il passato). ⁴⁷ Dall'altro, sembra invece che il problema persista, nella misura in cui Husserl *continua* a sostenere la determinazione della verità come «senso ideale». Sembra quasi che Heidegger da un lato minimizzi l'errore, riducendolo ad una «svista», mentre dall'altro suggerisca di vedervi qualcosa di più, dicendo appunto che Husserl *continua* a sostenere una idea di verità come senso ideale e aggiungendo, inoltre, che la posizione dei *Prolegomeni* sarebbe stata capovolta soltanto *im einer Hinsicht*. Ma che cosa sarà mai un capovolgimento parziale? In che senso Husserl avrebbe continuato a vedere nell'ideale il «filo guida della verità»? A quale concetto di ideale si fa qui riferimento?

Come visto, l'ambiguità dell'ideale è presentata secondo due differenze: quella tra (a) ideale come non sensibile e (b) ideale come *Allgemeine, Gattung*, e quella tra (a.1) ideale come validità della proposizione e (b.1) *als Bestand des allgemeinen Wesen*. Ed è questo concetto di «ideale» come «generale» ciò che sembra aver continuato ad esercitare un certo fascino su Husserl anche dopo le *Ricerche Logiche* (ed è forse degno di nota il fatto che Heidegger utilizzi qui anche il termine *Wesen*, successivo alle *Ricerche Logiche*). E questo al di là o nonostante il fatto che le «universalità» della fenomenologia siano «essenziali» e irriducibili alla mera presenza effettiva di contenuti nella coscienza. ⁴⁸ A far problema, si può dire, è l'universalità come tale. Così nei *Prolegomena* Heidegger rileva in maniera critica come l'«ideazione» e il «coglimento dell'a priori (*Apriori-Erfassung*)» siano stati concepiti in fenomenologia «im Anschluß an den griechischen Seinsbegriff», e sulla base di questo concetto determinati come «*Erfassung des Generellen, Generalisie-*

rung». ⁴⁹ Ci si chiederà dunque: di quale «concetto greco d'essere» si tratta?

Logica rintraccia le origini di questa definizione dell'*a priori* come «coglimento del generale, generalizzazione» nella interpretazione lotziana della dottrina delle idee di Platone. Quale valore possiamo accordare a questa “diagnosi”? O meglio: quale è il significato della storia narrata in *Logica* (quella del lotzismo di Husserl e del «fascino dell'ideale»)? Bisogna qui rilevare come Heidegger, nel semestre invernale 1919/20, lamentava una certa commistione tra «eidetica» e «universalizzazione» (*Verallgemeinerung*) e rilevava (come avviene del resto anche in *Logica*, sebbene meno esplicitamente) il fatto che *Wesen* e *Gattung* venissero «equiparati» (*gleichgesetzt*); ⁵⁰ in una lettera a Rickert dello stesso periodo esprimeva perplessità sulla «impronta aristotelica» (*aristotelischen Prägung*) del «concetto di essenza». ⁵¹ Questo per dire che nell'ottica di Heidegger una certa tendenza alla «universalizzazione» sembra attraversare la fenomenologia in maniera strutturale: ed è forse *questa consapevolezza* ciò che motiva, in *Logica*, l'introduzione di una figura quasi stereotipata dell'universale (come *Allgemeine*, *Gattung*, *Wesen*), una figura che raccoglie fonti e tradizioni diverse.

Non possiamo entrare nel merito del problema relativo alle diverse radici del tema dell'universale, né di quello relativo alla ricezione di Heidegger dell'eidetica di Husserl. Cercheremo invece di “motivare” da un punto di vista heideggeriano questa riduzione del tema dell'ideale a quello dell'universale.

4. La radicalizzazione del problema

Possiamo dire che se l'atteggiamento di Husserl verso l'ideale fu di fascinazione quello di Heidegger fu di estrema diffidenza. E questa diffidenza, a nostro avviso, gioca un ruolo molto importante nello sviluppo della fenomenologia di Heidegger. Naturalmente, ci si potrebbe chiedere se proprio un eccesso di diffidenza nei confronti all'universale non possa aver influenzato negativamente l'interpretazione heideggeriana dell'idealità (e di conseguenza del pensiero di Husserl). Tuttavia, l'atteggiamento di Heidegger aveva delle ragioni. Esse emergono, in particolare, quando si interroga la legittimità e la validità dell'universale in rapporto al problema degli «atti».

4. 1. L'eterogeneità tra atto e contenuto

Che la relazione tra «atto» e «contenuto», se intesa come un rapporto tra «individuale» e «generale», sia «sorprendente», si spiega facilmente. Come si legge in *Logica* infatti, «...il genere, il colore [...] si specifica solo in generi e particolarità (*Arten und Besonderem*), in questo o quel colore» ⁵²; «il “generale” come contenuto giudicativo» (*Urteilsgehalt*) e come «senso» (*Sinn*), si specifica (*spezifiziert sich*) solo in questo o in quel senso, mai però in atti». ⁵³ Il rapporto tra «contenuto» del giudizio e «atto» non può essere di specificazione perché tra di essi non c'è alcuna forma di omogeneità. «Per quanto ampiamente si specifichi il contenuto giudicativo, l'idea in generale, non si giunge mai agli atti (*Urteilsgehalt, überhaupt Idee kann*

noch so weitgehend spezifiziert werden: ich komme nie zu Akten)». In un passo sul quale dovremo tornare, Heidegger afferma anche: «dire che il contenuto giudicativo è il γένος degli atti (dei possibili giudizi) è un controsenso (*ist widersinnig*), come dire che “tavolo” in generale è l'essenza e il genere (*Gattung*) delle “teiere”». ⁵⁴

Che tra «atto» e «contenuto» vi sia, per così dire, coordinazione e non subordinazione, è scontato. Il problema risiede invece nel definire positivamente questa eterogeneità. Si tratta cioè di capire se ed in che misura «atto» e «contenuto», posto che si trovano su due piani differenti e dunque non si sovrappongono ad individuale/reale e universale/ideale, possano comunque essere pensati come «generi», diversi e tuttavia *ancora* articolati, al loro interno, secondo una differenza tra reale/singolare, tra ideale/universale o tra unità/molteplicità. Cominciamo con il considerare il «contenuto».

Come abbiamo visto, Heidegger afferma che «il contenuto giudicativo è ideale non essendo nulla di reale, ma non ideale nel senso dell'idea, *come se* il contenuto giudicativo fosse il generale, il γένος, il genere degli atti giudicativi». ⁵⁵ Secondo quale significato di «ideale» si dirà che il «contenuto è ideale *ma non* nel senso dell'idea»? Questa definizione positiva del contenuto come «ideale, ma non nel senso dell'idea», significa forse che (a) l'ideale è ideale *come genere*, ma non come genere degli atti, o significa invece che (b) il contenuto è ideale, *ma non come genere* in senso assoluto?

Da un lato, tutto fa pensare che il contenuto possa a buon diritto essere pensato come «generale». E infatti Heidegger afferma che tra il genere «colore» e «questo o quel colore particolari» c'è un rapporto di «specificazione». D'altro canto, in un passo che abbiamo citato viene definita *merkwürdig*, sorprendente, «*tanto* questa interpretazione del contenuto giudicativo come essere ideale *quanto* la relazione di tale contenuto con gli atti giudicativi» ⁵⁶: come se a far problema non fosse soltanto la «relazione» tra atto e contenuto come relazione «ideale», ma la stessa definizione del «contenuto» come «ideale» nel senso di «generale». Questo passo sembrerebbe quindi tradire la consapevolezza che la idealità del «contenuto» o del «senso» possa essere sottoposta ad una diversa considerazione. Al di là di questa possibilità, comunque, sembra del tutto legittimo parlare di «generale» in rapporto ai «contenuti»: anzi, come vedremo, per Heidegger è proprio in rapporto a questo piano che ha senso farlo.

Come stanno invece le cose per quanto riguarda gli atti? Ritorniamo adesso su un passo che abbiamo citato poco fa, dove Heidegger affermava che

l'idea rispetto alla realtà degli atti, è *tutt'al più* l'essenza universale di atto in generale, mai però contenuto dell'atto (*Das Allgemeine – die Idee zum Realen der Akte ist höchstens das Allgemeine Wesen von Akt überhaupt, aber nie Aktgehalt*). Dire che il contenuto giudicativo è il γένος degli atti (dei possibili giudizi) è un controsenso (*ist widersinnig*), come dire che «tavolo» in generale è l'essenza e il genere (*Gattung*) delle «teiere». ⁵⁷

Sottolineiamo innanzitutto la possibilità, cui Heidegger accenna, di pensare gli atti in termini di «essenza». In secondo luogo vogliamo richiamare brevemente l'attenzione sull'esempio scelto da Heidegger. Questo esempio, infatti, sembra complicare le cose. Ci si chiederà

infatti come sia possibile mettere sullo stesso piano la differenza tra «atto» e «contenuto» e quella tra «teiera» e «tavolo». In altri termini: dire che il «contenuto» è il γένος degli «atti» è davvero *widersinnig* come dire che «tavolo in generale» è l'essenza o il genere delle «teiere»? Osserviamo infatti che Heidegger non dice che subordinare l'atto al contenuto è un «controsenso» come, per fare un esempio, subordinare il «colore» alla «qualità sonora» (cosa che davvero costituirebbe un controsenso fenomenologico); in altri termini, Heidegger non prende come esempio delle essenze pure, ma dei concetti empirici. L'esempio di Heidegger, più o meno esplicitamente, ci suggerirebbe che così come possiamo pensare a «tavoli» e «teiere» *in generale* (e dire, ad esempio, che *questo tavolo* è un *tavolo in generale*), così possiamo pensare a qualcosa come una «essenza universale di atto in generale» (e dire, di un atto individuale, che esso è un atto in generale, che esso appartiene al γένος o al *Gattung* «atto»). L'affermazione per cui «das Allgemeine – die Idee zum Realen der Akte ist höchstens das allgemeine Wesen von Akt überhaupt, aber nie Aktgehalt», sembra quindi essere, più che una tesi, una concessione. Come a dire: se proprio si vuol parlare di *generale* in rapporto all'atto *reale* si dovrà, *perlomeno*, farlo in rapporto all'essenza «atto in generale» (e non in rapporto al contenuto). Questo, però, *ammesso e non concesso* che, in rapporto agli «atti», si debba parlare di «generale» o «ideale». Ma in che misura Heidegger è disposto a concedere questo? La questione non riguarda il *fatto* che si *possa* parlare di «generale» in rapporto agli atti; la questione riguarda lo statuto di questa possibilità in fenomenologia.

4. 2. L'essere degli atti: la radice ontologica dell'ideale

In queste pagine abbiamo cercato di definire l'interpretazione di Heidegger del problema dell'«ideale» come una interpretazione ontologica, in quanto critica rispetto ogni riduzione dell'ideale ad una «modalità del cogliere» e in quanto fondata sugli «oggetti». Tuttavia, avevamo anche anticipato come l'interpretazione di Heidegger metta in discussione la possibilità che l'idealità, *soprattutto* quando intesa come universalità, possa essere davvero qualcosa di indipendente rispetto alla modalità del cogliere. Ciò non sarebbe però il risultato di una qualche ricaduta, da parte di Heidegger, in una forma di relativismo o psicologismo, ma al contrario la conseguenza di un approccio ancora più critico all'idealità, tale da iscrivere quest'ultima all'interno di una dimensione *più ampia*. Ma in rapporto a che cosa allora questa critica dell'idealità è *ancora* una critica ontologica? In rapporto a quali «oggetti», o meglio, facendo riferimento a quale «essere» essa può trascendere la «modalità del cogliere»? Come vedremo, l'essere in rapporto al quale l'ideale può essere ripensato è *l'essere* degli atti.⁵⁸ Ora, come è noto, è in rapporto alla necessità di pensare l'essere degli atti che Heidegger motiva la sua celebre critica al pensiero di Husserl e, nello specifico, il suo rifiuto della riduzione trascendentale di Husserl.⁵⁹ La riduzione, infatti, lascerebbe *indeterminato* proprio l'«essere dell'intenzionale», l'«essere degli atti». Si tratta di una critica molto celebre ma che, purtroppo, si presta a molte semplificazioni (e questo, in parte, anche per colpa di Heidegger).

Nell'inter-pretazione che offriremo qui di seguito – interpretazione che non ha alcuna pretesa di esaustività – cercheremo di leggere la critica heideggeriana della riduzione attraverso la lente della sua critica dell'idealità. Per farlo richiameremo l'attenzione su alcuni aspetti particolari della presentazione che Heidegger fa della «coscienza pura» di Husserl.⁶⁰ Vale anche qui quanto detto per Lotze: l'esposizione di Heidegger è certamente sommaria e parziale, ma questo non significa che essa sia superficiale. Essa ha un senso filosofico ed Husserl (come Lotze prima) vi compare, più che come un pensatore, come una figura. Ed è restando all'interno di questa «narrazione» che analizzeremo il testo.

Innanzitutto, Heidegger dice che la coscienza non è considerata come un «ente in se stesso» ma «nella misura in cui è oggetto possibile della riflessione».⁶¹ Dei vari sensi in cui la coscienza è considerata come «oggetto» ce ne interessa uno in particolare: quello per cui essa è pensata come un *contenuto* e in termini di *universalità*. La stessa determinazione della coscienza come «pura» dipenderebbe da questi caratteri. Secondo Heidegger la «coscienza pura» è infatti «pura» perché è considerata «seinem Wesengehalte nach», come *Wesensstruktur*, come «essere-essenza ideale» (*ideale Wesens-Sein*) e come *gattungsmäßigen Allgemeinen*; essa è pura «come essere ideale, cioè non reale», perché *si astrae* dal suo essere. Dunque, mentre la definizione della coscienza come «assoluta» è data dal suo essere oggetto della *riflessione*, cioè dal modo in cui il vissuto si presenta come un oggetto *dato*, la definizione della coscienza come «pura» dipende invece dal suo essere considerata come un dato *oggetto*, cioè come *contenuto* che, non diversamente dal «colore» o dal «suono», può essere considerato in termini di «essenza» e di «generale». In entrambi i casi l'oggetto è considerato in stretto rapporto alla «modalità del cogliere»; ma nel secondo caso la «modalità del cogliere» introduce una certa forma di idealità, una certa «forma» di oggetto: quella del «contenuto» e del «generale». Ed è proprio a questo livello che è possibile rilevare la profonda affinità che Heidegger evidenzia tra «riduzione eidetica» e «riduzione trascendentale». Il problema che Heidegger rileva, infatti, non risiede nel fatto che la riduzione trascendentale coglie l'essenza dell'essere degli atti, ma nel fatto che essa coglie l'essenza di questo essere come un *contenuto*.⁶² Heidegger non potrebbe essere più chiaro: la riduzione trascendentale «non riguarda che i contenuti (*Wesgehalten*) [...], l'essenza dei contenuti dei comportamenti (*Wesen des Was der Verhaltungen*) ma non l'essenza del loro essere [...]; «si guarda solo alla struttura di contenuto (*gehaltliche Struktur*), ma non si accoglie ideativamente anche l'essenza dell'essere dei vissuti nella connessione essenziale (*Wesenszusammenhang*) della coscienza pura».⁶³

A far problema è l'iscrizione dell'essenza dell'essere dell'intenzionale nel quadro di una ontologia che non è formale (cioè neutrale), ma «oggettualmente configurata»⁶⁴. L'essere dell'intenzionale verrebbe così pensato (come leggiamo in Ga 17) a partire da «determinazioni ontologiche» nel senso della «ontologia formale»: «generale», «specie», «singolarità eidetica», «differenza specifica» e «categoria».⁶⁵ Agli occhi di Heidegger, dunque, nella misura in cui la riduzione trascendentale è *eidetica*, e nella misura in cui la riduzione eidetica è *informata*

dall'ideale come *generale*, la regione-coscienza sarebbe pensata come una *Ordnung*: ciò che permette ad Heidegger di definire – malgrado Husserl – l'analisi dell'intenzionalità come una *mathesis* dei vissuti (ma questo, naturalmente, secondo un senso particolare di «matematico» come *Ordnungsevidenz*).⁶⁶

Alla luce di queste considerazioni si può forse comprendere con maggiore precisione il significato del principio cardinale dell'analitica esistenziale, ovvero la tesi, enunciata nel § 9 di *Essere e Tempo*, secondo cui l'«essenza» dell'esserci risiede nella sua «esistenza». Se è vero che il problema della riduzione non risiede nel fatto che essa coglie l'essenza della coscienza *al posto* del suo essere, ma nel fatto che essa coglie l'essenza della coscienza come *contenuto* e non *in se stessa*, allora la tesi può aspirare ad avere un senso positivo: «Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz» indicherebbe la possibilità, anzi la necessità, di pensare l'essenza di un essere senza che questo significhi pensarne l'essere come «contenuto»; essa implicherebbe una indicazione formale dell'essere di questo ente e, al tempo stesso, del concetto di «essenza»: concetto che non a caso Heidegger mette tra virgolette.

Ci si deve però chiedere perché questa forma di idealità come universalità debba essere qui lasciata da parte. E questa domanda va posta lasciando da parte quelle suggestioni che anziché dimostrare la peculiarità ontologica del soggetto la presuppongono e la confondono. In altri termini: per quale ragione l'essere dell'intenzionale dovrebbe essere diverso da quello degli oggetti o dei contenuti? Che cosa c'è di così speciale nell'essere dell'esserci da renderne l'essenza qualcosa di diverso da un «contenuto»? Ancora più precisamente: in che misura il rifiuto di Heidegger di una certa forma di idealità è motivata dalle «cose stesse»? In che misura tale rifiuto è invece una reazione negativa ad un concetto (o meglio pre-concetto) di ideale? Entrambe le domande hanno del vero, e forse la posizione di Heidegger è al tempo stesso positiva e negativa (reattiva). In questo contesto ci limiteremo soltanto fornire una indicazione di un possibile senso in cui l'essere dell'esserci è tale da richiedere una sospensione di una certa forma di idealità. Per farlo richiameremo l'attenzione sul modo in cui, in *Essere e Tempo*, il tema della dell'universale incontra quello dell'essere degli atti.

Possiamo cominciare rilevando uno scarto tra due diverse concezioni del rapporto tra «generale» e «individuale». Si può forse dire che, mentre secondo una certa logica, «generale» e «individuale» stanno in un rapporto di *omogeneità verticale* (ad. es. tra individuo e singolarità eidetica, o tra specie e genere), in *Essere e Tempo* «generale» e «individuale» stanno in un rapporto di *eterogeneità orizzontale*. E questo perché, per riprendere la terminologia di quest'opera, la differenza tra generale e individuale non è innanzitutto situata sul piano del *Was* ma su quello del *Wer*, si tratta cioè di una differenza «esistenziale» e non «categoriale». Questa diversa considerazione implica un concetto peculiare di individuo. È significativo quanto Heidegger afferma, e cioè che l'«indicazione formale» dell'Io deve lasciare aperta la possibilità che l'Io possa mostrarsi come il proprio «opposto (*Gegenteil*)». ⁶⁷ Di questa possibilità di essere il proprio «opposto» è prova ciò che Heidegger chiama *Man*, il «Si» come soggetto della quotidianità. La cosa interessante, sulla quale vo-

gliamo chiudere, è che è Heidegger stesso, nel § 27 di *Essere e Tempo*, ad individuare nel *Man* una forma di universalità *esistenziale* irriducibile a quella del «soggetto universale» o di un *Gattung*. Scrive Heidegger:

Il Si non è neppure una specie di «soggetto universale», sospeso al di sopra dei singoli (*ein «allgemeines Subjekt», das über mehreren schwebt*). Una concezione del genere è possibile solo se l'essere del «soggetto» è inteso in modo difforme dall'Esserci e il «soggetto» è ridotto ad esemplare semplicemente presente di fatto di un genere astratto (*als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden*). Da questo punto di vista, non sussiste altra possibilità di comprensione ontologica che quella di interpretare in termini di *specie e genere* tutto ciò che non è semplice individuo (*Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen*). Ma il Si non è il genere del singolo esserci e neppure costituisce una sorta di sua *qualità permanente* (*Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Daseins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden*).⁶⁸

In una prospettiva esistenziale, cioè in una prospettiva che cominci con il rilevare la peculiarità ontologica dell'essere dell'intenzionale, il «genere» è esso stesso qualcosa di individuale: esso non si pone *sopra* l'individuo («ein „allgemeines Subjekt“, das über mehreren schwebt»), ma *accanto* ad esso, come una sua possibile modalizzazione, come una «possibilità».

Chiudiamo questa sezione con una osservazione. Le analisi di *Essere e Tempo* danno infatti prova di un tentativo, ambizioso quanto problematico, di rompere con una idea di purezza come idealizzazione di un contenuto. Il concetto di «esserci», come tutti i concetti dell'analitica esistenziale, dovrebbe riuscire a «centrare» un concetto di «purezza» radicalmente descrittivo: né puro in senso ideativo-astrattivo, né meramente fattuale. Ma come si decide dello statuto dei concetti dell'analitica esistenziale? In che modo l'analitica esistenziale si confronta o non si confronta con la possibilità che nei concetti vi sia sempre, necessariamente, una decisione in merito a «contenuti»? Che cosa protegge la descrizione dal configurarsi come un'astrazione o una intuizione dell'universale tanto più problematica quanto più implicita?

Conclusioni: la revisione di Husserl

Ma c'è un'ultima questione che non abbiamo ancora affrontato. Come Heidegger sottolinea, la «svista» dei *Prolegomeni* fu un errore momentaneo. Husserl avrebbe infatti abbandonato questa posizione «presto» (*bald*), «immediatamente dopo» (*schon unmittelbar*) le *Ricerche Logiche*: e in effetti la lettera ad Ingarden del 21/12/1930 riferisce questa revisione al periodo di Gottinga.⁶⁹

La cosa interessante è che la «correzione» di Husserl anziché dissociare «idealità» e «universalità» ci invita a distinguere due forme diverse di universalità, mettendo così in discussione l'approccio di Heidegger al problema dell'ideale, che consiste, come visto, nel definire l'universalità in maniera univoca e negativa. Abbiamo anche visto come la lettura di Heidegger individui nelle idee materiali (il «rosso», il «colore» e così via) qualcosa di paradigmatico, una forma esemplare di idealità. Ma è

proprio il carattere paradigmatico di questo «tipo di idee» che Husserl, nella prefazione alla II edizione delle *Ricerche Logiche*, mette in discussione, affermando che in questa opera non vengono «discussi i tipi (*Typen*) di “idee” che vanno per essenza (*grundwesentlich*) differenziati, ai quali corrispondono naturalmente tipi diversi di “ideazioni”». Così, prosegue Husserl, nella II Ricerca le idee sono viste «sulla base di un tipo, rappresentato ad esempio dall'idea “rosso”».

Entrando più nel merito della correzione che Husserl apporta alla «svista» dei *Prolegomeni*, possiamo seguire le indicazioni di Iso Kern,⁷⁰ facendo riferimento ad altri due luoghi in particolare. Innanzitutto, la lettera ad Ingarden dell'8 Aprile del '18, dove Husserl scrive: «Die Unabhängigkeit des Seins eines Satzes von dem zufälligen Urtheil u. Urtheilenden besagt noch nicht, daß das ideal-Identische ein Spezifisches ist». In secondo luogo possiamo considerare il § 57 b) di *Logica Forma e Trascendentale*, dove Husserl sottolinea la particolarità dell'idealità delle formazioni logiche: «giudizi, deduzioni ecc., che si sono configurati in atti ripetuti, uguali o simili, non sono soltanto uguali o simili, ma gli stessi giudizi, conclusioni ecc., numericamente identici». In questo testo, dunque, l'«idealità del significato [...] va distinta [...] da quella delle essenze generali o delle specie», quali tipologie di «irrealtà (*Irrealität*)» diverse. In altri termini: se tutti gli oggetti generali sono ideali, non tutti gli oggetti ideali sono generali.

Una più estesa revisione del problema può essere trovata in un paragrafo di *Esperienza e Giudizio* (al quale, molto opportunamente, rimanda in nota il curatore dell'edizione italiana di *Logica Forma e Trascendentale*). Si tratta del § 64 d),⁷¹ in cui si legge che «l'irrealtà delle oggettività dell'intelletto non deve essere confusa con l'universalità della specie (*Die Irrealität der Verstandesgegenständlichkeiten darf nicht mit der Gattungsgemeinheit verwechselt werden*)». Qui Husserl afferma che, siccome «atti enunciativi comunque molteplici, che appartengono a qualsiasi soggetto enunciante, possono esprimere una certa identica proposizione e possono avere in questa un significato identicamente lo stesso», è forte la «tentazione» (*Versuchung*) di credere che «la proposizione appartenga come specie universale ai molteplici atti di cui essa è il senso, quasi allo stesso modo come a molte cose rosse appartiene l'essenza della specie rosso. Così come tutti questi hanno in comune il rosso e come il rosso colto dalla astrazione ideante una essenza universale, altrettanto la proposizione ideale-identica, che è pure di fatto comune a molti atti sarebbe una essenza universale, anzi una essenza come specie (*Gattungswesen*)». Ma si tratta, appunto, di una «tentazione». Husserl scrive quindi che l'universalità della proposizione è sì «intenzionata, ma essa non è universale nel senso dell'universalità della specie (*im Sinne der Gattungsgemeinheit*), come universalità di un «ambito» (*Umfang*), quale è quello che appartiene a una specie, generale o particolare, e alla fine a una quiddità concreta (*konkreten Washeit*)». La cosa decisiva – sulla quale vogliamo chiudere – è che questa forma di universalità non è necessariamente vincolata alla generalità (genere e specie); essa non definisce un ambito o – per dirla con Heidegger – una *Ordnung*.

L'idealità cui Husserl fa qui riferimento non trova il proprio paradigma in un piano contenutistico o *materiale*,

ma in quello *grammaticale*. Qui la fenomenologia di Husserl poteva in effetti rappresentare agli occhi di Heidegger un modello diverso di idealità. Ed è interessante che si sia cercato, con buone ragioni e con buoni risultati, di spiegare l'analitica esistenziale in termini grammaticali.⁷² Al tempo stesso, il già rilevato uso da parte di Heidegger del lessico ontologico della III Ricerca Logica («concreto», «momento», «parte», «tutto»), suggerisce che la storia sia più complessa e che entrino forse in gioco (più o meno implicitamente) diverse forme di idealità. La critica dell'ideale come universale sembra essere la premessa di questa storia.⁷³

Note

¹ Riportiamo qui di seguito l'elenco delle opere di Heidegger cui faremo riferimento. Salvo altre indicazioni, citeremo soltanto il numero di volume della *Gesamtausgabe*.

- Ga 1: *Frühe Schriften* (1912–1916) a cura di F.-W. von Hermann, 1978.

- Ga 2: *Sein und Zeit* (1927), a cura di F.-W. von Hermann, 1977; trad. it. a cura di Pietro Chiodi, rivista da Franco Volpi, Longanesi, 2005 = *Essere e Tempo*.

- Ga 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), a cura di F.-W. von Hermann, 1994.

- Ga 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), a cura di I. Schüssler, 1992.

- Ga 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), a cura di P. Jaeger, 1979; ed. it. a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il Melangolo, 1999 = *Prolegomena*.

- Ga 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), a cura di W. Biemel, 1976; ed. it. a cura di U. M. Ugazio, Mursia 1986 = *Logica*.

- Ga 27: *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), a cura di O. Saame e Ina Saame-Speidel, 1996.

- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in Ga 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* a cura di B. Heimbüchel, 1987; ed. it. a cura di Gennaro Auletta, Per la determinazione della filosofia, Guida, Napoli 1993.

- Ga 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), a cura di H. H. Gander, 1993.

- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), in Ga 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di M. Jung et T. Regehly 1995; ed. it. a cura di Giovanni Guirisatti, Adelphi, Milano 2003.

- Ga 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, 1985; ed. it. a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1990.

- Ga 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), a cura di K. Bröcker-Oltmanns, 1988.

² Il § 8 è intitolato: «I presupposti (*Voraussetzungen*) di questa critica [ovvero: della critica di Husserl allo psicologismo]: un determinato concetto di verità»; il § 9 si intitola: «Le radici (*Wurzeln*) di questi presupposti». Come nota Walter Biemel, curatore del testo, i titoli dei paragrafi sono (almeno fino al § 12) di Heidegger stesso.

³ Cfr. Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicenne: Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Puf, Parigi, 2012. L'autore individua un principio fondamentale della fenomenologia nella idea che sia sempre l'essenza dell'oggetto ciò che ne determina il modo di apparizione (p. 193). «Così, la distinzione soggettiva tra facoltà sensibile e intellettuale cede finalmente il posto alla gerarchia ontologica generale dei tipi di oggetti, che prescrive una gerarchia noetica parallela degli atti di percezione e di costituzione, priva di qualsiasi riferimento alla conformazione soggettiva dell'apparato conoscitivo» (p. 194). In questo senso, si può forse dire che in fenomenologia la distinzione tra sensibilità ed intelletto, proprio in quanto relativa ad oggetti, può anche essere relativa ad atti diversi, intendendo il termine atto in senso completamente nuovo (per cui si può parlare, ad esempio, della percezione come atto), laddove la distinzione tradizionale tra «sensibilità» ed «intelletto», in quanto relativa non ad oggetti bensì a facoltà, presupporrebbe un concetto dogmatico di atto.

⁴ *Logica*, p. 50/35 (corsivo nostro).

⁵ *Logica*, p. 50/35: «Basti quanto segue: la discussione sullo psicologismo e della critica rivolta contro di esso chiarisce che sullo sfondo ci sono concetti fondamentali e differenziazioni provenienti dall'ambito

del fondamentale e universale problema dell'essere («Nur soviel – die Besprechung des Psychologismus und die Kritik desselben macht deutlich, dass im Hintergrund fundamentale Begriffe und Unterscheidungen aus dem Felde der grundsätzlichen und universalen Frage nach dem Sinn des Seins stehen»).

⁶ *Logica*, p. 63/43.

⁷ Per quanto riguarda il termine *Wirklichkeit* – solitamente reso con «realtà» o «effettività» – facciamo nostra la scelta del curatore dell'edizione italiana, che traduce questo termine con «presenza effettiva». Siamo consapevoli che si tratta di una traduzione discutibile. Tuttavia, crediamo che questa scelta permetta di valorizzare la strategia argomentativa di Heidegger.

⁸ Cfr. *Essere e Tempo*, p. 207/192.

⁹ *Logica*, p. 79/54.

¹⁰ Cfr. *Logica*, p. 76/52. Cfr. anche *Essere e Tempo*, p. 207/192.

¹¹ *Logica*, p. 79/54 (lievemente modificata): «Ma perché la "validità" esercita questo magico fascino (*Warum übt "Geltung" diesen Zauber*)? Lo esercita perché l'equivocità (*Vieldeutigkeit*) è ancora più grande di quanto non sia apparso finora e perché questa equivocità consente, a seconda del contesto, diverse applicazioni di questo termine. Non perché si garantisca univocamente nella sua universalità quel che con questo termine si intende dire e lo si scopra nei suoi rapporti universali, ma perché la mancanza di chiarezza del termine e di quel che con esso si intende dire rende incontrollabile l'ampiezza del suo uso (*Nicht weil das damit Gemeinte eindeutig als universales Phänomen gesichert und in seinen universalen Bezügen aufgedeckt wäre, sondern weil die Unklarheit des Ausdrucks und des damit Gemeinten eine solche unkontrollierte weite Verwendung erlaubt*). Questa ampiezza non risiede nell'aver chiarito la funzione principale di ciò che è inteso, ma nella equivocità nascosta dell'espressione (*Die Weite des Gebrauchs liegt nicht in der geklärten, prinzipiellen Funktion des Gemeinten, sondern in der verdeckten Vieldeutigkeit des Ausdrucks*)».

¹² *Logica*, p. 76/52. «Lotze fa notare: "e infine devo aggiungere che anche noi, ora, distinguendo l'effettiva presenza (*Wirklichkeit*) spettante alle idee (*Ideen*) e alle leggi (*Gesetzen*), la validità, dall'effettiva presenza delle cose (*Wirklichkeit der Dinge*) [...]».

¹³ Alejandro G. Vigo, *Juicio, experiencia, verdad*, EUNSA, p. 24 riporta un utile schema riassuntivo: all'interno della *Wirklichkeit* come «ambito del pensabile» si devono distinguere (1) *Sein* e (2) *Geltung*; all'interno del *Sein* (1), bisogna distinguere tra (a) *Sein* come essere della cosa, (b) *Geschehen*, (c) *Ereignisse*, (d) *Bestehen*.

¹⁴ Cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), in Ga 01.

¹⁵ *Logica* p. 63/43: «Io stesso, in una precedente ricerca sull'ontologia medievale, ho accolto la distinzione di Lotze, usando quindi l'espressione "effettiva presenza" per indicare l'essere; oggi quest'uso non mi sembra più corretto». Questa affermazione va letta intendendo «essere» nel senso che questo termine ha nel suo pensiero maturo. Questo significa che il giovane Heidegger avrebbe assegnato al termine «presenza effettiva» la stessa funzione «universale» che in questo testo è criticata. Tale identificazione è comunque già presente nel testo *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913), pubblicato in Ga 1, dove – a conferma della funzione universale di questo termine – ideale e reale sono definiti come «ganz verschiedene Wirklichkeitsbereiche».

¹⁶ Facciamo alcuni esempi: (i corsivi sono nostri)

Logica, p. 63/43: «Lotze gebraucht den Terminus *Sein gleich Vorhandenheit*...».

Ibidem.: «...*Sein*...[ist] in dieser *Einschränkung, gleich reales, Sein Realität gebraucht*».

Logica, p. 70/48: «Lotze steht dabei ganz unter dem Banne seines *verengten Seinsbegriffes (Sein gleich Wirklichkeit der Sinnendinge)*...»;

Logica, p. 62/43: «Lotze [...] gebraucht den Ausdruck *Sein in dieser verengten Bedeutung, wonach Sein besagt soviel wie Wirklichkeit der Dinge, Sein gleich "Realität" (Vorhandensein)*».

¹⁷ *Ibidem*, (lievemente modificata).

¹⁸ Su questi aspetti rimandiamo a Stefano Bancalari, *Logica dell'epoché. Per una introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, cap. V. Si veda anche Stefano Lombardi, *Il concetto di "indicazione formale" nei primi corsi friburghesi di Heidegger (1919-1923)*, in *La Cultura*, n. 3, 2006, pp. 503-530, p. 514, il quale sottolinea nella prima elaborazione heideggeriana del tema dell'indicazione formale (a livello del *Kriegsnotsemester*) una maggiore affinità con le *Idee* (visibile nell'uso del termine «teoretizzazione formale» come sinonimo di «formalizzazione»), mentre parla di «emancipazione» o «perfezionamento» in rapporto a Ga 60, in cui di fatto l'indicazione formale è presentata come una *terza via* rispetto a generalizzazione e formalizzazione. È comunque difficile definire il debito del concetto heideggeriano del forma-

le con il pensiero di Husserl: e questo non soltanto, o non tanto, in rapporto alla «formalizzazione», ma anche e soprattutto – come suggerisce Bancalari – rispetto alla *epoché*.

¹⁹ Cfr. Ga 60, §§ 11-13.

²⁰ Ga 60 p. 59/95: «Ciò che formalizzazione e generalizzazione hanno in comune è l'appartenenza al senso di "universale", mentre l'indicazione formale non ha nulla a che fare con l'universalità. Il significato del "formale" presente nell'indicazione formale è *più originario*».

²¹ Sul termine *Ordnung* si veda Lombardi *art. cit.*, che ne rileva l'«onnipresenza» nelle lezioni marburghesi. Lombardi sottolinea che questo termine «assume su di sé gran parte delle critiche che Heidegger rivolge all'atteggiamento teoretico» (p. 507).

²² Come evidenziato di Bancalari, *op. cit.*, l'idea che anche la formalizzazione sia legata ad una *Ordnung* costituisce, rispetto alla lettera del testo husserliano, una forzatura. Il fatto decisivo è che «il fine ultimo» della lettura di Heidegger è proprio «l'esibizione della sostanziale impossibilità di tener ferma la distinzione» tra queste due forme di universalizzazione (p. 161).

Richiamiamo un passo di Heidegger molto esemplificativo dell'idea per cui l'ontologia formale sia a tutti gli effetti una ontologia regionale, perché implicherebbe una qualche configurazione oggettuale. Così in Ga 60 p. 59/95: «Nella "ontologia formale", infatti, si intende già qualcosa di "oggettualmente configurato". La "regione formale" è, in senso *ulteriore*, anche un ambito reale, è anche conforme alla realtà» (*Dann man meint in der "formalen Ontologie" schon ein gegenständlich Ausgeformtes. Die "formale Region" ist im weiteren Sinne auch ein "Sachgebiet"; auch sachhaltig*)».

²³ Una considerazione analoga può essere svolta in rapporto al concetto «ristretto» di essere come «essere reale», che qui Heidegger definisce una «formalizzazione determinata» della «presenza effettiva». Ciò che caratterizza la formalizzazione, infatti, è l'essere svincolata da qualsiasi determinazione contenutistica, mentre proprio l'essere, come essere reale, sembra costituire una determinazione *più contenutistica* della presenza effettiva, una sorta di «forma derivata» della prima.

²⁴ Così in Ga 61 p. 20/58, Heidegger sottolinea – come già nel passo di Ga 60 richiamato poco fa – che il «formale» tradizionale è sempre determinato in senso oggettuale o materiale, laddove «oggetti» possono essere le «cose», i «viventi» ma anche «ciò che è significativo».

²⁵ Sempre in Ga 61 p. 33/70, leggiamo che l'impiego fenomenologico del termine «formale» in rapporto alla chiarificazione dell'«universale in generale» è problematico.

²⁶ *Logica*, p. 58/40: «Nella confutazione dello psicologismo e positivamente nella fondazione della logica, l'autentico orientamento è dato da una fondamentale diversificazione ontologica. Riassumendo, l'ideale è il sempre-essente (*das Immerseiende*), l'ideale è inoltre il permanente contrapposto al mutare delle sue configurazioni (*das Bleibenden gegenüber dem Wechsel seiner Gestalten*) [...], l'ideale è il generale contrapposto alla pluralità delle sue specificazioni (*das Allgemeine gegenüber der Vielheit seiner Besonderungen*)». L'idea del triangolo è il generale che si specifica (*das sich besonders*) in ogni triangolo particolare».

²⁷ *Logica*, p. 57/39-40 (lievemente modificata; corsivo nostro): «Queste due regioni dell'essere (*Seinsbezirke*) si possono anche caratterizzare, in vista della modalità del cogliere (*Erfassungsart*), come regioni dello stabile (*Beständigen*), dell'identico (*Selbigen*) dell'ideale (*Idealen*) e del mutevole (*Wechselnden*) e del reale. Infatti, negli oggetti sensibili l'aspetto permanente è quello che viene colto dalla ragione (*Vernunft*), dal *voûç*, le idee o l'idea sono cioè il *νοητόν*, mentre al reale, mutevole e vario (*mannigfaltige*), si accede attraverso i sensi, nella *αἴσθησις* [...] Anche qui l'essere ideale e l'essere reale sono caratterizzati in base al modo in cui vi si accede, non in base all'essere stesso e al suo modo d'essere (*Auch hier ist wieder ideales und reales Sein charakterisiert aus der bestimmten Zugangsart dazu, nicht aus dem Sein und seiner Seinsart selbst*, corsivo nostro).»

²⁸ Cfr. *Logica*, p. 63/43.

²⁹ *Logica*, p. 55/38: «Una proposizione è qualcosa di identico che si mantiene (*durchhält*) nella sua identità di contro alla pluralità delle posizioni di giudizio che realmente avvengono (*der real vorkommenden Urteilssetzungen*), di contro a tutto quel che circonda e caratterizza tale pluralità. E questa mutevolezza della sfera psichica di contro alla fissità del contenuto proposizionale (*Satzgehalt*) non è solo fattualmente differente (*faktisch verschieden*), ma fondamentalmente arbitraria (*grundsätzlich beliebig*). Identità e consistenza della proposizione di contro alla variabilità e mobilità delle posizioni (*Selbigkeit und Beständigkeit des Satzes – gegenüber Unterschiedenheit und Wechsel des Setzungen*); oppure, da una parte, decorso temporale (*zeitlicher Ablauf*) degli eventi psichici nel compiersi dei giudizi (*im Urteilsvollzug*) [...] dall'altra parte, la sussistenza atemporale del senso ideale (*der zeitliche Bestand des idealen Sinnes*) di quel che viene giudicato. Ma conosciamo questa con-

nessione (*Zusammenhang*) anche in base ad altri ambiti di oggetti (*Gegegenstandsbezirke*). Così, parliamo di colore in contrapposizione (*gegenüber*) ad una pluralità mutevole di colori e, di nuovo, di rosso in contrapposizione a questo o a quel rosso, un'imprevedibile (*unabsehbare*) pienezza di concrete (*konkreten*) sfumature del rosso, ciascuna delle quali ha il carattere del rosso. [...] O il triangolo, reperibile (*vorfindlich*) in una serie di triangoli differenti, disegnati, dipinti, pensati (*vorgestellten*), immaginati (*phantasierten*)».

³⁰ Cfr. *Logica*, p. 45/65.

³¹ *Logica*, p. 81/55.

³² *Logica*, p. 80/55: «Dieses Bleibende ist zunächst nur im Bewusstsein, seinem Sachgehalt nach aber sind es Bestimmtheiten und gestrichliche Zusammengehörigkeiten von dem, was wir naiv die Dinge draussen nennen».

³³ Sulle differenze tra Husserl e Lotze – in particolare per quanto concerne il tema dell'universalità – rimandiamo a Daniele De Santis, *Notes on Husserl's Idealism in the Logische Untersuchungen (Via Lotze's Interpretation of Plato)*, in *Research in phenomenology* 46 (2016) 221–256.

³⁴ *Logica*, p. 62/42: «Questa sorprendente svista è stata possibile solo perché Husserl, per così dire affascinato dall'ideale e dalla idea, abbracciò entrambe le cose (nel doppio senso di validità della proposizione e sussistenza dell'essenza generale) parlando in generale di ideale in contrapposizione al reale (*Dieses merkwürdige Versehen war nur möglich, weil Husserl, gleichsam fasziniert vom Idealen und der Idee, diese – in dem doppelten Sinn als Satzgültigkeit und als Bestand des allgemeinen Wesens – in eins zusammenfasste und schlechtin vom Idealen sprach gegenüber dem Realen*)».

Logica, Ibidem: «Questa stessa confusione (*Verwechslung*), visibile qui a causa del doppio senso dell'idea come essere non sensibile e come generalità (*Doppeldeutigkeit der Idee als nichtsinnlichem Sein und als Allgemeinem*), genere, questa confusione (*Verwechslung*), in fondo, è già prefigurata (*vorgebildet*) nel luogo da cui Husserl, entro limiti definiti comunque (*in gewissen Grenzen jedenfalls*), ha tratto lo spunto per un orientamento essenziale, ossia nella dottrina platonica delle idee nel terzo libro della *Logica* di Lotze».

³⁵ *Ibidem*: «Questa svista non fa che mostrare che cosa in realtà si proponesse la critica allo psicologismo: la difesa (*Durchsetzung*) dell'ideale contro il reale».

³⁶ Cfr. *Logica*, p. 86/59.

³⁷ In Ga 27 si legge: «Der Charakter der Idee gesprengt, kein Begriff, der immer "Allgemeinheit"; formal dargebracht als *repraesentatio singularis*» (p. 291).

³⁸ *Logica*, p. 58/40.

³⁹ *Ibidem*: «E quindi Husserl dice: come l'identità del triangolo, più esattamente l'idea del triangolo, si conserva di contro alle rappresentazioni reali dei triangoli (*sich durchhält gegenüber den realen Darstellungen von Dreiecken*), così l'identità della proposizione considerata nei giudizi si conserva di fronte alla molteplicità reale delle sue posizioni (*der realen Mannigfaltigkeit seiner Setzungen*)».

⁴⁰ *Ibidem*. Heidegger cita le pagine 190 e 193 (facciamo riferimento al volume XVIII dell'Husserliana; p. 193, 196 dell'edizione italiana a cura di Giovanni Piana [Il Saggiatore, Milano 2005]).

⁴¹ *Logica*, p. 60/42.

⁴² Lo sottolineiamo perché l'intervento di Husserl nella II edizione sembrerebbe accentuare la posizione della prima. Ciò è importante perché come vedremo Heidegger afferma che Husserl avrebbe cambiato posizione subito dopo le *Ricerche Logiche* (si intende: subito dopo la prima edizione). Nella I edizione in luogo di «Vereinzelt im Erlebnis des evidenten Urteils» troviamo «ist Erlebnis im evidenten Urteil»; in luogo di «auf diese Vereinzeltung und vollziehen wir ideirende Abstraktion» troviamo solo «auf diesen Akt». Per cui, stando al testo della prima edizione, la verità è «vissuto nel giudizio evidente» e non «*individualizzata* nel vissuto del giudizio evidente»; e non si tratta di riflettere «su questa individualizzazione e compiere l'astrazione ideante» ma di «riflettere su questi atti».

⁴³ *Logica*, p. 60/42.

⁴⁴ *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in Ga 1, p. 114: «Bei seiner Kritik der "absolutistischen Logik" geht Maier von einer Unterscheidung Husserl's, die ich nicht als ganz glücklich bezeichnen möchte, aus. Die Urteilsakte sollen "Besonderungen", "Unterfälle" des geltenden Urteilsinnes sein, dieser somit das "Allgemeine", die Spezies darstellen. Nun gehören aber doch Sinn und Akt in ganz verschiedene Wirklichkeitsbereiche, die nicht in das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen zu bringen sind, ein Verhältnis, das wohl *innerhalb* der beiden verschiedenen Welten gesetzt werden kann».

⁴⁵ Osserviamo, senza poter sviluppare questo punto, che nei *Prolegomena* (cfr. 97-98/90) Heidegger sembrerebbe riconoscere come sia a livello

dell'intuizione categoriale, anzi, *come* intuizione categoriale, che l'intuizione dell'universale riceve la sua giusta legittimazione. «In senso stretto la scoperta dell'intuizione categoriale ha mostrato una comprensione reale (*wirkliches*) dell'astrazione (*ideazione*), del coglimento dell'idea».

⁴⁶ *Logica*, p. 59/41 (lievemente modificata): «Tanto questa interpretazione del contenuto giudicativo come essere ideale quanto (*so-whol..wie..*) la relazione (*Beziehung*) di tale contenuto con gli atti giudicativi come sue realizzazioni sono, come vedremo in seguito, sorprendenti: sotto un certo riguardo, fondamentalmente capovolte e abbandonate subito dopo le sue *Ricerche Logiche* (*im einer Hinsicht grundverkehrt und von Husserl selbst stillschweigend schon unmittelbar nach seinen Logische Untersuchungen aufgegeben*). Husserl, tuttavia (*trozt dem*), sostiene (*hält..fest*) la determinazione della verità come senso ideale. Si vedrà come nel concetto di ideale, per lui un concetto guida (*der für ihn leitenden war*), risieda una equivocità (*Vieldeutigkeit*), della quale egli è stato vittima».

⁴⁷ Cfr. anche il già citato passo di *Logica*, p. 62/42, dove si legge che Husserl avrebbe trovato in Lotze «lo spunto per un orientamento essenziale», ma «*entro limiti definiti comunque (in gewissen Grenzen jedenfalls)*».

⁴⁸ Così si legge in Ga 60, p. 58/94 (l'ultimo corsivo è nostro): «Nella sua attuazione la *generalizzazione* è vincolata a un determinato *ambito reale* (*an ein bestimmtes Sachgebiet gebunden*). La scala delle "generalità" [die Stufenfolge der "Generalitäten"] (specie e generi) è determinata *in modo conforme alla realtà* (ist sachhaltig bestimmt). *La corrispondenza con il contesto reale è essenziale* (*Die Anmessung an den Sachzusammenhang ist wesentlich*)».

⁴⁹ *Prolegomena*, p. 190/171: «Con la comprensione più radicale dell'essere in generale si modificherà il concetto di a priori, ma al tempo stesso anche il senso del coglimento dell'a priori, cioè dell'ideazione. Come è stato fatto finora per quanto riguarda l'a priori corrispondente alla fenomenologia, il quale non è stato compreso autenticamente ma è stato concepito collegandolo al concetto greco di essere, così anche l'ideazione nel senso della logica che le corrisponde è stata intesa come una logica dell'esperienza dell'essere di questo essere specifico, logica che è allora coglimento del generale, generalizzazione. (*Mit der radikaleren Fassung von Sein überhaupt wird sich der Begriff des Apriori modifizieren, zugleich aber auch der Sinn der Apriori-Erfassung, der Ideation. Wie bisher in der Phänomenologie entsprechend ihrem Apriori, das man nicht eigentlich verstand, sondern im Anschluß an den griechischen Seinsbegriff faßte, so ist die Ideation im Sinne der entsprechenden Logik als eine Logik der Seinserfahrung dieses spezifischen Seins gefaßt, welche Logik dann Erfassung des Generellen, Generalisierung ist*)».

⁵⁰ Ga 58, p. 241: «Aber der Sinn des Eidetischen ist zu stark abgetrennt und mit der Idee der generalisierenden Verallgemeinerung verknüpft worden. "Wesen" wird mit "Gattung" gleichgesetzt».

⁵¹ Così Heidegger a Rickert nella lettera del 27/01/1920: «Schließlich blieb ich beim Wesensbegriff hängen und merkte, daß damit besonders in der stark aristotelischen Prägung nicht das letzte gesagt sein kann».

⁵² *Logica*, p. 61/42. La traduzione italiana (che legge *Akten* al posto di *Arten*) stravolge completamente il senso del discorso di Heidegger.

⁵³ *Ibidem* «Die Gattung – Farbe – spezifiziert sich nur zu Arten und Besonderem, zu disen und jenen Farben. Das "Allgemeine" als Urteilsgehalt – Sinn – spezifiziert sich nur zu diesem und jenem Sinn, aber nie zu Akten».

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem* (corsivo nostro): «Dazu ist zu sagen: der Urteilsgehalt ist zwar nichts Reales und insofern ideal; aber er ist nicht ideal im Sinne der Idee, als wäre der Urteilsgehalt das Allgemeine, das γένος, die Gattung zu den Urteilsakten».

⁵⁶ *Logica*, p. 58/40 (corsivo nostro): «Diese Interpretation sowohl des Urteilsgehalts als eines idealen Seins wie seine Beziehung zu den Urteilsakten als seinen Realisierungen ist merkwürdig».

⁵⁷ *Logica*, p. 61/42 (corsivo nostro).

⁵⁸ Ci si potrebbe chiedere in che misura questa impostazione non comporti una ricaduta in un orizzonte tradizionale, in cui sarebbe un concetto, anzi, un pre-concetto di atto a definire gli oggetti, riducendo – per riprendere i termini di Pradelle, *op. cit.* – l'analisi dell'oggetto ad una analitica delle strutture del soggetto. In realtà l'analitica esistenziale, almeno nelle sue pretese, si presenta in continuità con la prospettiva fenomenologica. Si potrebbe richiamare, a titolo di esempio, il concetto di «strumento». Il concetto di strumento non dipende da una qualche facoltà del soggetto; è lo strumento, o meglio, l'utilizzabilità come «categorica» dell'ente, a prescrivere una certa modalità del cogliere, e non questa a prescrivere quella.

Il carattere ontologico in senso forte della prospettiva di Heidegger è stata descritto efficacemente da Einar Øverenget *Seeing the Self, Hei-*

degger on *Subjectivity*, PHAENOMENLOGICA 149, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, 1998. L'Autore richiama l'attenzione sull'uso da parte di Heidegger del lessico ontologico husserliano. L'essere dell'intenzionale sarebbe, in questa prospettiva, il «concreto» rispetto al quale tanto gli «atti» quanto gli «oggetti» (categoriali o sensibili) sarebbero «non indipendenti».

⁵⁹ Cfr. *Prolegomena*, §11.

⁶⁰ Heidegger prende in considerazione la *Seconda sezione* delle *Idee* di Husserl. Si tratta di considerazioni esplicitamente «preliminari»: è tuttavia su di esse che si concentra Heidegger.

⁶¹ *Prolegomena*, p. 143/130: «Wiederum wird nicht das Seiende an ihm selbst Thema, sondern das Seiende, sofern es möglicher Gegenstand der Reflexion ist».

⁶² A far problema è il concetto di ideale che abbiamo ricostruito in queste pagine e che informerebbe la riduzione eidetica. Su questo punto ci sentiamo di dissentire dalla lettura proposta da Øverenget, *op. cit.*, pp. 94 e ss., il quale pur riconoscendo che «it is especially the eidetic reduction that is the target of [Heidegger's] criticism», non coglie la vera ragione per la quale Heidegger rifiuta la riduzione eidetica. Inoltre l'Autore rileva una contraddizione nell'interpretazione heideggeriana della intuizione categoriale e quella della riduzione trascendentale. Il ragionamento è il seguente: «the movement from the natural attitude to the phenomenological attitude [...] leaves reality in favor of ideality, but, as we may recall, phenomenology makes specific demands on such acts. [...] Thus, the sense of the reduction does not involve giving up the ground from which it springs. That is effectively precluded by the phenomenological notion of categorial intuition. Indeed, phenomenological orthodoxy prescribes the opposite - the very fact that these acts are founded guarantees that the ground is essentially included and thus secured. Thus, Heidegger's interpretation of the reduction seems to disregard fundamental tenets of phenomenology». L'Autore afferma quindi che Heidegger «seems to be somewhat in conflict with the outcome of Heidegger's analysis of categorial intuition». Ma a nostro avviso Heidegger non mette in questione il fatto che la riduzione trascendentale sia motivata e fondata in una intuizione categoriale; egli mette in discussione la validità dell'intuizione dell'universale in rapporto al tema della coscienza.

⁶³ *Prolegomena*, pp. 151-152/137-128 (corsivi nostri): «Nell'ideazione (riduzione eidetica), nel discernimento dell'importo essenziale degli atti (*im Heraussehen des Wesensgehaltes der Akte*) si guarda solo alla struttura di contenuto (*gehaltliche Struktur*), ma non si accoglie ideativamente anche l'essenza dell'essere dei vissuti nella connessione essenziale (*Wesenszusammenhang*) della coscienza pura. [...] Se determino l'essentia (l'essenza di coloro e suono), prescindendo appunto dalla loro *existentia*, dalla loro singolarizzazione occasionale. [...] Così anche nella considerazione e nella elaborazione della coscienza pura ciò che viene messo in luce non è altro che il *contenuto*, senza porre in questione l'essere degli atti nel senso della loro esistenza. Questa domanda non solo non viene posta nelle riduzioni (in quella trascendentale come in quella eidetica), ma anzi tramite loro essa va addirittura perduta».

⁶⁴ Cfr. *infra*, p. 10.

⁶⁵ Ga 17, p. 274: «Das transzendente Bewußtsein verfällt einer weiteren Reduktion, der eidetischen. Die Gattungscharaktere der verschiedenen Erlebnisse sollen herausgestellt werden, Bewußtsein überhaupt, bestimmt durch den Grundcharakter "Intentionalität", und dann die verschiedenen Grundgattungen. Die methodische Aufteilung ist durch die ontologischen Bestimmungen geleitet: Gattung, Art, eidetische Singularität, spezifische Differenz — Kategorien».

⁶⁶ È innanzitutto interessante osservare come in Ga 63 (p. 71) Heidegger affermi che in Husserl la «matematica» avrebbe sì una certa funzione esemplare, ma come matematica della natura («Für Husserl lag ein bestimmtes Ideal von Wissenschaft vorgezeichnet in der *Mathematik* und *mathematischen Naturwissenschaft*). Nel già citato Ga 58 Heidegger scrive: «...die *phänomenologische Evidenz* ist eine andere als die *mathematische Evidenz*, mit der man sie gleichgesetzt hat»; e aggiunge che «die *mathematische Evidenz* ist eine *Ordnungsevidenz*. In der Philosophie gibt es keine *Definitionen*, die Objekte ein für alle Mal bestimmen (p. 241)». Così in Ga 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, subito dopo aver parlato, nel passo che abbiamo riportato nella nota precedente, della caratterizzazione della coscienza in termini di genere e specie, Heidegger afferma che l'idea di una matematica dei vissuti non è affatto sorprendente (*verwunderlich*). Heidegger arriva ad affermare che «Husserl läßt in den "Ideen" die Frage, ob die Deskriptionen des reinen Bewußtseins durch eine Mathesis der Erlebnisse möglich sind, noch in der Schwebe». In realtà, nelle pagine cui Heidegger fa riferimento (il § 75 delle *Idee*), Husserl nega in maniera inequivocabile la possibilità di intendere l'analisi dei vissuti come una *mathesis* o come una «geometria» dei vissuti, ed è verosimile che Heidegger avesse per-

fettamente riconosciuto le ragioni di questa impossibilità (cioè il carattere «descrittivo» e «morfologico» dell'analisi dei vissuti): tanto più che egli afferma, come visto, che «in der Philosophie gibt es keine *Definitionen*, die Objekte ein für alle Mal bestimmen». La possibilità di intendere l'analisi dei vissuti come «matematica» resterebbe può restare aperta soltanto in forza di un significato diverso di «matematico», come *Ordnungsevidenz*.

⁶⁷ *Essere e Tempo*, p. 155/146: «L'«Io» può essere compreso solo nel senso di una *indicazione formale* non vincolante di qualcosa che, nel rispettivo contesto d'essere fenomenico, può rilevarsi come l'«opposto» di ciò che sembrava». («Das "Ich" darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein "Gegenteil" enthüllt»).

⁶⁸ *Essere e Tempo*, p. 171/160-160.

⁶⁹ Ringrazio Daniele De Santis per avermi indicato questa testimonianza.

⁷⁰ Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p. 388, n. 2.

⁷¹ Citiamo dalla più recente edizione italiana del testo, a cura di Filippo Costa e Leonardo Samonà per Bompiani (Milano 2007).

⁷² Cfr. Gaetano Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Torino 2009.

⁷³ Afferma Øverenget, *op. cit.*, p. 94: «...the eidetic reduction violates fundamental phenomenological principles and as such it disturbs the unfolding of the theory of wholes and parts in its full range». Nella nostra ottica, tale «violazione» sarebbe rappresentata dal sovrapporsi, a questo quadro ontologico, di un concetto problematico di ideale (come *Allgemeine, Wesen, Gattung*).