

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume X – Issue 2 – 2018

ISSN 2036-4989

Special Issue:  
Lotze's back!

Guest Editor:  
Daniele de Santis

## ARTICLES

Introduction <i>Daniele de Santis</i> .....	87
Lotze's Conception of Metaphysics and Science. A Middle Position in the Materialism Controversy <i>Charlotte Morel</i> .....	90
L'espressione del pensiero. Lotze e la confutazione di Hegel nella <i>Logica</i> del 1874 <i>Daniilo Manca</i> .....	101
Hermann Lotze and Franz Brentano <i>Nikolay Milkov</i> .....	115
"A halting-stage in the evolution of logical theory". John Dewey's critical engagement with Lotze's logic <i>Martin Ejsing Christensen</i> .....	123
The <i>Logik</i> by Rudolf Hermann Lotze. The concept of <i>Geltung</i> <i>Michele Vagnetti</i> .....	129
Lotze e Scheler. Emotivismo e autoscienza <i>Gemmo Iocco</i> .....	138
Il fascino dell'ideale. Heidegger e il lotzismo di Husserl <i>Fabio Pellizzer</i> .....	146
Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze <i>Riccardo Martinelli</i> .....	159



PHILOSOPHICAL READINGS  
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

*Philosophical Readings*, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

**EDITOR**

Marco Sgarbi  
Università Ca' Foscari Venezia

**ASSOCIATE EDITOR**

Eva Del Soldato  
University of Pennsylvania

**ASSISTANT EDITOR**

Valerio Rocco Lozano  
Universidad Autónoma de Madrid

**ASSISTANT EDITOR**

Matteo Cosci  
Università Ca' Foscari Venezia

**REVIEW EDITOR**

Laura Anna Macor  
Università degli Studi di Firenze

**EDITORIAL BOARD**

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

---

# Introduction

Daniele De Santis

---

Carneade! Chi era costui? –ruminava tra sé don Abbondio seduto sul suo seggiolone, in una stanza del piano superiore, con un libricciolo aperto sul davanti, quando Perpetua entrò a portargli l'ambasciata. "Carneade! questo nome mi par bene d'averlo letto o sentito; doveva essere un uomo di studio, un letteratone del tempo antico: è un nome di quelli; ma chi diavolo era costui?"  
A. MANZONI, *I promessi sposi* (cap. vii)

Carneades! Who was he? –thought Don Abbondio to himself, as he sat in his arm-chair, in a room upstairs, with a small volume lying open before him, just as Perpetua entered to bring him the message. "Carneades! I seem to have heard or read this name; it must be some man of learning –some great scholar of antiquity; it is just like one of their names; but who the hell was he?"  
A. MANZONI, *The Betrothed* (chap. vii)

No better analogy can be found to indirectly "illustrate" and thus describe the vicissitudes of the thought of Rudolf Hermann Lotze than what Don Abbondio exclaims about Carnades in Alessandro Manzoni's 1827 masterpiece *I promessi sposi*. Carneades was in fact one of the most important and famous thinkers of the Hellenic period; as one of the great heads of the Platonic Academy after Arcesilaus, he was sent to Rome in 155 BC to lecture on justice (together with Diogenes of Babylon and Critolaus). Apparently, more than 400 books were written about him. And yet, the question that Don Abbondio asks himself ("Carnades! Who was he?") reveals how little his name is known outside the quite restricted circles of professional scholarship<sup>1</sup>.

The same holds true of R. H. Lotze—*this Carneades of our times!* It is undeniable that Lotze, one of the "last German idealists" (F. Beiser) and a great representative of what has been called "another 19<sup>th</sup> century German history of philosophy (*un altro Ottocento tedesco*)"<sup>2</sup>, was one of the "sources" of all the most important and crucial philosophical traditions and lines of thought of the last century. Lotze seems to cast his long shadow on neo-Kantianism (both early and late generations: Rickert and Windelband, Natorp, Cassirer, Bauch and Lask) as well as phenomenology (both in the husserlian and the heideggerian varieties)—but he has also influenced, directly or indirectly, positively or only *per viam negationis*, an array of different philosophical movements and figures: pragmatism and the so-called philosophy of values, G. Frege and B. Russell, (thereby penetrating the so-called analytic philosophy), H. Gomperz (with his *Weltanschauungslehre*), the *Lebensphilosophie*, as well as the British idealistic tradition. While Sandor Ferenczi maintains that, during his psychology lectures, Lotze anticipated some of Freud's key insights<sup>3</sup>, and Benedetto Croce, in his *Logica come scienza del concetto puro*, still feels the urge to directly deal with, and hence dismiss, Lotze's theory of abstraction<sup>4</sup>, Walter Benjamin starts off his second thesis *Über den Begriff der Geschichte* with a direct quotation

from Lotze himself<sup>5</sup>. Yet, in spite of Lotze's seemingly crucial importance—were his name to be uttered at most conferences and workshops on 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century philosophy (especially in the English speaking academic world, where the knowledge of the history of German philosophy after Hegel seems to still blindly follow K. Löwith's account<sup>6</sup>), then the reaction would be exactly like Don Abbondio's: "Lotze! Who was he? I seem to have heard or read this name; it must be some man of learning—some great scholar of modernity; it is just like one of their names; but who the hell was he?"

It is of course undeniable that a great interest in Lotze's philosophy has characterized —by and large— early 20<sup>th</sup> century scholarship: the problem is that, even if such interest was not a "marginal" one, it was nevertheless confined to a series of circumscribed topics which almost exclusively revolved around "logical" questions and, in particular, the famous notion of "validity" (*Geltung*). The interest in the phenomenological movement played, of course, a fundamental role in fostering this line of study and research, just like the debate between Michael Dummett and Hans Sluga about Lotze and his more or less alleged influence on Gottlob Frege (which, perhaps for the first time and in quite a systematic way, contributed to raising the question as to the historical roots of analytic philosophy within the framework of late 19<sup>th</sup> century German philosophy).

This being recognized, if it is too early to speak of a *Lotze renaissance* (we will soon try to explain what this would be like), its "signs" are nonetheless clear and absolutely indisputable. These "signs" are, in the first place, of an editorial nature—the first one (just to recall an important case) being the critical edition of Lotze's correspondence (*Briefe und Dokumente*, edited and published in 2003 by R. Pester), to which one could add, to make a few scattered examples, the following publications: *Il valore della validità* by S. Besoli (1992); *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R. H. Lotze* by B. Centi (1994); *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens* by Pester himself (1997); and the more recent works: *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze* (2014) and *After Hegel* by F. Beiser (2014); *Hermann Lotze: An Intellectual Biography* by W. Woodward (2015); *Lotze et son héritage*, edited by F. Boccacini (2015); *Ein vergessener Forschungsstand. Friedrich Adolf Trendelenburg, Hermann Rudolf Lotze, Carl Stumpf und Kurt Lewin* by T. Peters (2016); *L'Allemagne et la querelle du matérialisme (1846-1866)*, edited by C. Morel (2017). It is also worth mentioning the recent Italian

translation of the 1874 *Logik* (edited by F. De Vincenzis in 2010) and the new German edition of the *Mikrokosmos* edited by N. Milkov (2017).

It is clear, however, that if a blunt list of names and titles like the one just provided testifies to a renewed interest in the philosophy of Lotze in its entirety (i.e., no longer confined to a limited set of problems and themes, which are almost exclusively studied only in order to better understand *other* thinkers and *other* philosophies), it cannot rise above the “level” of what could be labeled, in the words of Kant, as *quaestio facti*. *De facto*, an increasing number of scholars has been bringing the attention back to this “giant” of German or, better, European history of philosophy; the public event that has confirmed and borne witness to the existence of such a growing community is the *Hermann Lotze Tagung* organized and held in Bautzen (Lotze’s hometown) on May 20–21, 2017: *Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolf Hermann Lotze*. But the answer to the *quaestio facti* does not suffice, for it does not immediately assess the *quaestio juris*—which can be framed as such: beyond the mere matter of fact of a certain number of scholars working on Lotze and his contributions to the history of philosophy, science, metaphysics, psychology, epistemology as well as aesthetics, against the backdrop of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century history of philosophy, science, metaphysics, psychology, epistemology and aesthetics—in what does Lotze’s own “philosophical” relevance consist for us, today, at the very beginning of the 21<sup>st</sup> century? As we firmly believe, it is only upon condition that this question is “successfully” addressed and answered that one can really speak of a “Lotze renaissance”.

Although the present issue does not claim to directly answer the *quaestio juris*, it nevertheless wants to contribute to the renewed interest in the philosophy of Lotze—and it does so by offering a series of essays exploring and touching upon the many aspects and sides of Lotze’s incredibly rich speculation, which in fact goes from “logic” to “metaphysics”, from “ethics” and “ethical” issues to his confrontation with the “empirical sciences” and the “history of philosophy”. In her essay *Lotze’s Conception of Metaphysics and Science: A Middle Position in the Materialism Controversy*, Morel provides an incredibly insightful analysis of Lotze’s own position in the “materialism controversy”, which inflamed the intellect of a great deal of scientists, philosophers and intellectuals of Germany, such as R. Wagner, C. Vogt, L. Büchner, J. Frauenstädt on behalf of Schopenhauer, and Nietzsche (to recall just a few major and more popular names): this essay’s main merit and value consist in a clear exposition of the relation between philosophy, notably “metaphysics”, and science in Lotze regarding the quite thorny question on the relations between “matter” and “spirit”. Manca’s essay (*L’espressione del pensiero. Lotze e il tentativo di superamento di Hegel*) is dedicated to what could be called a comparative examination of some basic tenets of Lotze’s conception of logic and theory of knowledge from the 1874 *Logik* with Hegel’s views: based on the strong conviction that Lotze’s philosophy, notably his understanding of the relationship between *Denken* and *Sein*—which Manca holds to represent the exact opposite of the Hegelian version—is to be considered as a sort of filter that partially determined and in-

fluenced 20<sup>th</sup> century’s reception of the thinker from Stuttgart. N. Milkov’s essay, the title of which is *Hermann Lotze and Franz Brentano*, has the merit of raising the crucial question as to the relation between the philosopher of Bautzen and the master of Husserl, Freud and Stumpf (to recall just a few names)—his goal being to bring to the light and emphasize not only the actual relations between the two, but a series of problems and concepts through which Lotze influenced Brentano himself: the judgment and its content, the content of perception, and the very issue of intentionality. As Milkov asserts at the outset: “Franz Brentano was not a solitary figure who propounded his philosophy in lonely isolation from other contemporary philosophers in Germany, as some neo-Brentanists have claimed over the last thirty to forty years. The aim in what follows is to correct such misconceptions by establishing that Brentano developed his philosophical psychology while actively engaged in the rich intellectual-historical and academic context of his time—in particular, under the influence of Hermann Lotze”. In “A Halting-Stage in the Evolution of Logical Theory”: *John Dewey’s Critical Engagement with Lotze’s Logic*, Christensen runs along a similar line, trying to follow and briefly reconstruct Lotze’s negative influence on Dewey’s *Studies in Logical Theory*, where the new “instrumental” logic is presented and worked out in a straightforward opposition to the great 1874 *Logic* of the thinker from Bautzen. If Milkov’s effort represents a first, important step toward undermining the myth of the so-called “Austrian philosophy” (understood as something isolated and unique with respect to the contemporary German speaking philosophy), Christensen’s essay is of crucial importance for whoever is interested in following the “migration”, so to speak, of 19<sup>th</sup> century German philosophy to the new world. Vagnetti’s and Pellizzer’s contributions revolve around the same topic, yet looked at it from two very different angles: the quite famous and also very thorny problem of “validity”. Now, whereas M. Vagnetti (*The “Logik” by Rudolf Hermann Lotze: The Concept of Geltung*) provides us with a quite detailed account of both the meaning and role that such a concept plays in Lotze’s logic and “theory of knowledge”, F. Pellizzer (*Il fascino dell’ideale: Heidegger e il lotzismo di Husserl*) focuses on M. Heidegger’s critical reading of Lotze and—via the latter—of Husserl’s early Platonic “idealism”. These essays almost represent the two sides of the same coin: the meticulously logical and gnoseological analysis offered by Vagnetti is in fact followed by the specifically ontological approach of Heidegger. Iocco’s paper, whose title is *Lotze e Scheler: emotivismo e autocoscienza*, takes us into a completely different topic: it develops an analysis of Lotze’s theory of emotions, and elaborates upon his influence on the phenomenology of “emotional life” of Max Scheler. Iocco’s aim consists in showing how their emotional account of self-consciousness represents a form of moderate emotivism—the latter being the thesis according to which moral judgments can have a “gnoseological” function only to the extent that we also take into consideration the affective and emotional state that actually motivates them<sup>7</sup>. Riccardo Martinelli closes the volume with his essay on *Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze*, where he compares Lotze’s two logic volumes (the 1843 edition and the 1874 *große*

*Logik*) on two specific and interrelated topics: Lotze's rebuttal of any "psychologistic" and "ontological" approach to logic, which he identifies with Herbart and Hegel respectively; the process of concept-formation (especially for what regards the great logic). After reconstructing the process that leads from a series of mere associations to the actual framing of a concept through the singling out of its "foundation" (which only can guarantee the mutual inherence or "co-belongingness" of its parts), Martinelli moves on to raise and tackle the thorny question as to whether Lotze can be considered as a "psychologist" or a "Platonist" in logic. His answer is straightforward: Lotze is neither. If the "teleological" function that Lotze ascribes to concepts in the process of knowledge forbids or should forbid the interpretation of the latter based on any rigid psychological mechanism, what Martinelli calls the a posteriori coincidence of thinking and being (i.e., the claim that *das Denken* has to somehow overcome itself so as to reach *das Sein* through the multiplicity of its operations, classifications, constructions) discloses the fact that for Lotze concepts in general are super-subjective, yet not at all in an ontological way.

We would like to conclude this short introduction by expressing our gratitude to the director of this journal, Prof. Marco Sgarbi, for hosting this issue on Lotze; and to William Woodward—who, due to copyright problems, could not contribute with his paper on Lotze and the *Gestalt* psychology as originally planned, but who enthusiastically supported the initiative from the very beginning.

## Notes

<sup>1</sup> M. Bonazzi, *Il platonismo* (Milan: Einaudi, 2015).

<sup>2</sup> R. Pettoello, "Un altro Ottocento tedesco", *Rivista di Storia della Filosofia*, 1990, 81-111. See also J. Benoist (Ed.), *Un autre XIXe siècle allemand*, special issue of *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000 (3).

<sup>3</sup> S. Ferenczi, "Aus der 'Psychologie' von Hermann Lotze", *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 1913, 238-241, in particular page 238.

<sup>4</sup> B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (Bari: Laterza, 1947), 354-355.

<sup>5</sup> "Zu den bemerkenswertheften Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths", sagt Lotze, "gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft".

<sup>6</sup> According to the *index nominorum*, there is no mention of Lotze in K. Löwith's *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Zürich: Europa Verlag, 1941).

<sup>7</sup> I want to personally thank all the contributors for their patience, and Charlotte Morel and Nikolay Milkov in particular for their very useful remarks and comments on this short introduction.

---

# Lotze's Conception of Metaphysics and Science: A Middle Position in the Materialism Controversy

Charlotte Morel

---

**Abstract:** The materialism controversy, which tore the middle 19<sup>th</sup> century intellectual German society apart, involved scientists, theologians, philosophers, teachers, and even more. Hermann Lotze, who at first was not willing to engage in this dispute, was soon appealed to as an arbiter based upon his previous epistemological writings concerning life sciences, psychology and natural science in general. Since he appeared to defend both a mechanistic point of view in natural science and spiritualism in metaphysics, representatives of both these extreme positions thought he could help backing up their own views during the controversy. Yet, as Lotze himself described it, the controversy was for his times, generally speaking, only “useless torture”. This paper aims at showing that Lotze's specific role in the controversy corresponds to what we will assume to be a clear theoretical need of the time: i.e., a critical assessment of how to connect natural science with metaphysics.

**Keywords:** Lotze, Materialism, Spiritualism, Natural Science, Metaphysics.

## Introduction

From today's perspective, the “materialism controversy” could easily look like a forgotten moment in German and European intellectual life, and having forgotten it we can easily convince ourselves that its role had only been a minor one. Yet, such reasoning reverses the cause and its consequences, as is clear from the already existing studies on the “*Materialismusstreit*”<sup>1</sup>. Historical inquiry based on contemporary accounts confirms the view that the materialism controversy was—with regard to its length, extent, as well as intellectual impact—“one of the most important intellectual disputes of the second half of the nineteenth century”<sup>2</sup>. As an anonymous account puts it, the “idols of materialism” were the “true golden calf of this century”<sup>3</sup>, or, as a more neutral assessment would say, materialism had become at that time a “total social phenomenon”, the critical and polemical reactions being commensurate with its effective impact.

More exactly, what needs to be considered is the determining influence of science as a total social fact: it is characteristic of the materialism of that time that it evolved into a “scientific materialism”<sup>4</sup>. In its final phase, the “materialism controversy” partly merges with the “Darwin controversy”<sup>5</sup>, yet we must not confuse the two:

the former significantly pre-dates the latter and has its own characteristics. From the 1840s, a fundamental divide emerges among natural scientists about what it means to explain natural, and especially vital, phenomena<sup>6</sup>—and the crisis erupts in September 1854 on the occasion of an institutional event for the German scientific community: the 31<sup>st</sup> meeting of the Congress of German Naturalists and Physicians (*Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte*) in Göttingen.

In 1856, when the controversy is at its height, Lotze describes it as having proved to be “useless torture”<sup>7</sup>: it has trapped us between a kind of positivism willfully blind to anything but facts and what spiritualists take to be an approach that, by adhering to a position based on faith, it stays beyond any possible proof or refutation.

In his book *Late German Idealism: Lotze and Trendelenburg*, Frederick Beiser relates how Lotze tried, in vain, not to get personally involved in the controversy, whereas main protagonists from both sides were asking him to do so—sometimes in a rather intrusive or even provocative manner.<sup>8</sup> For instance, he never escaped the cruel nickname given to him by Carl Vogt in one of the central controversy texts: among the champions of a “metaphysical physiology” of “substantial soul” in Göttingen, Rudolph Wagner (director of the Physiology Institute) is referred to as the “mystical believer”, and Lotze as the “speculative Struwwelpeter”<sup>9</sup>. This reference to the well-known character of German children's literature suggests that, though Lotze's philosophy of science and nature appears to be an impartial and original one, it is in fact waving a red flag in an attempt to frighten people away from anything that could go against the bourgeois moral order. With this nickname, Vogt puts Lotze on the same level as Wagner, both seeking to infantilize society by appealing to “superstitions” such as “soul” and “freedom”. From Vogt's perspective, one could say that the former's spiritualism very opportunely provides the theoretical backing to the latter's ultra-conservatism.<sup>10</sup> In addition, Wagner tries to elicit support from his former protégé,<sup>11</sup> for example by showing particular indelicacy during the inaugural plenary conference of the 1854 conference mentioned above (the event that triggered a considerable controversy and marked the beginning of the crisis). In his very controversial talk, Wagner does not name Lotze directly, but still refers to him as “this quick-witted scientist who sits here among us”, and then recalls the following excerpt from Lotze's *Medical Psychology*:

The great extension that these materialistic reasonings have won in the progressive decline of general education, and surely will continue to win, requires us, without the hope of meaningful success, to test out their salient arguments.<sup>12</sup>

I shall return to this passage later in my conclusion. It is out of question that Lotze did issue polemical statements against materialism. In his *Medical Psychology*, for example, in addition to discussing several passages from Vogt's first popular work, the *Physiological Letters*, he even makes a very cutting remark against the author (who will later not hesitate to make several references to it):

'As the function of the muscles is contraction, as that of the kidneys is to secrete urine, in the same way the brain conceives thoughts, strivings, feelings'. I doubt whether all the thoughts of men should arise in this uropoetic way; only this expression itself could lead us to the suspicion that it is possible.<sup>13</sup>

Nevertheless, Wagner and Lotze do not take issue with materialism in the same way. Lotze, in particular, clearly distances himself from the principle of "double-entry bookkeeping" to which Wagner appeals in order to make a *de jure* separation between, on the one hand, issues and answers related to scientific knowledge and, on the other hand, those related to religious belief when dealing with contentious questions such as the creation of humanity or the existence of the soul. He also rejects Wagner's thesis of the "divisibility of soul"<sup>14</sup>. Heinrich Czolbe, who wrote in 1855 an influential text on sensualism and materialism, confessed that Lotze's anti-vitalist stance heavily influenced him and, in so doing, he suggested that if Lotze had been consistent with this anti-vitalist approach, he himself would have joined the materialist stance!<sup>15</sup> As for Vogt, once the controversy had begun, he denounced Lotze as Wagner's henchman.<sup>16</sup> Accordingly, we can easily understand Lotze's scientific despair and personal despondency due to his being held hostage by both sides in a controversy he wished to avoid.

The materialism controversy, however, had such a great impact that Frederick Beiser can state that "it was this debate that, for better or worse, gave [Lotze] his place in German intellectual history"<sup>17</sup>—a judgement we could subscribe to when considering, as Beiser does, Lotze's famous "anthropological" work: the three volumes of *Microcosmos*, which indeed had a great success in Europe. Conceived as a response to the irreconcilable claims raised by both materialists and spiritualists in the context of the "materialism controversy"<sup>18</sup>, *Microcosmos* sets out to present to a broader readership an overall vision of human beings by considering their psycho-physical nature, their achievements as both thinking beings and living beings, and lastly their goals as spiritual beings. Nevertheless, we should remember that Lotze could have never participated in the controversy as an arbiter without his fellow scholars having already recognized him, based on his early writings, as the right person for the job.

This being said, how is it possible that in 1854 Lotze came to occupy (even against his will) this peculiar position in the "materialism controversy"?

Starting with this question, I will proceed in two steps. In this first part I will present Lotze's key ideas in his *Medical Psychology* (1852); I will also consider *Seele and*

*Seelenleben* (a text published in Wagner's encyclopedia of physiology in 1846)<sup>19</sup> in order:

- To show what Lotze's earliest views were regarding the materialist approach; and

- To discuss further how the materialists' attempts to consider Lotze as an opponent or to gain him as an ally in the controversy finally resulted in some misinterpretations that he had fully anticipated.

In this respect, my aim here is to show how Lotze's criticism of the materialist thinkers of his time focuses on epistemological issues. This will lead me, in the second part, to address Lotze's claims from the perspective of a topic that proves decisive in his overall philosophical work: i.e., the connection between metaphysics and natural science. On his account, neither materialists nor spiritualists carried out a frank and rigorous critical assessment of this matter, as should they have done given the issues at stake in the "materialism controversy". That such an enquiry is absolutely necessary for Lotze will turn out to be a key element in the interpretation of the sentence I quoted above: if the "materialism controversy" is "useless torture", it is to the extent that "we inflict [it] on ourselves through premature interruption of the investigation"<sup>20</sup>. This "premature interruption" would now therefore mean ignoring the issue of how to connect natural science with metaphysics.

We could refer here to a remark by Reinhardt Pester and offer a justification of it in this perspective: according to Lotze, the materialism controversy remained unfruitful precisely because the main protagonists turned out to lack any sense of "the necessity for a division of labor"<sup>21</sup> between philosophy and natural science. Here we will have to elaborate on what this "division of labor" exactly means, because the metaphor itself can be misleading. As with the debate with Wagner about the relations between faith and science, Lotze firmly rejects the idea of using "double-entry bookkeeping" (*doppelte Buchhaltung*) in regard to metaphysics and natural science, i.e., the idea of considering certain common issues from two separate perspectives. According to him, this would amount to legitimating a *partition* and no longer just a *distribution of tasks* when dealing with theoretical issues related to nature, especially those that concern the relationship between soul and body. My aim is to show that the option defended by Lotze consists in a "progressive" connection—similar to the way he combines two directions in his own metaphysical system. In the end, what he achieves by elaborating on the need to clarify the relationship between metaphysics and natural science will shed light on the philosophical meaning of his own *ideal-realist* approach.

## 1. The epistemological critique of materialism

In 1854, the protagonists of the materialism controversy were familiar with Lotze's anti-materialistic views. With his critique of "vital force", these had been a common thread running through his writings until then, which were devoted to medicine (pathology and physiology: 1842, 1851), psychology, and their philosophical basis.<sup>22</sup> On Lotze's account, if materialists as well as spiritualists dis-

torted what he wrote in order to present his thoughts as theirs, the cause was of methodological nature.

### 1.1. The desire for unity and its epistemological critique

It is interesting here to consider how Lotze structures the first chapter of his *Medical Psychology*, for there he outlines and describes an error which is shared by the two opposite positions he rejects. Both materialism and “identity-philosophies” lead to the “identification of body and soul”<sup>23</sup>. No matter how different the two positions are, both are tempted to yield to an excessive desire for unity in explaining the world. According to Lotze, such a desire can be methodologically misleading, this is why he speaks of a “yearning for the unity of the world”<sup>24</sup>.

Behind every objection generally raised against separating the soul from the body as a characteristic principle, one finds [...] an anxious dread of the formal mistake of the ambivalence that is justified by it between *the spiritual and the corporeal in the world in general*. [...] Longing for the unity of the world exercises such a great violence, that any attempt to distinguish both of the kingdoms of being within it will be feared as the most inadmissible depravation of the entire world-view.<sup>25</sup>

This applies perfectly to materialism: what it claims in this respect amounting to the “total sacrifice of an autonomous spiritual being” in the name of “the much longed-for unity of the world”<sup>26</sup>.

Why does Lotze think that the “yearning for unity” misses the point, thereby becoming “misleading” or “false” (*falsch*)? In both materialism and identity-philosophy, he notes, the unity is meant to apply to “phenomena” and their substrata, not to the ruling “principles” of natural science itself.

Science absolutely does not have in general a particular obligation to work towards the unity [of a principle of appearances], but only in relation to the directions in which a commonality not only of the final but also of the nearest foundation for a group of appearances is necessary or probable from higher and more general grounds. [...]

We have grounds for supposing that all natural events are based on the same laws of statics and mechanics, but not the least grounds to suspect that everywhere there will be the same forces and substances that work according to these rules. [...]

We must therefore demand unity of the highest laws, since the connection of the world to a rational whole is an indispensable precondition of our spirit; we can demand a unity of the nearer laws or of the substrata upon which these effects rest in only if a series of particular analogies made it likely; we must suppose the difference of the same substrata as soon as the divergence of all appearances so imperiously demands it, as in the case of our spiritual life.<sup>27</sup>

It might be relevant here to draw a parallel between this passage and the *Appendix to the transcendental Dialectic* in the *Critique of Pure Reason*, where reason aims at forming the “systematic whole of knowledge”, and this “systematic unity” is indeed to be looked for at the level of principles, not at the level of the objects of knowledge.<sup>28</sup> The principles of the systematic unity of the use of the understanding settle “lines of direction” along

which “all its rules converge at one point, which [...] is only an idea (*focus imaginarius*) – i.e., a point from which the concepts of the understanding do not really proceed”, so that this also results in “the deception, as if these lines of direction were shot out from an object lying outside the field of possible empirical cognition”<sup>29</sup>. Scientists who try to find a “misleading unity” and turn a unique substance into a methodological and epistemological principle are precisely under this illusion, and end up mistaking ‘objects’ for ‘principles’<sup>30</sup>.

From this perspective, Lotze’s critique of materialism (as well as of identity-philosophies) is indeed a methodological one: his demand being that on these subjects we do not settle for the “fading form of a general *methodological demand* of any scientific investigation”, which characterizes those thinkers who naively follow their desire to reach “as much unity as possible” but, at the same time, fail to take on the epistemological task that enables us to distinguish the elements in (or the structure of) what is properly a science.

### 1.2 Materialism and naturalism

Still in the same text, the methodological and epistemological critique of materialism reveals a second essential aspect: the materialism that Lotze is confronting at that time is a *naturalistic* one. Lotze first defines it (a), then he critically assesses the very nature of this “enthusiasm for natural science” and immediately denounces it as “misleading” (*missverständlich*) (b).

(a) According to the way in which § 3 (dedicated to the “objections of materialists” in the *Medical Psychology*) begins, materialist systems

have appeared again and again in all times, but [...] the sudden progress of the natural sciences has particularly emboldened [them], in the most recent times, to come forward with ever greater extension and with growing confidence.<sup>31</sup>

To what does this lead? Lotze argues that: “It is necessary for these theories not only to avoid the existence of a psychological principle of its own” (according to the broad definition of materialism), “but also, above all, to entirely absorb psychology into natural science.”<sup>32</sup> As is characterized by Kurt Bayertz in several of his texts, this modern form of materialism can be defined as a naturalistic materialism.<sup>33</sup>

(b) While materialists show enthusiasm for what they hold as “a truly magnificent circle of scientific education”, Lotze takes it to be “completely false” (*überaus falsche Begeisterung*)<sup>34</sup>. Let us ask ourselves why, for this clearly represents a common thread in this section devoted to the “materialists’ objections”.<sup>35</sup> In what exactly does the “falsity” consist? I will examine three passages, and try to bring them together with additional critical comments.

(1) First of all, if one agrees with Lotze that the explanatory power of science is, as one might put it, only a *prospective* one, then one could say that materialism uses a “strange methodology”:

[The] tactic [of the materialists] consists simply in referring to an unsighted clutter of facts, whose unclarity is supposed to a certain extent to guarantee for us that it conceals within it yet a great deal of information, while nevertheless the impossibility of that which we hope to find in it allows itself to be established at the outset. If anyone supposes that it is impossible that a steam engine without a conductor should choose its routes and should at determined times travel now here and now there, someone else could with equal justification be surprised by the naive audacity of this claim, and could respond to him that he should investigate the whole collection of wheels, pistons, balances, nails, and screws; could there still be in this fullness and this manifold of tools a great deal that we certainly still do not understand how to trace back to determinate mechanical principles? We will thus decline this well-meaning invitation to follow modern neurophysiology in all of its dreams, and we must rather presuppose a definite conviction concerning that which is physically possible or impossible, in order to avoid the unnecessary detours of science.<sup>36</sup>

When materialism presupposes, as a starting point, an overall explanatory power of physiology with regard to psychic phenomena, it somehow manages to put natural science in the paradoxical and questionable position of becoming a new “sanctuary of ignorance”<sup>37</sup>: there is no need to reconsider the principles that are behind what we cannot explain today, because we know we will be able to explain it tomorrow. Lotze’s critique appears to reach far beyond the immediate scope of his time and to target an easy option that could well prove to be sophisticated and that is usually found in scientist approaches—no matter what they are, and whether acknowledged as such or only latent. In 19<sup>th</sup> century society, the rise of materialism somehow corresponds to a “transfer of powers” from religion to natural science: to some extent, and according to certain people, science began to replace religion as a social authority.<sup>38</sup> Must this mean that the function of a “sanctuary of ignorance”, too, may begin to shift from the one to the other?

(2) Above all, Lotze bases his own spiritualism upon a principle that he will always remain faithful to, and which concerns the phenomenal order, i.e., an immediate intuition of physical and psychic *phenomena* as being absolutely irreducible to one another.<sup>39</sup> This thesis represents one of the three “facts of consciousness” (along with the “unity of consciousness” and the “consciousness of freedom”) upon which Lotze grounds his discussion of the idea of a spiritual *substance* and its necessity. Should we accept a *substance* dualism beyond this dualism at the level of *phenomena*?<sup>40</sup> In this respect, it must be noticed that at the very beginning of his 1846 article “Soul and mental life”, Lotze shows a philosophical allegiance to Descartes’ claim about “the total impossibility of comparing thinking and extension” by considering it as “the first decisive beginnings of scientific psychology”<sup>41</sup>. In his *Medical Psychology*, Lotze regularly refers to the principle of a “chasm that opens up” between “both circles of events”<sup>42</sup>. Accordingly, “falseness” in the materialist and naturalist’s “scientific enthusiasm” also consists in extending, whether deliberately or not, this sophism of a “μετάβασις εἰς ἄλλο γένος” from one order of phenomena to the other:

tion of nearly every newly appearing work of a certain general tendency, only had the intention to recommend these most general rules of all judgment, [and] logical and methodical precision, which natural science has to thank for the relative surety of its progress, we would embrace it without hesitation. Yet it mostly has rather another meaning, that of wishing to elevate the concrete laws of an unensouled nature, indeed the substrate and powers themselves that are at work there, into generally valid principles of all investigation, and into means of explanation that are everywhere applicable.<sup>43</sup>

To the difference between these two orders of phenomena corresponds, then, a difference between two explanatory principles, and this brings us back to what we drew attention to in the previous section (see p. 92, notably the quotation)<sup>44</sup>.

This methodological issue is a constant element in Lotze’s overall critique of materialism. We find it again, for instance, in the 1859 review of a book by Karl Snell—and this time during the controversy:

The usual materialism [...] places [...] itself far beyond the question how in principle this μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, the transformation of the final mechanical elements of motion into the first psychical element of thought, is possible.<sup>45</sup>

Even when people try to speculate on such point, as Snell does (though he does not share the materialist contention), they all share the same limit, which thus remains essentially unclear: again, it is “in some unproveable way that here the physical is supposed to be transposed into the psychical”<sup>46</sup>.

At a minimal level, materialists put forward a “fading form of a general *methodological demand* of any scientific investigation while demanding unity regarding the explanatory principles of phenomena, and thereby then end up “homogenizing” the phenomena themselves. On the contrary, in his *Medical Psychology*, Lotze presents us with the logical and methodological possibility of dualism.<sup>47</sup> In the second part of the paper, I will focus on how he finally argues in favor of the spiritualist position. But for now the important point is to stress how he opposes the materialists’ claim to the effect that their contention is, methodologically speaking, a perfectly valid one: “Should we now not truly guess the secret of their reconcilability, it is nevertheless certain that still less will that person come to terms with the appearances, who does not know at all the evident secret of their separability”<sup>48</sup>.

(3) At a minimal level, the key assumptions of both spiritualism and materialism can be identified with the two claims of substantial soul and of matter as substantial reality respectively.

But even these minimal definitional assumptions reveal an asymmetry, or at least an illusory one. The claim of a substantial soul taken as a theoretical principle is not observation-based, i.e., it cannot be directly inferred from the phenomena, whereas common sense *and* most materialists make the opposite claim about *matter*.<sup>49</sup> Materialism is often combined with an empiricist approach (sometimes even a radical one), and their mistake can be described as follows. They claim methodological superiority, based upon the conviction that the concept of matter possesses immediate clarity. This is why Lotze plays his

If the demand for a preservation of the fundamental principles of natural science, which we now repeatedly find in the introduc-

trump card in the controversy by challenging this alleged immediate clarity of the concept of matter.<sup>50</sup>

Is it then an agreed-upon fact, prior to all other investigations, that all of the intuitions of the most general sensual experience, the concepts of matter, the assumptions concerning the manner in which forces work, as they have gradually been built up in physics in the course of time from analogies, hypotheses, and suspicions, of which most have not been able to be theoretically confirmed-- is it certain, that all of this is gospel [...]?<sup>51</sup>

In this respect, Lotze's rejection of the principles of materialism goes far beyond occasional clarifications. Let us have a look into *Microcosmos*, the great work that will keep Lotze busy for the next decade. In the first volume Lotze essentially aims at making a large audience aware that scientific basic concepts need clarification. It turns out that materialists employ such concepts, at best, in a naive way by simply assuming that they possess immediate clarity. Or, second option, they neglect this issue consciously and just try to cover epistemological deficiencies by rhetorical means, due to the fact that, compared with their real aims that are of practical nature, this point is of no real importance to them. The first chapters of *Microcosmos* provide such clarification in a way that is both systematic (in terms of scope) and "popular" (albeit demanding in the way in which it is presented).<sup>52</sup>

Such clarification is especially needed when it comes to the concept of matter. At the time of the materialism controversy, atomism, too, was a very debated topic among both natural scientists and philosophers. This led to a general critical assessment of what matter genuinely is, and of what philosophy should borrow from the latest physicalist assumptions in this regard—or how it could stand critically in relation to this scientific background.<sup>53</sup> In particular, in 1855 Lotze published a detailed review of Fechner's *On the physical and philosophical doctrine of atoms*.<sup>54</sup> But already in his earlier *Medical Psychology*, even if he was not striving for an overall clarification of the idea of matter yet, at least he intended to show how deceptive it would be to assume immediate clarity here, as was usual.

Therefore:

[...] we must withdraw, from the false enthusiasm for the exactness of natural-scientific representations, their ultimate ground, by means of the recollection that matter itself is by no means a given and fixed principle, nor an object of perception, but only the creation of a very arbitrary hypothesis.<sup>55</sup>

In fact the concept of matter has a form of clarity, but according to Lotze, we should become aware that this is only a pragmatic clarity. The words he uses in the relevant passage are interesting because they seem to convey a pragmatist view of natural science. Lotze clearly distinguishes it from the perspective of metaphysical knowledge (even if it the latter still represents the ultimate end of the former):

The natural sciences have developed a tremendous number of perceptions of an external sort regarding the appearance of matter. [...] Thus the representation of it becomes such a familiar one, such a practically applicable one, and within the usual circle of natural-scientific reflections it leads so adequately to

the right results, that the uncritical confidence, with which common opinion everywhere makes use of it, cannot disconcert us. But as no one in daily life doubts the value and utility of the gold coins we use—though upon closer consideration many people prove to have very confused representations of the origin and location of this value [*Wert*]"—so too does matter become ever more obscure to us when we don't consider its value in the calculations [*Rechnungswert*] of physical mechanics, and ask what it might indeed be in itself.<sup>56</sup>

From this perspective, insofar as natural science is based on the concept of matter, it "lays down a completely bogus principle, in itself false, as its foundation, but nevertheless, through an ingenious combination of other sources of assistance, it understands how to make it very useful for a great number of investigations"<sup>57</sup>. As for the concept of matter, Lotze very often goes into detail when discussing physicalist and chemical models of his time.<sup>58</sup> Accordingly, when it comes to clarifying the primary concepts of natural science we must not separate philosophy from scientific discussion. Now, in order not to misunderstand Lotze's idealism, we should always keep in mind his twofold assumption about matter: if from the point of view of a scientific theory of nature "matter" should be considered as an "arbitrary assumption", from the metaphysical standpoint it is assumed to be a "being", though a "secondary" one (in comparison to the spirit).<sup>59</sup>

If matter has no essential clarity, then the same holds for interactions between material entities. Contrary to another frequent methodological assumption on the part of materialists, "the working of matter upon matter, which we usually embrace as clear and obvious, suffers comprehensively from the very inconceivability, which we treat, entirely in error, as a particular mistake in the assumption of an interaction between body and soul"<sup>60</sup>. Such a claim made by Lotze undermines the approach of a materialist-based naturalistic psychology such as that of Heinrich Czolbe.

In his successive replies to those who discuss his writings on this issue, Lotze shows how tired he is of seeing his methodological and epistemological warnings simply being ignored.<sup>61</sup> In his view, they represent the heart of the debate as well as the only solid basis able to provide a common ground for discussion. It is worth noting that, when facing such opponents, Lotze also adopts an epistemological stance with respect to the problem of the soul: i.e., he considers it as an *assumption*. According to Lotze, this assumption is actually required to explain a central observational fact which lies at the very basis of psychology as the science of psychic activity: unity of consciousness. This issue is a common thread in his discussion with Heinrich Czolbe.<sup>62</sup> In his *Medical Psychology* Lotze had already stressed the "unity of consciousness" as one of the three facts of consciousness, which he then considered as "grounds of the formation of the concept of soul."<sup>63</sup> For him, this will become a cornerstone in the materialism controversy:

until materialism takes this totally uneliminable fact into consideration, we will be unable to believe that it has succeeded in refuting its opponents.<sup>64</sup>

Besides, "we would find an area conducive to debate" only if materialism was able to clarify what this phenom-

enal “unity” of our representations is and what the “unity of all experiences” means<sup>65</sup>. The kind of materialism that Lotze is facing there (in this case Czolbe’s, but we could certainly find other examples) actually *intends* to account for the psychic activity of consciousness, and claims to do so by considering brain states and how neural pathways are anatomically “centralized” in the brain. But Lotze emphasizes, once again, that movement and spatial phenomena, on the one hand, and psychic phenomena, on the other hand, have nothing in common; this time he goes a step further by *bringing psychic phenomenon back to the unity of consciousness*. States of mind are not only mental states: they are mental states referred to the representation of an “ego”, of “the ego as one” (“*dem einen Ich*”)<sup>66</sup>. It is very interesting to see how Lotze develops here what proves to be a Kantian line of reasoning<sup>67</sup>, although he will always carefully avoid any use of Kant’s “transcendental” vocabulary. This “old issue of the possible unity in consciousness” is referred to the “unity of all experiences”, and what Lotze calls “thought” (*Denken*)<sup>68</sup> stands for an act of “inner connection (*Zusammenhang*) of the manifold”<sup>69</sup>. “Thinking consists not only in a hunt for images, not in a succession of representations, which are only intuitively attached to or separated from one another”: “So we need [...] a subject that in the unity of its consciousness not only unites, and at the same time keeps separate, both of the elements of comparison, but that is also conscious of the nature and dimension of its own movement in the transition from the one to the other”.<sup>70</sup>

I will not discuss further this implicit presence of Kant’s thought here—it would turn out to be quite a complex issue if we also considered Lotze’s (at least apparent) claim of a “substantial” soul as a basis of this very unity of consciousness.<sup>71</sup> Here my aim was simply to show, in accord with my general purpose in this first part, how Lotze points to a series of epistemological problems involved in what materialists claim: though quite paradoxical, both the “Kantian” line of reasoning and the (apparent) claim of substantial soul have here primarily *this* function. In his critique of sensualism, Lotze rejects what one could call “intuitivism” based on an *aprioristic* claim as regards to knowledge—even if he uses other terms for it.<sup>72</sup> At the same time, Lotze reproaches Czolbe for mixing up elements pertaining to theory of knowledge (sensualism) with those of metaphysics (materialism).<sup>73</sup> As for the claim of substantial soul, it is here understood as an epistemological necessity on the basis of a psychic observational fact<sup>74</sup>: for this reason, rather than speaking of “substance”, we should rather speak of “substratum”, which would make the epistemological approach much more explicit. Against materialists, Lotze emphasizes that even physicists do not hesitate to introduce, hypothetically, such “substrata” both as principle and “support” of psychic phenomena. As Lotze says, this also applies to psychic phenomena:

The passion with which we make natural science the prime answer in the treatment of every question does not anyway prevent those who espouse it from acting completely against the analogies and rules of this science in their reflections [...] [Most of the time], due to an ambiguous *parti-pris* for physical intuition one does not at all provide oneself with the means by which this intuition itself obtains its results. When electrical and magnetic

phenomena were first observed, when warmth and light began to become the object of investigation in a more exact way, one did not shy away from assuming, for the explanation of these phenomena that are so divergent from the others, entirely specific substrata. Now we know of course how often, against these assumptions, the objection of arbitrariness and multiplication of principles is made; nevertheless the mind is yet to come that will again be able to come by all of the results obtained along this path without such an assumption, only from the properties of ponderable bodies.<sup>75</sup>

Taking a step back, we suggest that the idea of substance is used here as a *category*, even if Lotze does not express it that way; in doing so, we refrain from immediately interpreting Lotze’s “substantialism” as a metaphysical option.<sup>76</sup> In Kant’s table of categories, the relationship of inherence and subsistence is prior to the relationship of community or reciprocity, with causality between them. If we consider now what Lotze is trying to achieve in his scientific psychology, we must stress that his attempt to ground scientificity in the study of psychic causality relies on the concept of psycho-physical interaction (*psycho-physischen Wechselwirkungen*). For Lotze, a scientific psychology is a “physiological psychology”, and consequently interaction between psychic and physical has to be the key concept.<sup>77</sup> But, to continue with our Kantian guiding thread here, this is a concept that we can frame only by using the category of interaction or community. Yet, if we assume this Kantian interpretation, then the conclusion is that, in order to build a scientific psychology, we would need substance as a categorial idea, just as we need interaction and community. I would tend to see this as one of the possible reasons why the category of substance is then also used *beyond* what Kant himself allowed in his first *Critique* regarding the notions of soul and psychic causality.<sup>78</sup>

## 2. Connecting science and metaphysics: the *sui generis* answer of Lotze’s “ideal-realism”

The aim of Part I was to provide us with the correct basis on which we can consider how natural science and metaphysics are connected in Lotze’s thought, and how the issue of materialism played a part in his subsequent conceptions.

Reading the first chapter of *Medical Psychology* we can see how Lotze’s spiritualism comes into it in more than one way, or, rather, that there are two lines of reasoning in the use of the psychic principle, so that only the *metaphysical* line of reasoning deserves to be described as a form of “spiritualism”. Nevertheless, Lotze’s purpose is to *connect* these approaches, certainly not to confine each of them to a separate area. To that extent, we can definitely assert that spiritualism falls within the boundaries of Lotze’s science of psychology.

Let us discuss dualism. Dualism means something entirely different according to whether it is about phenomena (psychic or physical ones) or about tracing them back to what sustains them metaphysically. Let us consider first the following question; based only on what we have argued so far, should we not expect Lotze to raise the claim of a body-soul/matter-spirit dualism? As we have already seen, dualism between physical and psychic phe-

nomena turns out to be Lotze's first epistemological principle; and as far as psychic phenomena are concerned, we have also seen that Lotze's line of reasoning is to refer phenomena to a substratum. Why, then, are physical phenomena likewise *not* referred to a substratum—i.e., to a second substratum that would be independent of the first? To put it otherwise: why does Lotze not adopt a Cartesian form of metaphysics here?<sup>79</sup> In the theoretical context of 19th century physics/philosophical physics, matter would then replace extension as the required substance. In Lotze's view, by contrast, spirit is "the original existence" (*ursprüngliche Existenz*), while matter is simply "a secondary being that cannot naturally have its roots anywhere else than in the spirit itself"<sup>80</sup>. At the beginning of the section on "spiritualist approaches" (with which Lotze explicitly sides), there is a remark that could help us find a better orientation in this problem. As Lotze himself presents his ideas while setting out the issue of materialism and anti-materialism in psychology:

*Up to this point* we have granted independent reality to matter; we have satisfied ourselves with juxtaposing the soul to it as an equally independent but differently constituted reality. [...] Although in this we will preserve for individual investigations of psychology this manner of intuiting as the one that is alone clear and comfortable, we must still return here, for a moment, to the principles of the matter, in order to justify the applicable and transparent representations of a physico-psychical mechanism as the abridged expression of what is truly going on ["des wahren Verhaltens"].<sup>81</sup>

On the one hand, Lotze acknowledges what I have just suggested: by taking into consideration only the epistemological approach that he sets out at the beginning of *Medical Psychology*, his account there could actually accommodate not only dualist spiritualism but other metaphysical options as well. On the other hand, what Lotze says at the end of this passage is crucial, because the consideration of science as a *pragmatic* expression of *metaphysical* truth implies a distinction between the respective statements. The final position Lotze is seeking is a subtle one insofar as, in spite of this distinction, he rejects the very idea of a "double entry bookkeeping" between science and metaphysics. *Prima facie* we could easily think that science and metaphysics do not have any common claim. Yet, because of this rejection of a "double entry bookkeeping" we should rather say that science and metaphysics do not speak the same language: that science is an "abbreviation" (*Abbreiviatur*) means that it can "say the same thing" as metaphysics, but this also presupposes that one is able to identify the connecting principle of both systems. According to Lotze, the aim of scientific knowledge in itself is to explore the interactions between natural elements from a *mechanist* point of view, and *as such*, it should be considered as the "abbreviation", the "abridged expression" of a higher level. But this means that there is no *true realism* apart from this mechanist "expression" of interaction in nature.

Soon after the passage we just commented upon, Lotze distinguishes between two modes of "our knowledge of things", which he dubs *cognitio rei* and *cognitio circa rem*: indeed, this knowledge "in part concerns the fundamental nature of the object, in part the manifoldness of the relations that it can encounter externally"<sup>82</sup>. This is

why the latter form of knowledge is relational and mediate, whereas the former is intuitive and immediate.<sup>83</sup> By introducing this distinction, Lotze aims to separate out two forms of knowledge respectively, construed as knowledge "of both the objects that concern us, matter and spirit". Only the knowledge of spirit has intuitive clarity, whereas, as we have seen, the idea of matter has only a pragmatic clarity. When other authors will take over this distinction from Lotze, it is clearly with reference to this passage. Consequently, a connection is made to the two modes of knowledge matching natural science and human sciences respectively (and to that extent it intersects with Dilthey's distinction: explanation/understanding (*erklären/verstehen*)).<sup>84</sup> The discussion, then, is still an epistemological one. If we examine this passage intertextually, with respect to the previous quotation (Mps, pp. 55-56) and the following one (which I will now discuss: Mps, pp. 24-25), then we will see how it is all about making the transition from psychology to metaphysics. Knowledge *circa rem*, which corresponds to scientific activity as we currently understand it, is meant to be an "abridged expression of what is truly going on". If we add the idea of the *cognitio rei* to this ontological plan in order to reach what "is truly going on", then it turns out that the "principle" Lotze asks us to "return to" (cf. above, quotation from MPs, p. 57) is none other than *spirit*. Now a metaphysical claim is raised in addition to the epistemological claim of a twofold knowledge, knowledge of spirit vs. knowledge of matter: this claim about the nature of reality thus happening to match spiritualism. This could already be inferred from the third passage from Lotze's book we had to deal with above. As we should remember, when we first discussed the spiritualist approach (see MPs, p. 55), we found Lotze asserting that "up to this point" he had been adhering to metaphysical neutrality (for such a neutrality is required when one has to confine oneself to the epistemic level). Now we can state that he was being inaccurate: §2 ("On true and false unity") has already furnished such a parallel view of metaphysics and science, which underscores their respective statements.

And we do not doubt in the least, that, like all differences of being, so too that between body and soul has only a limited validity, and disappears in the unity of the high ground of the world. Just as little do we wish to condemn attempts to investigate more closely the manner of this confluence of appearances in this unity; but we cannot hope to achieve results soon enough and sound enough to be able to make them the foundation of our science, which to begin with has a different purpose. What is identical in its roots can grow apart in its branches. Now in the formation of a root the law of the angle may already be prefigured, by which the boughs of a plant grow away from one another. If we were to have at our disposal a botany that were to discern the relations of formation of the roots with such a sharp eye as to see this predestination, our knowledge of the branchings would indeed attain to a completely different degree of certainty than the one it possesses. Should we presuppose a metaphysics that is sharp and productive enough not only to grasp the truth of the concepts of the first elements, but also to make them fruitful, knowledge of the nature of a still unseparated absolute would powerfully support us in the judgment of laws, in accordance with which the spiritual and corporeal worlds relate to one another following the separation of both of these branches. But what help is it to dream of things that do not exist? We are not at all at the beginning of things, not positioned at

the root of reality, but rather, with all of our reflections, we are sitting in its outermost branches, which tortuously entwine us. Nothing can remain to us but, first, to separate the branches that we encounter separately, and to follow each out as far as possible in its progress, in order to arrive at a hint of the direction in which it may melt together with the others in a common root. In satisfying this essential methodical demand [...], [never mind] how and where the spiritual and corporeal worlds might flow together, our investigation is valid only for the relations that prevail between the two of them where they do *not* coincide.<sup>85</sup>

This excerpt is of paramount importance for the present issue. The metaphor of root and branches seems like a variation on Descartes' "tree of philosophy". In both cases we are provided with a systematic connection between metaphysics and physics, but these have different places: in Lotze, physics is not the trunk anymore, it has become one of the branches. A little further along in the text, Lotze presents us with the idea of a "general metaphysical dynamics", to which psychology and physics would be "subordinated" as two "branches"<sup>86</sup>. Kant, too, makes use of this metaphor in regard to the third principle with which "reason prepares the field for the understanding"<sup>87</sup> ("principles of systematic unity"<sup>88</sup>, "maxims of speculative reason"<sup>89</sup>): i.e. the "law of the affinity of all concepts":

The third law unites the first two, prescribing even in the case of the highest manifoldness a sameness of kind through the graduated transition from one species to others, which shows a *kind of affinity of various branches, insofar as they have all sprouted from the one stem.*<sup>90</sup>

In Kant, this principle of affinity applies to the phenomenal field and to the understanding, which we use to obtain any knowledge in this field—and in particular, scientific knowledge (in fact, the problem which Kant is dealing with here is how to classify phenomena into *species*): it is, therefore, an epistemological principle. In Lotze, if I try to apply this very same principle to both *matter* and *spirit*, insofar as one can wonder whether they are two distinct "fundamental genera" of being, then the principle shifts to a different register: that is, we are presented with this very shift from the scientific study of natural phenomena, to metaphysics.<sup>91</sup>

Consequently, Lotze's approach to dualism cannot be dissociated from the problem of connecting science to metaphysics without subordinating either one to the other. The "branching"-metaphor clearly emphasizes the phenomenal dualism of "physical" and "psychic" being paired with a metaphysical monism. At the same time, the possibility of a "physiological psychology" is becoming established. As with every science, it must proceed *circa rem*, and insofar as it concerns "the relationships between both worlds", its reasoning must indeed be based on a dualist approach (psycho- vs. physical). Yet, metaphysically we would have to postulate a unity between both sides of being so as to make their interaction possible. The important point is that the interaction itself be investigated *circa rem*: psychology can become a scientific psychology as *psycho-physics* (with their unity, rather than duality, to be emphasized). In other words, metaphysics remains separate from psychology as a science,

but it is also positively required as the latter's foundation.<sup>92</sup>

In line with such a perspective, in § 3 of *Medical Psychology*, which is devoted to "the objections of materialism", Lotze asks for the development of a "philosophical science of nature", "though", he goes on to say, "our times hardly favor it"<sup>93</sup>. As he conceives it, such a science would be significantly different from the idealist "philosophy of nature" (*Naturphilosophie*) that had been mainly responsible for the rejection of *any* philosophy of nature among natural scientists.<sup>94</sup> From Lotze's perspective, philosophy of nature in Schelling's sense has, so to speak, made the mistake of projecting the intuitive mode of knowledge, i.e., the *cognitio rei*, onto the investigation of natural phenomena and their relationships.<sup>95</sup> In Lotze's view, two things are clear in the end: if philosophers who hold "theories of identity" have incorrectly introduced too much metaphysics into natural science, materialists somehow do not have enough of it. Though they seem to reject metaphysics altogether (even where metaphysics should be allowed namely, *as a basis for* natural science), one could contend that materialists smuggle it in either without acknowledging it, or even by doing so unconsciously.

On Lotze's account, materialism is in fact a

fragmentary and naturalistic metaphysics, which luxuriously proliferates wherever people believe they have freed themselves from all metaphysics, and to be standing firm upon the soil of experience and natural-scientific intuition.<sup>96</sup>

It is when facing such a "denial of metaphysics" that "a metaphysics that expressly wishes to be one [...] will always accomplish more and even be more beneficial in its one-sidedness than the former fragmentary and naturalistic metaphysics". Above all, this "philosophical science of nature", which Lotze is already working out in these chapters, has the virtue of critically assessing the connection between metaphysics and natural science in itself, whereas materialists fail to do so. Indeed, the rejection of metaphysics can be a laudable philosophical option too: yet, it still has to be justified and the whole issue cannot be ignored.

In conclusion, then, I have to go back to the quotation I began with: when stating in the same sentence how little regard Lotze has for the materialist stance of his time and how influential it became all the same, he ascribes this to the "continuous decline in general culture"<sup>97</sup>. I am rather inclined to think that not only does this diagnosis still apply to us today, but that it applies, most of all, to the ability to discuss the very connection between metaphysics and science.

#### Notes:

<sup>1</sup> Frederick Gregory, *Scientific Materialism in the Nineteenth Century Germany*, Dordrecht/ Boston, Reidel, 1977; Annette Wittkau-Horgby, *Materialismus: Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, eds. A. Arndt, W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2000; *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, eds. K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2007, vol. 1: *Der Materialismus-Streit* [hereafter: *WPN-I*]; *Der Materialismus-Streit. Texte von L. Büchner, H. Czulbe, L. Feuerbach, I. H. Fichte, J. Frauenstädt, J.*

Froschammer, J. Henle, J. Moleschott, M. J. Schleiden, C. Vogt und R. Wagner, eds. K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2012; Frederick Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2014 [hereafter: Beiser, *After Hegel*]; chap. 2: “The Materialism Controversy”, pp. 53-96; Léo Freuler: *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1997, chap. 3, pp. 55-86: “Le matérialisme naturaliste ou vulgaire et la naturwissenschaftliche Weltanschauung”; *L’Allemagne et la querelle du matérialisme (1848-1866). Une crise oubliée?*, ed. Ch. Morel, Paris, Garnier, 2017 [hereafter: Morel]. This last book contains a very detailed chronology of the texts involved in the controversy.

<sup>2</sup> Beiser, *After Hegel*, p. 53.

<sup>3</sup> Anonyme, “Correspondenz. Aus Berlin, *Deutsches Museum*”, n°47, November 20, 1856, p. 779.

<sup>4</sup> Cf. in particular: Kurt Bayertz, “Was ist moderner Materialismus?”, in *WPN-1*, pp. 50-70; *id.*, “Dépasser la philosophie par la science. Le matérialisme naturaliste en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle”, in Morel, pp. 67-82.

<sup>5</sup> Regarding the “Darwinism controversy” cf. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, eds. K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2007, vol. 2: *Der Darwinismus-Streit*; from the same editors: *Der Darwinismus-Streit. Texte von L. Büchner, B. von Carneri, F. Fabri, G. von Gyzicki, E. Haeckel, E. von Hartmann, F. A. Lange, R. Stoeckl und K. Zittel*, Hamburg, Meiner, 2012.—We can take the impact of the actual materialism controversy as lasting until the end of the 1860s (based on the number of books or articles which still focus exclusively without regard to Darwinism: cf. Morel, chronology, pp. 217-243).

<sup>6</sup> Cf. Morel, pp. 9-21.

<sup>7</sup> Cf. Lotze, advertisement/abstract of the first volume of *Mikrokosmos*, 1856, in Lotze, *Kleine Schriften* [hereafter: KS, followed by volume number], III, Leipzig, Hirzel, 1891, p. 305.

<sup>8</sup> Frederick Beiser, *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, 2013, p. 239. [Hereafter: *Late German Idealism*]. He also gives more information on how Lotze takes a clear stand against materialism before the controversy actually broke out: *ibid.*, p. 214.

<sup>9</sup> “Spekulierender Struwwelpeter”: Carl Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*, Giessen, Ricker’sche Buchhandlung, 1855, p. 91.

<sup>10</sup> Cf. Beiser, *Late German Idealism*, p. 244. The very tough punishments that “Struwwelpeter” undergoes in the eponymous children’s book are supposed to serve as a warning against bad behavior.

<sup>11</sup> Wagner had Lotze write several contributions in his collective *Concise Dictionary of Physiology (Handwörterbuch der Physiologie, mit Rücksicht auf physiologische Pathologie*, éd. Rudolf Wagner, 4 vol., Braunschweig, 1842-1853): “Leben, Lebenskraft” in the first volume (1842, p. IX-LVII; Lotze, KS I, pp. 139-200); “Instinct” in the second volume (1844; Lotze, KS I, pp. 221-250); “Seele und Seelenleben” in volume III.1 (1846; KS II, pp. 1-204).

<sup>12</sup> *Amtlicher Bericht über die 31. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Göttingen im September 1854*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1860, p. 19; and on the same page: “a man, who honors us today with his presence in this audience and whom I was lucky enough to count as a student in years past”; Lotze, *Medizinische Psychologie, oder Physiologie der Seele* [hereafter: MPs], Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung, 1852, p. 30.—All quotations from Lotze have been translated from German to English through the agency of Translat.me; I thank the traducer for his fast and accurate work.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 43-44. I have not found this exact passage by Vogt to date. Another passage with the same meaning is frequently quoted from the 12<sup>th</sup> piece in the *Physiological Letters*: “All those capacities that we understand by the phrase psychic activities (*Seelenthätigkeiten*) are but functions of the brain substance; or, to express myself a bit crudely here, [...] thoughts stand in the same relation to the brain as gall does to the liver or urine to the kidneys.” (Carl Vogt, *Physiologische Briefe für gebildete aller Stände*, vol. 2, Stuttgart/Tübingen, Cotta, 1846, p. 206; trad. Frederick Gregory in *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht/ Boston, Reidel, 1977, p. 64). In the French version of this work Vogt comments at length on the controversy which the sentence triggered; he quotes other materialists who supported it, especially Moleschott (*Lettres physiologiques, par le professeur Carl Vogt*, Paris, Reinwald, 1875, p. 348); see also the excerpt from *Kraft und Stoff* where Ludwig Büchner points out that Lotze should have discussed Vogt’s sentence from the perspective of his own statements about physical-psychic correlation and not just made a sarcastic remark (*Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein verständlicher Darstellung*, Frankfurt am Main, Meidinger, 1856<sup>4</sup>, “Der Gedanke”, p. 141).—However, Wagner is the first to make use of the

offensive adjective “uropoetic”, and thus to add fuel to the fire. In his answer to Vogt’s *Physiological Letters*, he had already quoted a longer excerpt of Lotze’s text including the same passage and then added: “Will Vogt never be satisfied? Will he finally abandon these urinous thoughts? Indeed not, as we see from his most recent articles.” (Wagner, “Über Theilbarkeit der Seelen und materialistische Psychologie”, *Allgemeine Zeitung* (Augsburg), n° 327 (Beilage), 22 1852, p. 5226).

<sup>14</sup> On the first point cf. Reinhardt Pester, *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19.ten Jahrhundert* [hereafter: Pester], Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, p. 211; Hans Degen, “Vor hundert Jahren: die Naturforscherversammlung zu Göttingen und der Materialismusstreit”, *Naturwissenschaftliche Rundschau*, Stuttgart, Heft 7, 1954, p. 273. In Lotze: see MPs, pp. 36-37; and even earlier in a book review (“Recension von Ottomar Domrich, ‘Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten’, Jena 1849” [1850], KS II, p. 451).—About “divisibility of soul” cf. Wagner, “Physiologische Briefe. XIII”, *Allgemeine Zeitung* (Augsburg), n° 61 (Beilage), March 1, 1852, pp. 969-971; “Über Theilbarkeit der Seelen und materialistischen Psychologie”, *ibid.*, n° 327 (Beilage), November 22, 1852, pp. 5225-5226. Vogt vehemently attacks this thesis by answering with a verbal assault at the end of his *Pictures from animals’ life*, which also came out in 1852 (Vogt, *Bilder aus dem Thierleben*, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt, Rütten, 1852, pp. 451-452).

<sup>15</sup> This is according to F. Beiser: *Late German Idealism*, p. 246. We could read Czolbe’s statement in his answer to Lotze in this sense: see *Entstehung des Selbstbewußtseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze*, Leipzig, Costenoble, 1856, p. 27. But in fact it was Lotze who finally provoked a radical change of mind in his former opponent: in 1865 Czolbe retracted his former materialist stance. (*Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel*, Leipzig, Costenoble, 1865; cf. Beiser, *After Hegel*, p. 88-89).

<sup>16</sup> Cf. Beiser, *Late German Idealism*, p. 244.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>18</sup> *Ibid.*; and p. 252. As a matter of fact, *Microcosmos* enjoyed abiding success until the 1920s. It is impossible, however, to restrict Lotze’s place in “German intellectual history” to this work alone and to the topics discussed therein. Another very remarkable element which accounts for Lotze’s philosophical influence is his interpretation of Plato’s ideas in his 1874 *Logic (Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, Hirzel, 1874, III, 2, “Die Ideenwelt”, pp.498-512), where he distinguishes between four meanings of “reality” or “effectivity” (*Wirklichkeit*), including in particular the concept of “validity” or “being valid” (*Geltung, gelten*: pp. 499-503, 507, 509). From a broader perspective, Lotze’s ideal-realism is not primarily “anthropology-based”: on the contrary, one could state that the working out of a philosophical anthropology only becomes relevant against the metaphysical backdrop of ideal-realism, which was first developed from an epistemological perspective. As such, the speculative aspects have played a significant part, in Lotze’s system, in trying to connect “idealist” and “realist” lines of thought in 19<sup>th</sup> century German philosophy.

<sup>19</sup> See below, fn. 22. About Lotze’s *Medizinische Psychologie* and its place within the psychology of his time see Beiser, *Late German Idealism*, pp. 211-229; William Woodward, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2015, chap. 8, pp. 202-227 [hereafter: Woodward]; Pester, pp. 187-199.

<sup>20</sup> Cf. fn. 7.

<sup>21</sup> Pester, p. 225.

<sup>22</sup> That is, the three contributions to Wagner’s *Handbuch der Physiologie*, see above, fn. 11. The first one had been especially important, and Wagner placed it in the introductory part of the volume because of his general theoretical meaning and the importance of the issue at that time for the scientific debate about what the guiding principles of a scientific explanation of living phenomena should be: *Allgemeine Pathologie* (1842); *Allgemeine Physiologie* (1851); *Medizinische Psychologie*, 1852, cf. above, fn. 12.

<sup>23</sup> MPs, p. 65.

<sup>24</sup> This point is underlined at the beginning of the three first paragraphs: MPs, “On true and false unity”, p. 22; “The materialists’ objections”, p.30; “The identity of the real and the ideal”, p. 45. See also p. 27.

<sup>25</sup> MPs, p. 22. Lotze’s emphasis.

<sup>26</sup> “Selbstanzeige der *Medizinischen Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig 1852” [hereafter: SA MPs], 1852; KS III, pp. 4-5. According to Lotze, this “passion” is even stronger in the case of materialism than in identity-philosophies: “The ambiguous methodological demand for a unity of the principle has been expressed in no theories more passionately than in the materialist ones [...]” (MPs, p. 30). Identity-

philosophies, at least, see this unity in the constant combination of “ideal and real” (SA MPs, p. 5)

<sup>27</sup> MPs, pp. 28-29. On this line of reasoning cf. Denis Seron, “Lotze et la psychologie physiologique”, in *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle*, ed. Federico Boccaccini, Bruxelles/Bern, Peter Lang, pp. 25-26.

<sup>28</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, “Appendix to the transcendental Dialectic”, ed. P. Guyer, A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press [hereafter: Cambridge], 1998, p. 591; AA III, 428, B 673; Cambridge p. 593, AA III, 430, B 675. As is well-known, this leads Kant to posit the three principles of sameness, of variety and (the law) of the affinity of all concepts (Cambridge p. 598; AA III, 428; B 685). Kant applies these principles to different orders of phenomena that can be studied scientifically. As for Lotze, he applies them to the problem addressed in this first chapter of the *Medical psychology*, and bearing upon the question as to whether we need only one or two separate principles to explain physical and psychic phenomena. Then he would rely on the second of Kant's principles, the principle of variety that “limits in turn this inclination to unanimity” and thus counterbalances the first principle of homogeneity. (Cambridge p. 599; AA III, 437; B 688).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 591; AA III, 428; B 672.

<sup>30</sup> Yet, not only Lotze says absolutely nothing about the transcendental aspect of Kant's principles; he also avoids the specific vocabulary related to it: “ideas”, “regulative use”.

<sup>31</sup> MPs, p. 30.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Cf. Kurt Bayertz, “Was ist moderner Materialismus?” in *WPN-I*, pp.50-70; “Dépasser la philosophie par la science. Le matérialisme naturaliste en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle” in Morel, pp. 73-77.

<sup>34</sup> MPs, p. 30; see also p. 34, where Lotze denounces “the most adventurous outgrowths of this false enthusiasm for natural science”. Lotze also speaks of “passion” (*Leidenschaft*): see below, quotation p. 93. See also at the beginning of § 4, “The identity of the real and the ideal”, p.45: “a one-sided fascination with the principles of natural science and its mechanistic bend”.

<sup>35</sup> According to Lotze, this is one of the two “foundations” of the materialist position. But later on, in the text, he does not insist much on the second one: “a clear polemic against any attempt to grant any aesthetic or moral requirements of the spirit an influence on the shaping of our scientific views”: *ibid.*, p. 35.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>37</sup> Spinoza, *Ethics*, book I, appendix.

<sup>38</sup> Cf. Kurt Bayertz, “Dépasser la philosophie par la science. Le matérialisme naturaliste en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle”, in Morel, p. 76, p. 78.

<sup>39</sup> Cf. end of the previous quotation p. 93; “*Seele und Seelenleben*”, KS I, p. 7.

<sup>40</sup> MPs, p. 11-13; “*Seele und Seelenleben*”, p. 7. See Beiser commenting on this point: *Late German Idealism*, p. 218; Woodward, pp. 110-111, 114, 196.

<sup>41</sup> “*Seele und Seelenleben*”, KS II, p. 1; see also: self-advertising abstract of *Medicinische Psychologie*, KS I, p. 5.

<sup>42</sup> MPs, p. 14. See also p. 38 and p. 43: “[...] to have recognized that these two circles of processes don't communicate”; “psychical appearances are not identical or analogous to physical ones” (Lotze's emphasis).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 30-31. See also p. 32: “We need not give up the view according to which psychical and physical processes can be explained by a common domain of laws; but naturally this domain lies beyond both members of this opposition, and the truth will not be found if we apply the laws that are valid for the one member in view of its special nature, to another whose specific quality is entirely divergent, although this one may fall under the same general concept.”

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 29: “We must admit the diversity of these substrata as soon as the difference between these phenomena demands it as imperiously as in the present case, i.e. studying life of the soul”.

<sup>45</sup> “Recension von Karl Snell, *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort. (Jena 1858)*” (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1859, n°104, p. 1026-1035; KS III, pp. 349-355; here p. 353).

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> MPs, p. 24, end of § 13.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 56: “In the course of life we are so used to sensual intuitions, that that which is most obscure --merely present, passive, inert stuff-- appears to us the most clear [...]. This exclusive belief in the sensual, this confidence in its exclusive reality, whose expressions face us in every corner of the scientific world, constitutes, in our time, springing forth from many sources, such a great and imposing current of error [...]”.

<sup>50</sup> Heinrich Czolbe will take this point very seriously and try to reply in his *New presentation of sensualism* by elaborating a “construction of matter” (as Lotze calls it): *Neue Darstellung des Sensualismus*, II, chap. 1, “Materie und Raum”, II, chap. 1; Lotze, review of Heinrich Czolbe, 1855, KS III, p. 248). Lotze gives a (very) critical account of this elaboration in the next to last page of his review of Czolbe's book (*ibid.*, p. 249).

<sup>51</sup> MPs, p. 31.

<sup>52</sup> Cf. *Microcosmos*, I, chapters 2 to 4. Also the previous essay “Leben, Lebenskraft” provides the reader with an accurate analysis of the concept of force (*Kraft*) that backs up Lotze's rejection of the vital force theory: KS I, p. 153-159.

<sup>53</sup> Cf. Reinhardt p, *op. cit.*, pp. 219-227.

<sup>54</sup> Review of Gustav Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (Leipzig 1855), KS III, pp. 215-238. See Pester's summary in the pages referred to just above, as well as Beiser, p. 236.

<sup>55</sup> MPs, p. 61-62.

<sup>56</sup> MPs, p. 57. See also p. 56.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>58</sup> Within the context of the materialism controversy, this appears clearly in the review of August Weber' book, *Die neueste Vergötterung des Stoffes. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes. Für denkende Leser* (1856); KS III, pp. 294-303: cf. notably, pp. 295-297; see also the review of Czolbe's book (see above, fn. 50; review of Czolbe 1855, pp. 248-249).

<sup>59</sup> About this metaphysical approach to matter: see MPs, pp. 61-62.

<sup>60</sup> The self-advertising abstract of *Medical Psychology*, KS III, p. 5.

<sup>61</sup> See for instance what we noted above about Czolbe, p. 91: the shift from anti-vitalism to materialism is a good example of the extent to which inaccuracy affects the very possibility of addressing the right topic in the controversy.

<sup>62</sup> In addition to his review of Czolbe's book, *Neue Darstellung des Sensualismus (New presentation of sensualism)*, Lotze wrote a second review for a text which Czolbe addressed to him directly: cf. review of Heinrich Czolbe, *Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Prof. Lotze (Leipzig 1856)*; KS III, pp. 315-320.—On Lotze and Czolbe see Beiser, *Late German Idealism*, pp. 246-249; Beiser, *After Hegel*, pp. 84-89; Woodward, pp. 212-213; Hedwig Breilmann, *Lotzes Stellung zum Materialismus, unter besonderer Besichtigung seiner Controverse mit Czolbe*, Inaugural-Dissertation, Münster, 1925.

<sup>63</sup> See above. (2): this is the title of § 1 in *Medical Psychology*: cf. MPs, p. 9; pp. 15-18; “*Seele und Seelenleben*”, KS II, pp. 4-19.

<sup>64</sup> Review of Czolbe 1855, p. 244.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>67</sup> On Lotze's being aware of Kant on this matter cf. Beiser, *After Hegel*, p. 86; Woodward, p. 212, Beiser, *Late German Idealism*, pp. 223-229, “A Kantian Psychology”.

<sup>68</sup> Lotze contrasts this term with the only cognitive principle in Czolbe's sensualism: “*Anschauung*”, which here means the intuitive knowledge of the sensory world.

<sup>69</sup> Review of Czolbe 1855, p. 240.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>71</sup> See also Beiser, *Late German Idealism*, pp. 219-220: does Lotze admit ontological dualism? —The philologist Friedrich Max Müller, who attended Lotze's philosophical circle in Göttingen (and who later became a major specialist in Sanskrit philology) reports that, on these occasions, the young Lotze was mostly interested in Kant's texts: “Most of all, we used to read and to discuss Kant's *Critique*” (F. M. Müller, *Aus meinem Leben. Fragmente zu einer Selbstbiographie*, Gotha, Perthes, 1902, p. 115; quoted by Pester, p. 103). See also Reinhard Pester's valuable article of Lotze and Kant: “*Lotzes Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*”, *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin - New York 2001, n° 193, vol. 5, pp.297-397.

<sup>72</sup> By echoing Czolbe's own terms in the *New Exposition of Sensualism*, Lotze speaks of a “suprasensible content” (*übersinnlicher Inhalt*)—an expression, which does not help clarify his relation to Kant. Cf. review of Czolbe 1855, pp. 240-141, for example: “thus whenever we in general call something a thing, we are again adding something supersensual to the inventory of intuition”.—In his second *Logic* in 1874, however, Lotze directly uses the term “*Apriorismus*”.

<sup>73</sup> Cf. review of Czolbe 1855, p. 239.

<sup>74</sup> See Pester's summary of this issue: Pester, pp. 191-192; and in particular this passage from Lotze's review of Ottomar Domrich: *Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten. Jena 1849*, KS II, p. 451 (quotation also by Pester, p. 193): “The assumption of the soul as a characteris-

tic principle of [physical] effects [stands] for me, or for anyone who shares my opinions in this matter, not in an indivisible connection with the need to somehow salvage the immortality or freedom of the human spirit, [but rather] it only comes from the theoretical demands for an explanation of the psychological facts [...].” (Lotze’s emphasis); “indeed, through this presupposition it did not occur to me to replace theoretical principles of explanation with theological articles of faith, but I make it because the immanent need for the explanation of psychological explanations demands it.” (*ibid.*)

<sup>75</sup> MPs, pp. 32-33. See also the following paragraph (p. 34; see below in this article, fn. 86): the passage is directly lifted from the review of Ottomar Domrich, slightly modified in order to fit the new context: see the review of Ottomar Domrich, KS II, pp. 449-450; quoted and commented on by Pester, p. 192.

<sup>76</sup> See the important passage characterizing the soul as a “phenomenological expression” both in the 1844 article on “*Instinkt*” (KS I, p. 239) and in the 1846 “*Seele und Seelenleben*” (KS II, p. 18: “Consequently, the term ‘soul’ does not designate for us any kind of separate genus of substance, opposed to other genera, rather it is only a phenomenological expression, and means every substrate that is moreover unknown to us, insofar as it is capable of bringing forth the indicated phenomena.” But the argument accounting for the “physical-mental mechanism” from “*Leben, Lebenskraft*” (1842) sounded quite differently: in fact, there the soul is directly referred to as a substance (KS I, p. 191; *cf.* also fn. 78). In relation to such appeal to the concept of substance in order to refer to the soul, Georg Misch tries to make things clearer by pointing out that it applies only at some intermediate levels in the system: *cf.* Georg Misch, “*Einleitung*”, in his edition of Lotze’s *Logik, Logik. Drei Bücher, vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, Meiner, 1912, p.L-LI.

<sup>77</sup> On this central idea (from which it follows that Lotze’s physiological psychology rests upon basis different from Fechner’s and Wundt’s) *cf.* Denis Seron, *art. cit.*, p. 30 *sq.*; Woodward, pp. 202-227 (“The Physical-Mental Mechanism: An Alternative to Psychophysics”). Lotze, MPs, book 1, chap. 2: “On physical-mental mechanism”; *Mikrokosmos*, book III, chap. 1, “*Der Zusammenhang zwischen Leib und Seele*”.

<sup>78</sup> I assume that we have indeed exactly the same kind of reasoning in the passage about the soul in “*Leben, Lebenskraft*”, which the previous footnote refers to. If we consider Lotze’s whole line of reasoning, even in the case where the soul is referred to as a substance (this being a non-Kantian thesis), I would tend to highlight the implicit reference to Kant’s categories of relation: a *substance* – not only an *idea* – being necessary in order to be able to speak of a *causal* relations (what is at stake is in the end the *interaction* – *Wechselwirkung*: “reciprocity” in the action – between several substances).

<sup>79</sup> *Cf.* my paper: “Descartes et Leibniz, deux modèles pour dépasser le matérialisme au 19<sup>e</sup> siècle: un parcours dans la philosophie du jeune Lotze”, in *Les âges classiques du 19<sup>e</sup> siècle*, dir. Delphine Antoine-Mahut, Stéphane Zékian, Paris, soon to be published by Éditions des archives contemporaines.

<sup>80</sup> MPs, p. 61.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 55-56. My emphasis.

<sup>82</sup> MPs, p. 57. About this distinction: Pester, pp. 188-189; Beiser, *Late German Idealism*, p. 217, and the beginning of chapter 2 in MPs, pp. 66-69.

<sup>83</sup> MPs, p. 57.

<sup>84</sup> *Cf.* Georg Misch, “Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften”, in *Kant-Studien*, 31, n° 1-3, January 1926, p.546. See also Helmut Plessner, *Macht Und Menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1931, p. 180. Nevertheless, Ernst W. Orth emphasizes that the terminological difference between *erklären* and *verstehen* is not already as significant for Lotze as it will be for Dilthey (“Psyche and Psychologie bei Rudolph Hermann Lotze”, in *Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum Geburtstag*, eds. Peter A. Schmid, Simone Zurbuchen Basel, Schwabe, 1997, p. 125).

<sup>85</sup> MPs, p. 24-25. My emphasis, except for the last word (Lotze’s emphasis).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 34: “We would only be required to make our fundamental principles of natural science still more general, to cleanse them still more of the specific components that are valid only for determinate classes of \*material substrata\*, and to assimilate them to a general statics and mechanics that is related not simply to motions, but also to changes in general, not only to masses, but to beings.” (*ibid.*). This passage (including the preceding lines: see above, fn. 75) is taken from a review which Lotze write for a book by Ottomar Domrich: KS II, pp.449-450. Lotze only made one change that I have marked with aster-

isks here: “*materieller Substrate*” instead of “*Wesen*” in the previous version.

<sup>87</sup> Kant, *Critique of Pure reason*, Cambridge, p. 598 (AA III, 435; B 685).

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 600 (AA III, 438; B 690).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 603 (AA III, 440; B 694).

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 599-600 (AA III, 437; B 688). My emphasis.

<sup>91</sup> From the perspective of the “Appendix to the transcendental Dialectic”, we would be facing the case where the answer to the question as to “the constitution of the object” “lies too deeply hidden for [anyone] to be able to speak from an insight into [its] nature” (*ibid.*, p. 604, my translation, AA III, p. 441; B 695).

<sup>92</sup> In this respect, I refer to the end of the first part: we must also continue to ask ourselves why this foundation should be a metaphysical one, whereas a transcendental solution would have been possible as well.

<sup>93</sup> MPs, § 3, p. 32.

<sup>94</sup> *Cf.* Lotze, review of C. W. Stark’s *Allgemeine Pathologie*, KS I, p. 27: “Mostly it is Schelling’s *Naturphilosophie* that hindered physiology for a long time....”, quoted by Woodward, p. 50; Pester, p. 81.

<sup>95</sup> In § 4 in particular (“The identity of the real and the ideal”), Lotze develops this very criticism after his critique of the materialist approach in § 3: the identity philosophies which had as their aim to explain nature on the basis of its undifferentiated unity with spirit have therefore deprived themselves of the only possible means for investigating the (spatio-temporal) conditioned relationships that take place between natural elements: mechanism. (MPs, pp. 45-46; p. 49).

<sup>96</sup> *Ibid.*, § 3, p. 32.

<sup>97</sup> See the excerpt already quoted above, p. 91: “The great extension that these materialistic reasonings have won in the progressive decline of general education, and surely will continue to win, requires us, without the hope of meaningful success, to test out [...] their salient arguments.” (MPs, p. 30)

I would like to thank Camille Joseph, David Wood, Michael Forster for their most welcome help in first proofreading this English text, Marc Foglia for setting me up with the translator of Lotze’s quotations through Translat.me. I add most special thanks to Stephen Gaukroger and Daniele de Santis for their help in editing the final version; last but not least to Philippe Garnier – who would have preferred going to the beach.

---

# L'espressione del pensiero. Lotze e la confutazione di Hegel nella *Logica* del 1874

Danilo Manca

---

**Abstract:** In the present article, I will discuss Lotze's attempt to "sublate" (*aufheben*) Hegel's conception of logic in his *Logic* of 1874. I will demonstrate that Lotze operates as a filter by recasting many Hegelian notions in a way that will influence the 20th-century philosophers in a decisive manner. In the first section, I will focus on how, according to both Hegel and Lotze, the relationship between representation and language conditions the transition from sensible impressions to concepts. In the second section, I will discuss Lotze's re-elaboration of Hegel's idea of the objectivity of thought based on his notion of validity. In the third part, I will finally show how Lotze's revaluation of the function of imagination in the domain of "logic" (in a straightforward opposition to Hegel's underestimation thereof) allows us to re-discover the early modern idea of logic understood as an 'ars inveniendi'.

**Keywords:** Lotze, Hegel, Language, Thought, Imagination, Representation

## Introduzione

*Lotze's back, but he never went away.* Ha senso parlare di ritorno di Lotze perché in realtà non è mai andato via. Il suo pensiero ha condizionato gli sviluppi della filosofia del Novecento, influenzando neokantismo, fenomenologia, ermeneutica, pragmatismo e filosofia analitica in genere. Prescindere da questa verità storica significa privarsi della possibilità di comprendere nel modo migliore gli orientamenti di pensiero consolidatisi nel secolo scorso. Spesso tale verità è stata dimenticata ma ci sono stati anche importanti momenti di presa di consapevolezza<sup>1</sup>.

In questo testo non affronterò direttamente il problema dell'influenza esercitata da Lotze sulla filosofia del '900, ma discuterò uno dei suoi presupposti: come esponente del tardo idealismo tedesco Lotze ha contribuito a fondare la filosofia del '900 partecipando alla confutazione della concezione hegeliana della logica. In questo modo ha facilitato la formalizzazione della logica così come la riscoperta di Kant. Per diversi temi hegeliani Lotze ha agito (spesso anche inconsapevolmente e involontariamente) come un filtro. Con la dovuta cautela, si potrebbe paragonare il suo rapporto con Hegel a quello che Descartes instaurava con Aristotele soprattutto nelle prime formulazioni delle sue teorie. Nelle *Regulae ad directionem ingenii* Descartes riprendeva concetti di Aristotele modifican-

done il significato a vantaggio delle proprie esigenze teoriche. Stessa operazione ha compiuto Lotze per esempio con la distinzione hegeliana fra rappresentazione e pensiero e con la connessione che Hegel instaura tra pensiero e linguaggio.

In questo contributo discuterò tali problemi, adottando come riferimento principale la più tarda *Logica* del 1874. Di solito, quando gli interpreti si interrogano sul rapporto che Lotze ha intrattenuto con la filosofia hegeliana, tendono a soffermarsi sui testi della prima parte della produzione di Lotze, dove il confronto con Hegel è esteso ed esplicito. Un riferimento ricorrente è l'articolo *Bemerkungen über den Begriff des Raums* in cui, confrontandosi con la ripresa solo a tratti critica di Hegel operata dal suo maestro Weiße, Lotze arriva a negare la natura concettuale e dialetticamente derivabile dello spazio e a recuperare invece la prospettiva kantiana rivendicando l'intuibilità dello spazio. Ma le analisi degli interpreti si focalizzano soprattutto sulla *Metafisica* del 1841 e la *Logica* del 1843, dove Lotze critica l'identificazione hegeliana di essere e pensiero (e quindi di logica e metafisica), considerando il compito della filosofia di natura essenzialmente epistemologica e preferendo al modello dialettico hegeliano la filosofia della natura che procede dall'analisi dell'esperienza, e ridefinisce le categorie di sostanza e di causa, criticando la concezione hegeliana dell'essere come categoria semplice e povera.

Gli studi di interpreti quali, ad esempio, Beiser e Centi che si sono focalizzati sulla prima parte della produzione di Lotze, hanno avuto dunque il merito decisivo di smascherare il ruolo assolto dal confronto con Hegel nella formazione e nello sviluppo di molte tesi fondamentali della filosofia di Lotze<sup>2</sup>. Nella più tarda *Logica* del 1874 i riferimenti espliciti a Hegel sono sporadici; si potrebbe dire che questo testo presupponga un confronto già precedentemente liquidato. Ma proprio per questo motivo soffermarsi sulle ultime formulazioni della sua concezione della logica, significa vedere come quella revisione di diversi aspetti della filosofia hegeliana si sia sedimentata nell'opera di Lotze e quindi cogliere le forme in cui motivi per così dire anti-hegeliani siano stati ereditati, spesso in una forma che non permetteva di riconoscerli come tali, dai filosofi che nel Novecento hanno trovato in Lotze ispirazione e spesso anche argomenti.

Per quanto riguarda Hegel, i miei riferimenti saranno trasversali perché discuterò temi che nelle opere di Hegel presentano uno sviluppo lineare. Nello specifico, soffer-

mandomi nel primo paragrafo sul rapporto che intercorre rappresentazione e linguaggio, i miei riferimenti principali saranno i paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia* (1830) che si occupano della nozione di rappresentazione e della sua messa in discussione ad opera della comprensione filosofica, i paragrafi della sezione sulla Psicologia dedicati al linguaggio, ma anche le ultime pagine del capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (1807) sulla certezza sensibile, in cui Hegel affronta per la prima volta di petto e in modo chiaro il problema della trasposizione in parole delle impressioni sensibili, nonché l'ultimo scritto di Hegel: la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*. Quest'ultima sarà il riferimento cruciale del secondo paragrafo, insieme alla sezione della Logica dell'essenza sulla *Wirklichkeit*, per comprendere come l'identificazione hegeliana di realtà e oggettività del pensiero si discosti dalla concezione di Lotze della validità soggettiva e oggettiva del pensare. Infine, l'ultimo paragrafo sarà dedicato per lo più alla capacità di Lotze di valorizzare la funzione dell'immaginazione. I miei riferimenti a Hegel saranno perciò più scarsi perché si avrà a che fare con una possibilità che Hegel trascura, ma comunque il ricorso ai primi paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati alla Filosofia della natura e i passi dell'ultimo paragrafo della *Scienza della logica* dedicati al metodo saranno importanti per comprendere la peculiarità della prospettiva di Lotze<sup>3</sup>.

## 1. Rappresentazione e linguaggio

Nell'introduzione alla *Logica* Lotze riconosce alla rappresentazione un ruolo decisivo nel processo conoscitivo. La vita psichica dell'essere umano è pervasa dal «corso delle rappresentazioni (*Vorstellungsverlaufes*)»<sup>4</sup>, che si forma a partire dalla continua stimolazione cui il mondo esterno sottopone i sensi. Lotze preferisce parlare di «corso» perché le rappresentazioni non sono mai isolate, ma costantemente combinate fra loro, conservate nella memoria e destinate all'occasione in una «serie incangiante»; ogni rappresentazione tende infatti a rimandare a quella con cui è originariamente combinata. Fra le diverse rappresentazioni Lotze distingue il pensiero intendendolo come «un'attività retroattiva (*rückwirkende Thätigkeit*) che lo spirito esercita sul materiale fornito sia dalle influenze esterne sia dai risultati delle loro interazioni»<sup>5</sup>.

Nel primo capitolo della *Logica* Lotze individua nella trasformazione delle impressioni in rappresentazioni l'atto «più familiare»<sup>6</sup> del pensiero, e anche il più «indispensabile»<sup>7</sup>, perché si finge da «inizio di un'oggettivazione del soggettivo»<sup>8</sup>. Paragona quest'operazione alla sagomatura dei mattoni, che permette di edificare un solido edificio a partire da un mucchio di pietre<sup>9</sup>. A compierla non è il pensiero filosofico, ma il linguaggio. Compito del pensiero filosofico è piuttosto quello di portare alla luce quest'operazione, estrapolandola dalla capacità del linguaggio di trasporre in suoni e segni anche gli elementi sensibili e le inclinazioni soggettive del soggetto. Nell'interiezione Lotze vede, per esempio, oggettivati contenuti spirituali che rimandano a sentimenti soggettivi e accidentali dell'individuo. Nella misura in cui il pensiero logico riesce a prescindere da queste parti marginali e ausiliarie del discorso e si focalizza invece sulle fondamentali (no-

mi, verbi e aggettivi), allora riesce a individuare nel linguaggio le tracce dell'azione trasformativa e retroattiva del pensiero sul materiale sensibile: «I vari caratteri così impressi dal linguaggio sul suo materiale sono la condizione indispensabile delle operazioni successive del pensiero»<sup>10</sup>.

Per Lotze, «il linguaggio non è l'espressione del pensiero allo stato iniziale, ma di un pensiero evoluto che è avanzato, attraverso una moltitudine di passi successivi, oltre i risultati imperfetti dei suoi primi tentativi e che cela il loro ricordo sotto una più elaborata composizione data ai suoi oggetti»<sup>11</sup>. Lotze esclude che possano essere ricondotti alla mera attività rappresentativa atteggiamenti della coscienza ordinaria, come «le semplici ispirazioni che ci rendono capaci di prendere una decisione sul momento, il rapido colpo d'occhio che ordina un materiale complicato in quasi minor tempo di quello che sembrerebbe sufficiente per la semplice percezione dei suoi particolari, l'invenzione dell'artista che rimane inconsapevole dei motivi dai quali è spinto»<sup>12</sup>. Annovera piuttosto tutti questi casi tra le forme di «pensiero abbreviato (*verkürztes Denken*)»<sup>13</sup>, ossia di pensiero che si è cristallizzato in una forma involuta, che occulta l'azione. Se queste operazioni hanno successo è perché c'è un pensiero maturo che ha acquisito l'«agio di una seconda natura», che ha alle spalle «un periodo dimenticato di faticoso esercizio»<sup>14</sup>. Nel linguaggio è depositato questo percorso che rende attività spontanea del pensiero la trasformazione delle impressioni in rappresentazioni e poi di queste in concetti. Tali operazioni trovano nelle parti fondamentali del discorso e nel loro modo di combinarsi la loro espressione.

Il modo in cui Lotze illustra la relazione fra rappresentazione, linguaggio e pensiero presenta diverse affinità con Hegel.

Nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia* Hegel descrive la rappresentazione come il sapere che riguarda «le determinatezze del sentimento, dell'intuizione e della volontà»<sup>15</sup> e quindi come quella forma di sapere che testimonia la familiarità del pensiero<sup>16</sup> con i suoi oggetti. Le rappresentazioni si presentano come «le metafore dei pensieri»<sup>17</sup>, ossia rivestono i concetti di un materiale sensibile che deve essere tolto per poter cogliere il pensiero nella sua purezza. Anche Hegel parla del pensiero propriamente detto come di un'attività che agisce a ritroso lavorando sulle rappresentazioni. A liberare i concetti dalla loro configurazione sensibile è, infatti, l'atto del *Nachdenken*, la riflessione sul materiale fornito dall'esperienza sensibile, caratterizzata dal movimento del «ripensare (*nachfolgendes Denken*)»<sup>18</sup>.

Sia per Lotze che per Hegel la rappresentazione non costituisce, dunque, il livello più basso della conoscenza, non coincide con l'esperienza sensibile (da cui non tutto deriva ma con cui tutto comincia), perché è già una forma di rielaborazione del materiale sensibile. La rappresentazione è ciò che è primo per noi, la dimensione ordinaria in cui è invischiato il pensiero e da cui la logica si arroga il compito di liberarlo.

Nel suo ultimo scritto, la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, Hegel scrive, infatti, che «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano»<sup>19</sup>, in tutto ciò che tramite un processo di interiorizzazione l'uomo trasforma in rappresentazione, «si è insinuato il linguaggio; e quello di cui

l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria»<sup>20</sup>. Hegel non identifica quindi il linguaggio con il pensiero, ma solo con la sua espressione, con la sua estrinsecazione. Presenta inoltre il linguaggio come il medium tra il pensiero logico e la rappresentazione e, partendo dalla sua ricchezza, arriva a distinguere al suo interno le parti che rimandano alla soggettività del parlante, come i segni di flessione, dalle parti che invece «danno l'impronta dell'oggettività»<sup>21</sup>, come sostantivi e verbi in cui vengono a mettersi in rilievo le determinazioni di pensiero. Infine, anche Hegel, alla stregua di come farà Lotze, descrive le categorie del pensiero nel loro uso ordinario come delle «abbreviazioni (*Abbreiviaturen*)»<sup>22</sup>.

Nonostante le affinità, se si analizza più attentamente la teoria lotziana della formazione (*Bildung*) dei concetti ci rendiamo conto di come Lotze partendo da argomentazioni di matrice hegeliana sviluppi una sua confutazione dall'interno e approdi a risultati opposti.

Il linguaggio evoluto oggettiva, ma tale oggettività per Lotze «non coincide [...] interamente con la realtà che appartiene alle cose in quanto tali»<sup>23</sup>. A suo avviso, quando parliamo, ad esempio, de "il dolore", o de "la chiarezza" o ancorade "la libertà" non intendiamo riferirci all'esistenza di questi elementi indipendentemente dall'esperienza che ne facciamo; attraverso l'articolo, non s'intenderebbe in alcun modo attribuire a queste parole «una qualche esistenza esterna al pensiero»<sup>24</sup>, quanto piuttosto cogliere delle relazioni nel contenuto di queste rappresentazioni che non dipendono da noi, dalla nostra psiche, ma che possono essere scoperte «da chiunque, al pari di noi, pensi a quelle rappresentazioni allo stesso modo»<sup>25</sup>. A differenza di quanto sostiene Hegel, in Lotze l'oggettività del pensare non si fonda sulla possibilità di mostrare la realtà del pensiero ma sulla sua intersoggettività, ossia sulla possibilità di trasformare rappresentazioni soggettive in contenuti comunicabili e pensabili da chiunque: «Attraverso l'oggettivazione logica, che si rivela nella creazione del nome, il contenuto denominato non viene proiettato in una realtà esterna. Il mondo comune, nel quale altri dovranno ritrovare ciò che noi indichiamo, è, in generale, solamente il mondo del pensabile»<sup>26</sup>.

Alla conversione dell'impressione in rappresentazione seguono, nella ricostruzione di Lotze, due altri atti logici: la creazione (o invenzione) del nome e la generalizzazione del contenuto spirituale.

La creazione del nome comporta una prima forma di universalizzazione. Sua condizione è la capacità di ritenere nella memoria in forma di rappresentazione gli aspetti su cui due impressioni concordano; a essa si aggiunge anche la capacità di fissare un contenuto «come identico a se stesso, diversi dagli altri e, infine, paragonabile agli altri»<sup>27</sup>. Anche qui Lotze sembra riprendere argomentazioni hegeliane. Il nome viene presentato come il prodotto di un atto che porta alla luce un universale esperito a partire da un particolare adombramento di un determinato contenuto sensibile. Al termine del capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato alla certezza sensibile, Hegel mostra come il tratto distintivo del linguaggio sia quella di portare ad espressione l'elemento caratteristico della coscienza, a sua volta identificata con l'atto dell'opinare che intende (*meinen*) un oggetto particolare: il lin-

guaggio universalizza, e gli è inattuabile il «questo sensibile»<sup>28</sup>. In altre parole, quando la coscienza certa, a livello solo sensibile, dell'esistenza qui e ora di un oggetto, prova a trasporre questa sua certezza in linguaggio, essa subito svanisce. L'impressione momentanea e contingente, tutta puntata sul tentativo di registrare (*aufnehmen*) l'oggetto per come si presenta, lascia il posto alla rappresentazione, che riduce l'impressione del momento a una fra le tante note che descrivono le proprietà della cosa percepita. Il nome trasforma l'universale esperito in un possesso condivisibile da chiunque ripeta la stessa esperienza. Inoltre, nel capitolo sulla percezione Hegel dimostra come non potrebbe esservi alcuna percezione, ossia alcuna presa per vero (*wahrnehmen*) di un contenuto di cui si ha certezza sensibile, se non si potesse raccogliere in un'unità e ricondurre a un unico sostrato tutte le diverse impressioni attraverso cui la cosa esterna si manifesta alla coscienza che la coglie.

Alla coscienza pigra che rimane ottusamente legata alla sua apparentemente ricca capacità di registrare le proprietà sensibili della cosa, la capacità universalizzante del linguaggio appare come un passo indietro, fonte d'impoverimento. Ma Hegel dimostra che prendere coscienza del processo di universalizzazione significa svelare l'essenza stessa del pensiero, arrivare a pensare la cosa stessa nei suoi elementi essenziali quindi non contingenti né mutevoli.

Lotze presenta la generalizzazione come «la parte più essenziale del lavoro logico»<sup>29</sup>. Si dimostra cosciente del fatto che «le parole non denotano mai le impressioni così come possono essere esperite», perché «possiamo fare esperienza o percepire effettivamente solo una particolare sfumatura di rosso, un tipo specifico di dolcezza, un grado determinato di calore e non il rosso, il dolce e il caldo universale del linguaggio»<sup>30</sup>. Motivo per cui la generalizzazione è comunemente considerata come fonte di «un'inevitabile inesattezza del linguaggio, fors'anche del pensiero del linguaggio che esprime»<sup>31</sup>.

La comunicazione delle rappresentazioni è facilitata dall'eliminazione, nel linguaggio, delle piccole differenze che intercorrono fra le impressioni; se vi fosse un nome per ogni sfumatura di colore, avremo un vocabolario sterminato, di difficile apprensione. Come Hegel, Lotze è però convinto che questo modo d'intendere il passaggio dalla rappresentazione al nome non renda piena giustizia all'atto della generalizzazione. Interpretare quest'atto come fonte di una «falsificazione delle impressioni» significherebbe «passare con troppa leggerezza sopra una circostanza degna di grande rilievo, ovvero che in un certo numero di differenti impressioni c'è qualcosa in comune che può essere pensato separatamente dalle loro differenze»<sup>32</sup>. Inoltre, se si avesse un nome ad esempio per ogni sfumatura di colore «otterremmo da un lato la separazione di ogni contenuto da tutti gli altri, ma avremmo tralasciato completamente le relazioni positive che sussistono fra tutti»<sup>33</sup>.

Con la distinzione fra sostantivi e aggettivi il pensiero naturale, operativo nel linguaggio, ha invece moltiplicato la combinazioni fra rappresentazioni e risolto questo problema, proprio riproducendo nella sfera del linguaggio quella ricchezza omogenea che esiste nel mondo: «Se [...] parliamo di blu chiaro, blu scuro, blu nero, ordiniamo questa molteplicità [...] in una rete seriale»<sup>34</sup>.

Lotze descrive quindi il concetto portato ad espressione da un nome come un punto fermo tra espressioni approssimative, oppure come un anello di congiunzione. Denomina concetto «un qualsiasi contenuto composto *s* [...] quando è accompagnato dal pensiero di un universale *S* che contiene la condizione e il fondamento della coesistenza di tutte le sue note e della forma della loro connessione»<sup>35</sup>. Il concetto sorge perciò per astrazione, la cui regola generale è «l'omissione di ciò che è differente nei particolari esempi comparati» e la «sommatoria di ciò che essi possiedono in comune»<sup>36</sup>; l'obiettivo è quello di produrre un «tutto omogeneo»<sup>37</sup>, che accomuna note affini e ne esclude le opposte.

Il pensiero ordinario si fonda su un'attività logica incompleta, si limita tendenzialmente a ricondurre l'insieme di note osservate a un'immagine generale. A trasformare tale immagine in concetto è la riflessione (perseguita per esempio da uno scienziato, come il botanico, che classifica e generalizza). Dietro l'affinità con l'argomentazione di Hegel, che nei paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* mostra come la riflessione e l'intelletto scientifico operino sulle rappresentazioni della coscienza ordinaria portando gradualmente alla luce il concetto<sup>38</sup>, si nasconde una radicale divergenza che Lotze non ha difficoltà a rilevare: «Nella logica il nome 'concetto' non sembra poter avere quel nobile significato che ha dato a esso la scuola di Hegel e nel quale si pretende di esprimere la conoscenza della natura essenziale del suo oggetto»<sup>39</sup>. Per Hegel concetto è il nome che si dà al prodotto della più pura attività logica che consiste nel ricondurre a unità le determinazioni della cosa, mostrando come le apparenti contraddizioni che la caratterizzano altro non siano che momenti del suo completo sviluppo. Al contrario, per Lotze il nome è riservato al prodotto che scaturisce dall'universalizzazione di una serie di note caratteristiche dell'oggetto inizialmente raccolte in un'immagine generale. Ad esempio, per Lotze si ottiene il concetto di "pianta" quando vengono raccolte una serie di note caratteristiche che rimangono costanti nella rappresentazione di qualsiasi pianta, invece per Hegel si ottiene il concetto di pianta quando si comprende che esso è determinata da tutti quei momenti che ne manifestano lo sviluppo e quindi non appena si ha cognizione non solo dell'intero ma anche del fine che è implicito in una rappresentazione<sup>40</sup>.

Il concetto non si ricava in Hegel attribuendo un nome alla rappresentazione schematica che raccoglie una serie di note particolari. Questo modo di intendere la formazione del nome, Hegel lo identificherebbe con l'intelletto percettivo, che si limita ad associare le diverse proprietà di cui gode la cosa percepita, rimandando a vuote nozioni, come quella dell'*anche* e dell'*uno* per definire il sostrato<sup>41</sup>. Il concetto di una cosa non è definibile compitando le note caratteristiche che inducono a unificare una serie di fenomeni. Anche per Hegel il nome sorge da un atto arbitrario<sup>42</sup> che supera la dimensione sensibile della rappresentazione, ma si basa sulla capacità del soggetto di cogliere quel carattere universale che riposa nel divenire della cosa unificando tutte le determinazioni particolari in un unico significato cui rimanda un segno arbitrariamente adottato.

## 2. L'oggettività del pensiero

Dal primo libro della *Logica* si ricava che per Lotze l'oggettività del pensiero è determinata dalla possibilità di renderlo un possesso intersoggettivo, non dalla possibilità di dimostrarne la realtà. Quest'idea è la naturale conseguenza della scelta di tenere separate metafisica e logica e viene approfondita e chiarita nel terzo libro della *Logica*, laddove Lotze propone un'interpretazione della dottrina platonica delle idee che avrà grande successo, influenzando pensatori del calibro di Frege, Husserl e Heidegger.

Per Lotze, «gli sforzi dell'antichità hanno il fascino di esibire in tutti i dettagli i movimenti, i conflitti, gli errori logici in cui ogni singolo ancora oggi incappa nel corso del suo sviluppo e che la cultura dei nostri giorni non ha più la pazienza di seguire e investigare»<sup>43</sup>. Alla luce di questa convinzione Lotze si propone di operare una «revisione»<sup>44</sup> della dottrina platonica delle idee con l'intento di chiarire lo sfondo teorico delle sue riflessioni sulla natura del pensiero logico.

Alla base della revisione di Lotze vi è ancora una volta il riconoscimento dell'ambiguo eppur indissolubile legame tra linguaggio e pensiero: «L'espressione dei pensieri filosofici è dipendente dalla capacità operativa del linguaggio dato, ed è pressoché impossibile, nel denotare ciò che si *intende*, evitare di usare parole che il linguaggio ha coniato per indicare un pensiero meramente affine che *non* è affatto ciò che si *intende*»<sup>45</sup>. Il caso di Platone è per Lotze emblematico: i limiti del suo linguaggio lo hanno esposto al rischio che gli fosse attribuita l'«assurda opinione»<sup>46</sup> secondo cui l'esistenza separata *dalle cose*, che giustamente ascriveva alle idee, dovrebbe essere «di tipo simile all'esistenza delle cose»<sup>47</sup>.

Partendo da quest'ottica il filosofo che vuole comprendere la prospettiva teorica di Platone dovrebbe tradurre le espressioni fondamentali oltrepassando le contingenze e i limiti del suo linguaggio e, mettendo in luce il significato essenziale delle sue metafore, dovrebbe invece approfondire la dottrina di Platone con un linguaggio più scientifico.

Già all'inizio del suo discorso Lotze osserva che «l'espressione platonica *idea* è resa usualmente con *concetto universale* e questa traduzione è finora corretta in quanto, secondo Platone, ci sono idee di ogni cosa che possa essere pensata in una forma universale, a prescindere dalle percezioni particolari nelle quali sussiste»<sup>48</sup>. Lotze si serve della metafora platonica dell'iperuranio per corroborare la sua idea che l'esistenza ascritta alle idee non possa essere della stessa natura di quella attribuita alle cose:

Se le idee devono avere la loro dimora in un luogo intelligibile sopraceleste (*noetos, uperouranios topos*), [...] tale linguaggio rende abbondantemente chiaro, a chiunque comprenda la mentalità degli antichi Greci, che esse non appartengono a ciò che chiamiamo il mondo reale. Per i Greci ciò che non è nello spazio non *esiste* affatto e, quando Platone relega le idee in una dimora che non è nello spazio, egli non sta tentando di ipostatizzare ciò che chiamiamo la loro mera validità in qualche tipo di esistenza reale bensì, al contrario, egli sta chiaramente cercando di mettere assolutamente in guardia da ogni tentativo di tal fatta<sup>49</sup>.

Nei confronti di queste operazioni in apparenza meramente esplicative, dovrebbe essere avanzato lo stesso sospetto cui Lotze sottopone ogni forma di trasposizione dei pensieri filosofici in un linguaggio storicamente dato. Il rischio è di ricondurre l'apparato concettuale greco a quello moderno, che ha a sua volta una sua storia peculiare. Anche le nozioni moderne vantano una serie di accezioni sedimentate che potrebbero corrompere il significato originario delle nozioni platoniche.

A riprova di questo rischio, si noti che per discutere il senso in cui intendere la realtà delle idee platoniche Lotze parte dallo slittamento di significato che intercorre fra il riconoscimento della positività di un concetto (*Position*) e il porre in essere (*Setzung*) di uno stato di cose: «Il termine 'posizione' (*Position*) [...] suggerisce attraverso la sua forma etimologica, il concetto ausiliario, totalmente estraneo, di un atto, ovvero dell'operazione di 'porre in essere' (*Setzung*), mediante la cui attuazione sarebbe prodotta quella tipica affermazione»<sup>50</sup>. Il linguaggio porta ad espressione la relazione che intercorre fra due atti che devono comunque rimanere distinti: l'atto dell'affermare e l'atto del pervenire a esistenza. Nella misura in cui una cosa è posta in essere, allora viene confermato l'atto con cui si pone quello stato di cose come vero, ossia lo si afferma. Questi due atti sono correlati in quanto modi differenti in cui si manifesta la stessa condizione, cui Lotze in un famosissimo passo riserva il nome di realtà (*Wirklichkeit*):

Bisogna comunque attenersi al linguaggio ordinario e selezionare una parola che, nell'uso, si possa indicare come espressione, perlomeno approssimativa e riconoscibile, del pensiero che stiamo cercando. La si può indicare correntemente con la parola *realtà* (*Wirklichkeit*). Infatti, diciamo reale una cosa che è in opposizione a un'altra che non lo è; è reale anche un evento che *occorre* o che è occorso in contrapposizione a quello che non occorre; reale è una relazione che sussiste in opposizione a quella che non sussiste; da ultimo, chiamiamo veramente reale un enunciato che vale in contrapposizione a quello la cui validità è ancora in questione<sup>51</sup>.

Ci sono quattro modi in cui la realtà si manifesta: nella forma dell'essere se si riferisce alle cose; nella forma dell'occorrere se si tratta di eventi; nella forma del sussistere nel caso di relazioni; infine, come validità se in questione sono gli enunciati. Le cose sono o non sono, mentre le idee platoniche valgono o non valgono. Per stabilire l'esistenza delle prime bisogna guardare alla loro presenza materiale, mentre delle idee bisogna stabilire il loro valore di verità attraverso enunciati.

Per esplicitare la dottrina platonica delle idee Lotze rielabora distinzioni molto diverse elaborate dai diversi esponenti dell'idealismo tedesco nel corso della sua storia e che avevano visto Hegel contrapporsi a Kant. La distinzione fra *Position* e *Setzung* di Lotze affonda le sue radici nell'idea kantiana secondo cui «l'essere non è [...] un predicato reale (*real*)», ma «semplicemente la posizione (*Position*) di una cosa o di certe determinazioni in se stesse»<sup>52</sup>. In altre parole, la *Position* coincide soltanto con l'atto in cui si afferma il legame fra il soggetto e il predicato in un enunciato: nel giudizio "Dio è onnipotente" la copula "è" si limita a porre la relazione fra il concetto di onnipotenza e quello di Dio. *Setzung* sarebbe la parola con la quale si confermerebbe, invece, la *Wirklichkeit* di

una relazione affermata, ossia si confermerebbe che quella relazione occorre effettivamente.

Lotze, tuttavia, adotta un'accezione di *Wirklichkeit* più ampia di quella di Kant. Non si limita a identificare la *Wirklichkeit* con l'atto attraverso cui si pone in essere una relazione fra concetti identificandola con uno stato di cose presente qui e ora (i famosi cento talleri che sono ora nella mia tasca e non sono solo pensati). *Wirklichkeit* è un'espressione che cambia di significato sulla base dell'oggetto di cui viene affermata: se si riferisce alla cosa indica la semplice presenza nella forma dell'essere, se invece si riferisce a un concetto universale allora ne indica la validità.

Lotze avrebbe potuto parlare di *Realität* piuttosto che di *Wirklichkeit*, visto che in senso logico la *realitas* designa la mera posizione di un concetto, ossia il carattere di ciò che ha un'attitudine a essere (o a valere, sulla base della nuova riformulazione), e non semplicemente ciò che si presenta, nell'accezione adottata da Kant, come effettivamente esistente (*wirklich*). In altre parole, Lotze avrebbe potuto affermare che alle cose si può ascrivere una *Realität* se sono qualitativamente determinate, mentre i concetti messi in relazione in un enunciato sarebbero reali (*real*) se fossero pensabili in maniera coerente. Invece Lotze afferma che «con il termine reale (*real*) dovremmo comprendere solamente le cose che sono e gli eventi che occorrono nella loro realtà effettiva (*Wirklichkeit*), al di là del pensiero»<sup>53</sup>. Preferendo alla *Realität* come mera proprietà del qualcosa, l'adozione del termine *Wirklichkeit*, da una parte Lotze sembra riconoscere in linea con Hegel che il concetto di *Wirklichkeit* rimandi alla piena attualizzazione di ciò di cui è predicato, ma d'altra parte identifica l'attualizzazione con il riconoscimento della possibilità di ciò che è detto reale (*wirklich*), non della sua necessità.

Per Hegel l'attribuzione dell'essere in opposizione a un'altra cosa, che non è non dimostra di per sé la *Wirklichkeit* di una cosa: innanzitutto, bisognerebbe che si specificasse se l'altra cosa di cui quella che si realizza è l'opposto, possa essere considerata altrettanto possibile, benché sulla base dell'attuazione di condizioni diverse. Se così fosse, allora l'essere di una cosa in contrapposizione a qualcosa che non è sarebbe prova soltanto dell'accidentalità della cosa che è<sup>54</sup>. Nessuna delle due cose avrebbe maggior valore dell'altra, perciò non si potrebbe accordare all'una una maggiore realtà dell'altra; se una cosa rispetto alla cosa che è la sua negazione non ha minore verità, allora dobbiamo dire, secondo Hegel, che la sua esistenza è meramente accidentale. Attenendosi, per suo esplicito riconoscimento, al linguaggio ordinario, Lotze starebbe dunque confondendo il carattere della *Wirklichkeit* con quello della mera esistenza (*Existenz*):

Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente *realtà effettiva* ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizzita e transeunte. Ma, già per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al possibile, un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è<sup>55</sup>.

Se invece la cosa in questione, nella misura in cui è, mostra l'impossibilità della cosa che le si contrappone, allora

risulta necessaria: «La possibilità reale [...] è essa già la necessità. [...] La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente»<sup>56</sup>. Ma Lotze non fa alcun riferimento al legame tra realtà e necessità, tanto che, riferendosi al modo in cui intendere la realtà di un enunciato, non contrappone semplicemente l'enunciato che vale a quello che non vale (come farà qualche riga dopo), ma sembra quasi lasciarsi sfuggire che l'opposto di un enunciato che vale può anche essere «quello la cui validità è ancora in questione (*fraglich*)»<sup>57</sup>. Lotze sembra così suggerire che la dimostrazione della possibilità di un enunciato sia sufficiente per riconoscerne la validità, e quindi la realtà effettiva.

Conclusione della revisione di Lotze è che «la verità che Platone intendeva insegnarci non è altro che quella che siamo andati testé esprimendo, cioè a dire, la validità delle verità in quanto tali, a prescindere dalla questione se possano essere stabilite, in relazione a qualche oggetto del mondo esterno, come il suo peculiare modo di essere»<sup>58</sup>. Se si è potuto credere che Platone volesse attribuire alle idee una forma di esistenza è soltanto perché «alla lingua greca [...] mancava un'espressione per questo concetto di validità in quanto forma di realtà [*Wirklichkeit*] che non include essere [*Sein*]»<sup>59</sup>.

Lotze ribalta completamente la prospettiva di Hegel. Secondo quest'ultimo, solo ciò che vanta il maggior grado di essere (manifestandosi nella sua totalità) può essere definito, in modo filosoficamente adeguato, effettivamente reale (*wirklich*). È il pensare per Hegel a poter vantare il carattere della *Wirklichkeit* in modo adeguato nella misura in cui è inteso come il manifestarsi della sostanza (ossia di ciò che è) nella forma dell'autoconoscenza<sup>60</sup>.

Il pensiero, perciò, è per Hegel oggettivo proprio perché non deve essere inteso come un «mezzo fra noi e le cose», quanto piuttosto come quella capacità di cui dispone il soggetto di portare alla luce la razionalità delle cose, di riconoscere le determinazioni di pensiero che vivono nelle cose portandole ad espressione nel linguaggio: «Coteste cose [...] che dovrebbero trovarsi [...] al di là di noi e al di là dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono esse stesse enti di ragione, anzi, come affatto indeterminate, un unico ente di ragione – la cosiddetta Cosa in sé della vuota astrazione»<sup>61</sup>.

Come già evidenziato, Lotze ritiene che ad aver pregiudicato la chiarezza della dottrina platonica sia stato un linguaggio incapace di esprimere «la realtà della semplice validità distinta dalla realtà dell'essere»<sup>62</sup>. A riprova ci sarebbe il fatto che «se si domandava la differenza tra una verità realmente valida e una verità pretesa tale, la prima era indicata come *ontos on*»<sup>63</sup>, nozione per la quale «il linguaggio della filosofia scolastica, in tempi più recenti, ha inventato il nome inappropriato di *res rationis*»<sup>64</sup>. A Lotze Hegel obietterebbe che la filosofia scolastica chiamando ente di ragione quello che per l'antica Grecia era l'*ousia* non compie un errore linguistico, ma porta ad espressione un passo avanti del pensiero nel processo attraverso cui quest'ultimo impara a conoscere la propria oggettività. S'identifica la sostanza con l'ente di ragione perché s'inizia a comprendere che «la logica coincide con la metafisica, con la scienza delle cose (*Dinge*) colte in termini di *pensiero*, che valevano ad esprimere l'*essenziale delle cose*»<sup>65</sup>.

Lotze è perfettamente conscio del significato filosofico dell'identificazione di *ousia* e *res rationis*. Semplicemente non lo accetta, perché identifica l'essere con la realtà individuale. Già nell'introduzione alla *Logica* del 1843, Lotze osservava che nonostante «pensiero ed essere siano fatti l'uno per l'altro, [...] ciò che appartiene al soggetto in quanto tale non può appartenere all'oggetto in quanto tale, senza che il soggetto stesso diventi, come invece fa Hegel, un tipo speciale di oggetto»<sup>66</sup>. Secondo Lotze in Hegel il significato soggettivo e oggettivo delle forme logiche viene «reinterpretato così violentemente che spesso noi non siamo più in grado di riconoscerle come tali forme»<sup>67</sup>. Pensando probabilmente ad affermazioni come quella secondo cui il vero sillogismo è la vita, Lotze afferma che «nella misura in cui secondo Hegel giudizio e sillogismo si trovano nella natura, ciascuno scopre un'analogia tra movimenti soggettivi del pensiero e processi oggettivi, ma nulla di più»<sup>68</sup>. Quest'osservazione mostra palesemente come Lotze sancisca il definitivo allontanamento dalla concezione di oggettività del pensiero di Hegel. Ciò non significa tuttavia che Lotze aderisca alla posizione che solitamente Hegel presenta come alternativa alla propria, ossia quella secondo cui il pensiero sia semplicemente un'attività psichica e infra-soggettiva. Nel terzo libro della *Logica* del 1874 Lotze chiarisce la sua posizione a riguardo rifiutandosi di intendere la distinzione fra significato reale e formale del logico come un'insolubile antinomia.

La teoria della validità formale (o soggettiva) del pensiero scaturisce dalla convinzione che il pensiero, inteso come attività o movimento dell'anima, segua leggi peculiari alla *sua* natura, ma che non sia possibile stabilire se a ogni singolo passo compiuto dall'attività rappresentativa del pensare corrisponda una fase nell'evento che è oggetto del pensiero. In altre parole, questa teoria non nega che tra pensiero ed essere intercorra un legame, altrimenti si dovrebbe accettare che ogni nostra rappresentazione di un contenuto intuito ne falsi la natura. Ritiene però che sebbene tale legame non possa essere escluso, «non sia affatto chiaro quale sia la relazione [...] in cui queste forme e leggi stanno al contenuto che esse non creano ma scoprono»<sup>69</sup>. Proprio per evitare confusioni sul modo di intendere la soggettività delle operazioni logiche, le definisce anche formali, «poiché le loro proprietà, sebbene non siano determinazioni proprie delle cose, tuttavia sono forme di un procedimento il cui vero scopo è apprendere la natura di quelle cose e che dunque non possono essere del tutto prive di nesso con lo stesso carattere *materiale*»<sup>70</sup>.

La teoria della validità reale del pensiero nasce, invece, da una spontanea fiducia che il soggetto tende ad accordare al proprio pensiero, nella convinzione che al netto delle diverse possibili catene di ragionamento, le sue «inferenze, in media, coincidano con il corso delle cose»<sup>71</sup>.

Per dirimere la controversia riguardo al carattere antinomico di questi due significati del logico Lotze parte da una semplice constatazione: oggetto di un atto di pensiero non sono mai due rappresentazioni separate *a* e *b*, ma sempre la loro relazione *C*; quando stabiliamo, ad esempio, che vi è una differenza tra due rappresentazioni, come «rosso» e «giallo», noi le richiamiamo alla memoria per arrivare a constatarne la separazione. Le operazioni logiche necessarie a verificare la differenza tra due rappresentazioni *a* e *b* si presentano come processi psichici che

non fanno parte del contenuto rappresentato, ma sono piuttosto da esso implicati. La differenza tra giallo e rosso ci porta ad attuare delle operazioni che tengano queste due rappresentazioni separate nel momento in cui sono messe in relazione.

Nell'ottica di Lotze, se prescindiamo dal fatto che le rappresentazioni in questione rimandano a cose della realtà esterna e le consideriamo esclusivamente come semplici contenuti di rappresentazioni possibili, allora bisogna riconoscere in primo luogo che «una relazione tra di esse può sussistere solo poiché la pensiamo e nell'atto del nostro pensarla»<sup>72</sup>. Ma per avere certezza della veridicità della nostra rappresentazione è altrettanto essenziale riconoscere che il rapporto da noi stabilito deve poter valere per «ogni altra anima che rassomiglia interamente alla nostra, dato che le stesse proposizioni *a* e *b*, quantunque e da chiunque possano essere rappresentate, devono sempre produrre per il pensiero la stessa relazione, una relazione sussistente solo nel pensiero e per mezzo del pensiero»<sup>73</sup>. Questo significa che la validità del nostro pensare non è soggettiva nel senso di individuale, non muta né di uomo in uomo, né da un momento all'altro in cui si torna a pensarla. La proposizione secondo cui tra il diametro e la circonferenza esiste la proposizione  $1:\pi$  è «valida in sé, ma sebbene possieda validità oggettiva, ha l'essere pur solo nella forma del pensiero che la afferra»<sup>74</sup>. Attribuendo un significato formale, o soggettivo, alla sfera del logico Lotze insiste sul valore intersoggettivo del pensiero: chiunque pensi, deve poter essere in grado di attivare quelle determinate operazioni logiche che lo conducono a produrre un pensiero su un contenuto materiale o reale (nel senso di *real*).

A fondamento di questa concezione giace la convinzione che l'atto logico, attraverso cui si adoperano le forme del pensare, rimanga «un puro movimento interiore, reso necessario per noi in forza della costituzione della nostra natura e del nostro posto nel mondo, con il quale facciamo di quel pensiero [...] un oggetto per la nostra coscienza»<sup>75</sup>. Da tale movimento Lotze distingue quel pensiero che lo stesso atto logico «ha plasmato come suo prodotto»<sup>76</sup>. Solo quest'ultimo può vantare una validità oggettiva, perché riguarda un contenuto «materialmente dato»<sup>77</sup>.

Per spiegare la sua posizione Lotze utilizza due illuminanti metafore. Sostiene che tra atto logico e pensieri prodotti intercorre la stessa differenza che si può cogliere fra il panorama che qualcuno può voler ammirare dalla cima di un monte e quella «particolare via, retta o tortuosa» che questi deve attraversare per arrivare «sino alla sommità che dischiude la visione»<sup>78</sup>. Bisogna riconoscere che «tale via non appartiene a ciò che egli desidera vedere»<sup>79</sup>. Alla stregua del panorama conquistato dopo aver percorso la via, il pensiero prodotto dall'atto logico ha validità *oggettiva*: «Per tutti l'abbandono di quel percorso, la visuale in atto, avvertita allo stesso modo, forma un oggetto indipendente dalla soggettività del singolo pensatore. Non è solo una maggiore affezione quella che subisce, bensì un contenuto che egli rappresenta e che sta, identico a se stesso, anche dinanzi alla coscienza altrui»<sup>80</sup>.

L'aspetto interessante di questa metafora è che, alla stessa maniera di Hegel, Lotze sembra voler sottrarre al soggetto umano il diritto di presentare il pensiero semplicemente come un prodotto della propria capacità rappre-

sentativa, tanto da insistere anche sul fatto che il pensiero «non crea ma scopre»<sup>81</sup>. Solo la via attraverso cui si coglie l'universale si può considerare determinata dalle capacità rappresentative e discorsive del soggetto. Ma quello che ne scaturisce deve poter vantare una validità reale. Tuttavia, è lampante il punto di divergenza con Hegel. Per quest'ultimo la verità non sta soltanto nel risultato del percorso ma anche e soprattutto nel suo processo<sup>82</sup>. Lotze, invece, non condivide l'idea che il procedere del pensiero, la sequenza delle determinazioni logiche, possa coincidere con la genesi della cosa.

L'altra metafora che ricorre nel testo è ancora più esplicativa del ridimensionamento (produttivo per Lotze), cui è sottoposta la logica non appena viene separata dalla metafisica:

Ogni volta che usiamo il termine identità o differenza siamo invitati a ripetere tutte quelle operazioni logiche attraverso le quali è unicamente possibile afferrare il loro senso; ma quando enunciamo il risultato finale che desideriamo produrre attraverso il pensiero, dicendo che *a* è identico ad *a* o *a* è differente da *b*, siamo convinti che la conoscenza *oggettiva*, che era il nostro obiettivo, poggia interamente ed esclusivamente su questo passo conclusivo. Non è ad *a* e *b* che ascriviamo quel movimento di andata e ritorno attraverso il quale veniva scoperta la loro reciproca relazione. Esso forma piuttosto un processo psichico senza il quale il nostro risultato non potrebbe mai essere ottenuto nel primo esempio, né ripetuto nella memoria, ma deve nondimeno essere sganciato dal significato oggettivo del nostro atto logico, così come una centina è demolita quando la costruzione è completata<sup>83</sup>.

Le centine sono sistemi resistenti ma provvisori che servono per dare forma e sostegno soprattutto ad archi e volte durante una costruzione. Il lavoro logico del pensare è per Lotze paragonabile alla funzione assolta da una centina: dopo aver non solo scoperto, ma anche strutturato la forma di un contenuto di pensiero, bisogna prescindere dalla sequenza di ragionamenti logici da cui è scaturito quel pensiero, così come va tolta una centina.

Lotze adopera la stessa metafora anche nell'introduzione alla *Logica*, dove fornisce un quadro del proprio modo di procedere in evidente contrapposizione a quello di Hegel laddove invita ad attenersi a quel «presupposto naturale che guarda al pensiero come a un *mezzo* per la conoscenza»<sup>84</sup>. Un presupposto che, in quanto tale, Hegel suggerisce di abbandonare per esempio nell'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, dove nega che il conoscere possa essere rappresentato come «uno strumento della nostra attività» o come un «un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità»<sup>85</sup>. Come Hegel denunciava sin dalla *Differenz-schrift*, in entrambe le rappresentazioni si presuppone che vi sia una differenza tra il soggetto che conosce e l'oggetto del conoscere, senza rendersi conto che l'atto conoscitivo si presenterebbe così inevitabilmente come filtrato da qualcosa di esterno a ciò che si vuole conoscere<sup>86</sup>. A queste argomentazioni alla base dell'idealismo oggettivo hegeliano, Lotze obietta, recuperando un certo modo di interpretare Kant, che «solo uno spirito che stesse nel punto medio del mondo reale, non esterno alle singole cose, onnipervasivo, potrebbe offrire un'intuizione della realtà [...]», dimostrandosi consapevole di come Hegel avesse sostanzialmente inglobato nella sua nozione di pensiero

comprendente (*das begreifende Denken*) l'idea di un'intuizione intellettuale avanzata da Kant e sviluppata dai suoi epigoni e interpreti (Fichte e Schelling in particolare). Aggiunge Lotze: «Viceversa, la mente umana, con la quale qui abbiamo a che fare, non sta in questo punto intermedio delle cose, ma ha il suo modesto spazio in qualche luogo, nelle remote ramificazioni della realtà»<sup>87</sup>. Perciò trovandosi costretta a dover «comporre pezzo per pezzo la sua conoscenza, attraverso le esperienze che si relazionano semplicemente a un piccolo frammento del tutto, [...] la mente umana ha necessità probabilmente di un certo numero di vie indirette che sono indifferenti alla stessa verità che sta cercando, ma nella sua ricerca sono inevitabili»<sup>88</sup>. Lotze ne inferisce che «dobbiamo ancora rassegnarci» all'eventualità che «la gran parte dei nostri sforzi di pensiero rassomigli solo a una centina che non appartiene in alcun modo alla forma permanente dell'edificio che essa ha aiutato a costruire, ma, al contrario deve essere nuovamente demolita per ottenere la perfetta visione del suo risultato»<sup>89</sup>.

Il tono è evidentemente diverso rispetto a quello del terzo libro. Qui l'idea della natura strumentale della logica sembra dipendere dai limiti fisiologici della mente umana, piuttosto che essere costitutivo della logica. L'aspetto più interessante della questione sta nel ruolo contraddittorio giocato dal linguaggio.

Nel primo libro della *Logica*, Lotze insiste sul fatto che nel portare ad espressione il pensiero il linguaggio oggettivi il pensiero. Ma nel terzo libro Lotze osserva che «ciò che noi intendiamo (*meinen*) logicamente è indipendente dal modo in cui noi lo esprimiamo nel linguaggio; ma, nell'effettiva realizzazione (*wirkliche Ausführung*), tutto il pensiero umano è costretto a rappresentare il suo significato tramite separazioni, connessioni e trasformazioni di quei contenuti che il linguaggio ha consolidato nelle sue parole»<sup>90</sup>. Lotze ne inferisce che «è solo in questo suo carattere discorsivo, in opposizione all'intuizione, che il pensiero è un fatto psichico»<sup>91</sup>; in altre parole, il linguaggio oggettiva il pensiero rendendolo possesso intersoggettivo, accessibile a qualunque mente umana, ma questo processo di oggettivazione comporta anche un processo di interiorizzazione che presuppone l'azione di strumenti, ragionamenti, percorsi che producono quel possesso intersoggettivo ma che dipendono dai vissuti psichici del singolo individuo: «Dobbiamo aspettarci, dunque, di trovare in ciò che chiamiamo atti, forme e leggi della logica, un considerevole apparato puramente *formale* che, sebbene, indispensabile all'esercizio del pensiero, tuttavia perde quel significato *reale* (*real*) che il pensiero indubitabilmente ascrive al risultato della sua attività»<sup>92</sup>.

Per Hegel il linguaggio umano rappresenta sicuramente un limite nel processo che induce il pensiero soggettivo a mettere in luce la razionalità del reale, e quindi a scoprire la sua stessa oggettività. Il motivo è da ricondurre alla struttura proposizionale, che impone al pensiero logico di frammentare il tutto che abbraccia. Invece, non mettendo assolutamente in discussione la struttura proposizionale, Lotze ritiene che nelle forme del linguaggio si oggettivino gli atti logici, ma questo non comporterebbe che tali atti corrispondano o addirittura riproducano i processi materiali. Nel primo libro della *Logica*, Lotze nega che l'oggettivazione realizzata dal linguaggio (per esempio attra-

verso l'uso dell'articolo) possa alludere a un'obiettività «nel senso di qualche tipo di esistenza reale [*wirkliches Dasein*] che sussisterebbe sebbene nessuno ne avesse il pensiero»<sup>93</sup>. Aggiunge che «il linguaggio evoluto oggettiva [...] ogni altro contenuto logico»<sup>94</sup>, ma che «l'oggettività cui esso allude [...] non coincide pertanto con la realtà [*Wirklichkeit*] che appartiene alle cose in quanto tali»<sup>95</sup>.

### 3. L'immaginazione inventiva ed euristica

Se la mente umana è indotta, suo malgrado, a seguire vie indirette per cogliere la verità, il problema diventa quello di capire come la ricerca possa essere orientata e disciplinata, come ci si possa assicurare che la via, tortuosa o retta che sia, conduca alla fine al panorama tanto agognato. Lotze esclude che il modo in cui si strutturano i processi materiali possa dare la regola al procedere del pensiero logico, ma solleva al contempo il problema del criterio sulla base del quale si sviluppa la ricerca filosofica.

In diversi paragrafi della *Logica* Lotze sembra affidare all'immaginazione il compito di fornire la regola di orientamento della ricerca filosofica, ma si tratta di una facoltà dalla natura proteiforme, soggetta a subire molteplici metamorfosi, che necessita a sua volta di vincoli e disciplina perché possa divenire produttiva.

Lotze si riferisce per la prima volta all'immaginazione nel primo libro quando si interroga sulla nozione di concetto logico. Come già evidenziato, Lotze inizia denominando concetto un qualsiasi contenuto che sia accompagnato dal pensiero dell'universale. Rifiutandosi di partire dall'identificazione di forme logiche e pensieri metafisici, esclude che «il nome 'concetto'» possa avere «quel nobile significato che ha dato a esso la scuola di Hegel e nel quale si pretende di esprimere la conoscenza della natura essenziale del suo oggetto»<sup>96</sup>. Al contempo, Lotze intravede il rischio che, anziché cogliere il concetto, la mente si fermi, come accade nel pensiero ordinario, alla mera «immagine generale [...], che progetta lo schema per la nostra visione del nesso delle note osservate l'una assieme all'altra e con il comportamento che ci si aspetta in futuro da esse»<sup>97</sup>. Consapevole però di non poter evitare, almeno in partenza, la condizione imperfetta in cui il soggetto umano si trova, Lotze si accontenta in via preliminare di chiamare concetto «ogni comprensione che, seppure solo con l'aiuto di un'immagine generale non ulteriormente analizzata, abbia l'effetto di condurre l'oggetto dato sotto una regola di comportamento che si accorda, laddove applicata, al suo comportamento effettivo»<sup>98</sup>. Infatti, discutendo del modo in cui un concetto empirico, come quello di oro, generi la fallace impressione che gli elementi che lo compongono siano equivalenti e connessi alla stessa maniera (ognuno con il tutto e l'uno con l'altro), Lotze osserva che seppur l'oro sia «giallo solo alla luce, duttile solo per un'influente forza d'attrazione, pesante solo per il corpo su cui esercita pressione», comunque «questi diversi modi di comportamento si presentano facilmente alla nostra immaginazione come proprietà stabili»<sup>99</sup>.

L'immaginazione è quindi innanzitutto fonte del pensiero rappresentativo ordinario. Ne consegue che il primo modo in cui l'immaginazione orienta la ricerca filosofica

rispecchi il comportamento che promuove nella vita quotidiana del soggetto rappresentativo. Lotze affronta il problema nel secondo libro della *Logica* chiamando in causa proprio Hegel.

L'idea di fondo di Lotze è che l'immaginazione umana tenda per sua natura «verso la generalizzazione illimitata dei risultati così trovati»<sup>100</sup>. L'immaginazione segue l'impulso della mente umana a iterare all'infinito quell'atto logico che contribuisce all'interiorizzazione dell'impressione e alla scoperta dell'universale esperito. Quest'impulso avrebbe influenzato la ricerca filosofica sin dai suoi albori. Lotze riconduce alla filosofia pitagorica il desiderio di possedere uno schema universale per interpretare i processi naturali e di conseguenza i contenuti di pensiero che li esprimerebbero. Identificando i principi dei numeri con i principi delle cose la filosofia pitagorica inaugurerebbe il pensiero generale che riconosce «un'armonia del cosmo, fondata sulla nozione che tutte le cose sono sin dall'inizio nient'altro che differenti realizzazioni di una serie di tipi, regolate da una legge di sviluppo universalmente valida»<sup>101</sup>. La dialettica hegeliana sarebbe erede di questo bisogno dell'immaginazione umana di «avviluppare in uno schema il significato del mondo»<sup>102</sup>.

I pitagorici concepivano lo sviluppo in innumerevoli serie parallele con differenti contenuti; infatti, il sistema decimale da loro adottato «non ha mai suscitato il tentativo, sempre possibile, di trattare queste serie parallele come periodi successivi di una serie principale, reciprocamente somiglianti nella loro struttura interna, ma generati l'uno sull'altro, per così dire, mediante l'altezza del livello al quale esibiscono questa struttura, come le ottave nella scala musicale»<sup>103</sup>. Invece, per Lotze «l'immaginazione dei moderni ha integrato tale mancanza» figurandosi le molteplici serie parallele come «concentrate in una singola serie, composta di cicli di struttura simile in cui l'ultimo termine di ogni ciclo genera il punto di partenza di un nuovo carattere per lo sviluppo del successivo»<sup>104</sup>. Trasponendo in termini metafisici quest'idea, secondo Lotze, «Hegel ci induce ad ammettere [...] che il mondo non è affatto una somma di cose che stanno l'una accanto all'altra e di eventi che si susseguono l'un l'altro»; piuttosto, tutta la varietà del mondo appare come «il semplice sviluppo mai domo di un'unità»<sup>105</sup>. A Lotze interessa evidenziare che «nessuno sviluppo *sia* immaginabile senza una determinata direzione» e che, in conformità alla tesi generale, questa direzione non possa essere «data dall'esterno all'unità che sviluppa se stessa»<sup>106</sup>. La regola che orienta lo sviluppo verrebbe a coincidere con il risultato del processo di sviluppo. Il terzo stadio dello sviluppo (quello del compimento che segue alla possibilità e al suo divenire) appare come «qualcosa che è in verità conseguenza del primo, ancorché non identico ma opposto a esso, come l'atto alla potenza»<sup>107</sup>. L'efficace metafora che Lotze adopera per spiegare questa concezione dello sviluppo è quella della scala musicale: «L'ottava della nota iniziale è un ritorno di quest'ultima su se stessa, eppure essa custodisce, nel picco della sua altezza, il risultato degli intervalli intercorsi»<sup>108</sup>.

Agli occhi di Lotze, la dialettica hegeliana non può essere intesa come «un metodo nel senso di una prescrizione o istruzione su come trovare qualcosa che stiamo cercando; è piuttosto uno schema [...] che ci invita solo a

indagare se qualcosa deve essere trovato in una data direzione oppure in un posto predeterminato, sebbene ciò implichi sicuramente un'attesa fiduciosa in una ricerca mai vana»<sup>109</sup>.

La fallacia del ragionamento di Hegel si fonderebbe sul fatto ch'egli con una sovrapposizione infondata (e di conseguenza illegittima) attribuisce ai concetti quel carattere che invece spetta alle cose che essi pensano. Hegel parte dall'idea che l'intelletto tenda a rappresentarsi il mondo reale e concepirne la verità sulla base di «un numero di concetti fissi, in sé completi e reciprocamente esclusivi»<sup>110</sup>. Critica il modo meramente estrinseco in cui l'intelletto connette i concetti, che invece non stanno semplicemente l'uno accanto all'altro con identiche pretese di rappresentare il finito. Infine, si prefigge di mostrare, attraverso una strutturazione dialettica della comprensione del reale, come nelle contraddizioni del finito siano poste le basi per un pensiero fluido, che vede ogni concetto rovesciarsi nel suo opposto. Proprio qui risiederebbe agli occhi di Lotze l'errore di Hegel: è il finito stesso a togliersi e a passare nel suo contrario, non i concetti che lo pensano. Fissità e completezza che l'intelletto attribuisce ai concetti con i quali interpreta la realtà rimangono attributi dei concetti. Il comportamento del passare nel suo altro non viene predicato dei concetti, ma della cosa finita a cui essi si applicano:

La vera concezione non può quindi consistere nel fatto che la vita in quanto tale contiene il germe della morte e che in generale il finito si autocontradice; piuttosto, sono i due termini di questa proposizione che si contraddicono reciprocamente. La vita in quanto tale non muore, e il concetto generale di vita obbliga la cosa vivente a vivere, non a morire; solo il finito, menzionato nella seconda parte della proposizione, cioè a dire solo i corpi individuali, recano in sé il germe della morte<sup>111</sup>.

Alla base di questa critica vi è la convinzione di Lotze che i concetti siano prodotti di un'astrazione e che sorgano tramite generalizzazione a partire da ciò che viene esperito. Se, infatti, Lotze mantiene fisso il concetto di vita è solo perché lo coglie nella sua astrattezza. Invece Hegel sottolinea che il concetto di vita si realizza solo nel corpo vivente<sup>112</sup>. Non vi è vita se non nel soggetto individuale finito, per cui è proprio laddove il concetto di vita trova la sua oggettività che vi è morte. Non si tratta solo di comprendere che il significato del concetto di vita possa essere colto solo se lo si combina con quello di morte. Bisogna anche comprendere che nel vivente il concetto universale di vita trova la sua realizzazione particolare.

Hegel verosimilmente sottoscriverebbe la tesi di Lotze secondo cui la vita obbliga la cosa a vivere; infatti appartiene al vivere, come sua carattere essenziale, l'atto del riprodursi che assicura la vita della specie al di là della morte del singolo. Hegel condividerebbe anche l'idea che la morte sia causata «da circostanze esterne» e dalla «combinazione di elementi materiali, tramite i quali la vita si manifesta sulla superficie della terra»<sup>113</sup>. Aggiungerebbe che proprio il fatto di dover dipendere da circostanze contingenti ed estrinseche, proprio il fatto che il vivente non rappresenti un «duraturo esempio»<sup>114</sup> del contenuto di pensiero espresso nella nozione di vita, dimostra che la vita debba essere intesa come l'idea colta soltanto nella sua immediatezza, ossia come il concetto del concetto

colto per come si manifesta nei processi naturali, ma non ancora compreso in modo adeguato: «Il difetto della vita [...] consiste nel fatto che, nella vita, il concetto e la realtà non si corrispondono ancora veramente»<sup>115</sup>. Hegel ripete che il concetto della vita è l'anima e che questo concetto trova la sua realizzazione nel corpo, ma tra anima e corpo permane una differenza che non permette all'idea, intesa come quel pensiero che ha per contenuto lo stesso pensare, di trovare nella vita la sua piena oggettivazione.

Lotze non può condividere l'idea di Hegel secondo cui la vita è una determinazione di pensiero che non riesce ancora a pensare lo sviluppo del pensiero in tutta la sua complessità. Quando si confronta con la regola di orientamento del pensare sottesa dalla dialettica hegeliana, Lotze ha infatti già escluso che l'intero possa essere rappresentato, com'è solita fare l'opinione comune, alla stregua di «una piramide che si chiude in unico vertice, il concetto onninclusivo del pensabile»<sup>116</sup>. Lotze ritiene che si pervenga a parecchi concetti originari, non riconducibili l'uno all'altro. Lasciandosi guidare dal filo conduttore fornito dalle forme del linguaggio, sostiene che i sostantivi riconducano al concetto radicale del qualcosa (del sostrato potremmo anche dire), gli aggettivi a quello della qualità, i verbi a quello del divenire, gli altri elementi linguistici a quello di relazione. Al modello della piramide contrappone perciò l'idea che «l'intero edificio dei nostri concetti si erga come una catena montuosa che comincia da un'ampia base e termina con molteplici vette precisamente definite»<sup>117</sup>.

Lotze è convinto che, rimanendo impigliato nella rappresentazione comune (da cui tuttavia egli stesso ritiene si debba partire) e soprattutto al modo ordinario in cui procede l'immaginazione, Hegel elabori un modello utile a classificare i pensieri piuttosto che a produrli: «Il metodo dialettico ci procurerebbe infine solo la sistemazione dei nostri concetti, [...] ma difficilmente aprirebbe un nuovo modo di conoscere tale da condurre a nuovi giudizi determinati o proposizioni»<sup>118</sup>.

Lotze sembra intravedere nel progetto leibniziano di una caratteristica universale dei concetti o di un calcolo filosofico un tentativo di «ripiantare questa lacuna»<sup>119</sup> che il metodo dialettico hegeliano continuerà, a suo avviso, a esibire. Tuttavia, è anche consapevole che il linguaggio e la fantasia che dà forma ai suoi elementi (*die sprachbildende Phantasie*) mettano in relazione contenuti omogenei, «ma in maniera molto imperfetta»<sup>120</sup>. I vari progetti che si propongono di «dissezionare tutti i nostri concetti fino a che non si trovino le semplici rappresentazioni primitive dei vari tipi non ulteriormente scomponibili» si espongono continuamente al rischio di concludersi semplicemente con una mera «collezione di formule, per i soli scopi del pensiero scientifico»<sup>121</sup>. Niente di più, in fin dei conti, della classificazione cui condurrebbe la dialettica hegeliana.

Al contrario di quanto penseranno suoi interpreti diretti o indiretti (da Frege all'empirismo logico), Lotze non ritiene, perciò, che l'impresa da perseguire sia «la formazione di un nuovo linguaggio che non potrebbe mai sostituire le sue forme storiche, native e nazionali»<sup>122</sup>. La sua ricerca di un metodo che orienti e disciplini l'indagine filosofica lo induce invece a valorizzare le virtù euristiche dell'immaginazione. Lotze si occupa della questione nel

cruciale capitolo otto del secondo libro della *Logica*. Il tema è la scoperta delle leggi.

Nonostante il termine *legge* vanti significati diversi in relazione ai molteplici ambiti in cui occorre, per Lotze il suo significato logico non varia mai: «Definita nella sua forma logica completa, una legge è sempre un giudizio universale ipotetico che asserisce: se *U* è o vale, allora è o vale *W*, e se *U* subisce un cambiamento definito in *U'*, attraverso una sua variazione *dU*, allora anche *W* diventa *W'* attraverso una sua variazione determinata *dW* che dipende da *dU*»<sup>123</sup>. Secondo Lotze, non si dà alcun procedimento dimostrativo che consenta di dedurre una legge che valga per una serie di fenomeni; piuttosto «possiamo sempre e solo indovinarla (*errathen*) e poi, tramite l'aiuto di innumerevoli considerazioni secondarie, ponderare la probabilità della sua correttezza»<sup>124</sup>. Ad assolvere il compito di figurarsi la legge è per Lotze l'immaginazione: «La scoperta di una legge universale è sempre un'operazione dell'immaginazione inventiva (*errathende Einbildungskraft*), resa possibile dalla conoscenza oggettiva tramite la rassomiglianza del caso dato con analoghi casi precedenti, e così si offre come base di esplicazione»<sup>125</sup>.

Lotze insiste sul fatto che l'osservazione non si possa tradurre nella scoperta di una legge se non è coadiuvata dal pensiero ipotetico, la cui fonte non può che essere «il libero corso dell'immaginazione euristica (*erfinderische Einbildungskraft*)»<sup>126</sup>. Ma Lotze ritiene che il termine ipotesi sia attribuito a «molti modi di pensiero già a disposizione»<sup>127</sup> che bisognerebbe discernere. In particolare, distingue fra postulati, ipotesi propriamente dette e finzioni. Il postulato è un «assunto assolutamente necessario senza il quale il contenuto dell'osservazione, con cui si ha a che fare, contraddirebbe le leggi del pensiero»<sup>128</sup>. L'ipotesi è quella «congettura che cerca di completare il postulato così astrattamente asserito specificando le cause, le forze e i processi concreti al di fuori dei quali sorgere effettivamente il fenomeno dato in *questo* caso particolare»<sup>129</sup>. Le finzioni sono a loro volta «ipotesi che si fanno con la perfetta coscienza della loro impossibilità, sia perché autocontraddittorie, sia perché, per ragioni estrinseche, non possono valere come componenti della realtà»<sup>130</sup>.

L'ipotesi si esprime dunque sul modo in cui vengono soddisfatte nella realtà quelle condizioni che rendono possibile un fenomeno dato. L'ipotesi non è una vuota congettura, senza alcun appiglio reale, poggia invece sempre su un postulato che le indica la direzione e quindi la vincola a una particolare indagine di scoperta: «Ogni ipotesi vuole essere il resoconto di un fatto e non una mera figura del pensiero e un mezzo per prevedere l'oggetto»<sup>131</sup>.

Riprendendo una distinzione su cui si sofferma Lotze all'inizio del capitolo si potrebbe dire che il postulato indica la regola da seguire per scoprire la legge del fenomeno osservato, mentre l'ipotesi formula la legge proiettando nella realtà la regola astrattamente delineata nel postulato. La regola ha per Lotze carattere meramente soggettivo, «prescrive un numero di operazioni logico-matematiche del pensiero attraverso le quali dobbiamo tanto continuare le nostre percezioni quanto arrivare alle conclusioni che, a loro volta, corrispondono alla realtà»<sup>132</sup>. Al contrario, la legge si presenta come una verità oggettiva che scaturisce dall'atto attraverso cui partendo da un fenomeno dato si prova a indovinarne non solo le conseguenze reali ma anche e soprattutto il fondamento e le

cause. Nei casi in cui non vi sia una proposizione sotto cui possa essere sussunto un caso dato, ossia non vi sia un postulato cui ricondurre un fenomeno osservato, allora l'ipotesi da cui si parte è una finzione, ci si affida a ragionamenti per assurdo con l'intento di escludere delle spiegazioni e farne emergere delle altre.

Presupposto di queste argomentazioni è il rifiuto dell'idea hegeliana secondo cui la legge universale dovrebbe essere dedotta dalla necessità del concetto. Nei primi paragrafi del libro dell'*Enciclopedia* dedicato alla filosofia della natura, Hegel critica la visione newtoniana alla base della fisica sperimentale della sua epoca, che approda a un universale meramente formale ricavandolo induttivamente per analogia. La fisica giunge a un universale astratto, «o soltanto formale, che non ha la sua determinazione in se stesso e non passa nella particolarità»<sup>133</sup>. Il suo contenuto determinato appare esterno a questo universale, si presenta come «frammentato, spezzettato, singolarizzato, separato, senza avere in se stesso il nesso necessario, e proprio perciò soltanto come finito»<sup>134</sup>. Le scienze moderne analizzano quel contenuto determinato fatto mondo cui la coscienza ordinaria ha originariamente accesso tramite l'esperienza dei sensi. Restituiscono, però, un mondo scisso. Non riescono a ricomporlo, perché non riconoscono l'immanente unità dei termini in cui lo scompongono (positivo e negativo, acido e base, organico e inorganico). Per questo motivo, è necessario per Hegel che non si appiattisca la filosofia della natura alla fisica sperimentale, ma si ridimensioni piuttosto la fisica sperimentale, rendendola uno dei momenti del rapporto teoretico che l'uomo instaura con la natura. Per Hegel, quindi, la fisica deve rimanere una disciplina propedeutica alla filosofia della natura. Quest'ultima prende il materiale intellegibile ricavato dall'esperienza «nel punto in cui l'ha condotto la fisica e lo trasforma a sua volta senza porre l'esperienza come condizione ultima di verifica e inveramento»<sup>135</sup>. In quest'ottica il fondamento della filosofia della natura dovrebbe essere dunque la necessità del concetto, non l'osservazione dei fenomeni, né l'esperimento.

Lotze, che sulla scia di Weiße e Fechner critica la prospettiva hegeliana sin dai suoi primi scritti<sup>136</sup>, nella *Logica* del 1874 riconduce il modo in cui operano le scienze naturali al metodo stesso del pensiero, che non si limita a ideare uno schema per classificare le conoscenze già date, ma che inventa un sistema di prescrizioni che permettono di produrre nuove conoscenze a partire da postulati e ipotesi: «La logica non può impartire ispirazioni. L'unico metodo che può insegnarci è esattamente quello che abbiamo descritto: dobbiamo tenere a freno la nostra impazienza e andare prontamente a trasformare un'ipotesi, una volta saggiata, fino a che deduciamo, dalle sue forme transitorie inappropriate, una sua semplice figura (*Gestalt*) che soddisfi le nostre richieste e quelle dell'oggetto»<sup>137</sup>.

Chiaramente l'idea che il pensiero non possa che procedere per via indiretta è alla base della rivalutazione, perseguita da Lotze, di un modo di operare del pensiero che affonda le sue radici negli atteggiamenti dei primi scienziati della natura (come Galileo) e non piuttosto nella più tarda prospettiva di Newton, che rifiutava di fingere ipotesi, come noto. Infatti, al termine del capitolo sinora discusso, Lotze propone una nuova metafora per sottoli-

neare ancora una volta la situazione di precarietà da cui inevitabilmente a suo avviso il pensiero prendere le mosse. Escludendo che l'intera struttura della conoscenza umana possa essere puntellata su fondazioni assolutamente sicure, Lotze osserva quanto segue:

Siamo piuttosto come coloro che stanno costruendo la muratura del pozzo; costruiamo dall'alto verso il basso e facciamo affidamento su un'infrastruttura di fatti ipotetici che, per un certo tempo, sarà sufficientemente e fermamente mantenuta dal basso e dal sostrato non ancora analizzato per innalzare la nuova sovrastruttura, fino a che non conduciamo la nostra conoscenza un passo più in profondità e rimpiazziamo la base ipotetica della nostra conoscenza con una base di fatti e poi così di seguito<sup>138</sup>.

La metafora è particolarmente esplicativa perché ci spiega come l'immaginazione guidi l'attività retroattiva del pensiero. Il punto di partenza non è quello empirista di stampo newtoniano: la mera osservazione di casi da ricondurre sotto una legge ricavata per analogia. L'immaginazione parte da ciò che è primo per noi, da ciò che della realtà si manifesta in superficie ma il suo istinto non la porta tanto a innalzare su questa base il suo sistema di leggi; piuttosto, inizia piuttosto figurandosi i fondamenti dei casi osservati, l'immaginazione non edifica ma scava in profondità, costruisce il pozzo che consente al pensiero soggettivo di scendere a ritroso alle radici di ciò che nell'esperienza appare come primo. Dopo aver circoscritto e definito il proprio campo d'azione (il perimetro del pozzo e il suo volume), allora l'immaginazione riparte dall'alto a costruire passo passo la muratura dell'orizzonte delineato, ossia cerca di trasformare le ipotesi che la guidano in leggi che descrivono fatti<sup>139</sup>.

L'immaginazione è una facoltà che scopre ma anche confonde, e quindi incarna la natura stessa della mente umana che imbocca vie tortuose e spesso fallaci, ma che se disciplinata è capace di grandi scoperte.

Nel terzo libro della *Logica* Lotze ripercorre tutti i limiti del modo in cui procede il soggetto umano affidandosi all'attività euristica dell'immaginazione: «la tendenza ad assumere, nella forma inadeguata di un singolo concetto, verità che possono essere adeguatamente espresse solo tramite enunciato, è connaturata all'immaginazione umana, e non è peculiare solo di quella plastica dell'antica Grecia»; di conseguenza, riflettendo su Platone, Lotze nota come spesso si scambino per metodi di indagine e di scoperta di verità nuove strategie attraverso cui si intende produrre una «collezione sistematica della flora delle idee»<sup>140</sup>, come l'arte dialettica; invece sarebbe stato più opportuno volgere i propri pensieri «alle condizioni fisiologiche generali che in ogni singola pianta collegano ramo a ramo secondo una legge di crescita. Ovvero fuor di metafora: dopo che fosse stabilita con chiarezza l'esistenza di un mondo delle idee che possiede un significato definito e una validità eterna, il compito successivo sarebbe investigare le leggi universali che governano la sua struttura, attraverso le quali, in un mondo ideale, gli elementi particolari possono essere interconnessi in un tutto»<sup>141</sup>.

Nel corso della storia l'immaginazione nel suo uso ordinario, ereditato da una certa filosofia moderna, ha sviluppato l'abitudine di ipostatizzare. Se si dismette questa disposizione acquisita ad «attribuire alle forme originarie [...] una realtà indipendente ed eterna in un mondo delle

idee ipostatizzato»<sup>142</sup>, è possibile innanzitutto riscoprire le virtù euristiche di quella «capacità naturale», di cui disponeva la mente degli antichi, a rappresentare connessioni, «in qualcosa di più che una finzione»<sup>143</sup>. Reinterpretata sulla base della prospettiva moderna, tale capacità «serviva a illustrare che la ragion sufficiente della conoscenza umana non deve essere trovata nel carattere generale della *cogitatio*, ma solo nella più concreta determinazione della sua natura condivisa, in realtà, da tutte le menti»<sup>144</sup>. In altre parole, liberando l'immaginazione dalle sue abitudini consolidate si scopre come tutte le menti umane potenzialmente godano della capacità di attingere a quello scigno che è il mondo delle idee.

## Conclusioni

L'abbandono dell'identificazione fra logica e metafisica, che ad avviso di Hegel era stata una delle scoperte di Kant, priva Lotze della fondamentale concezione hegeliana dell'oggettività del pensiero. Da questo momento in poi il pensiero non sarà oggettivo perché riposto nelle cose. In quanto principio che permea e conferisce struttura razionale al mondo. Oggettive saranno le leggi del pensiero perché universalmente valide, non dipendenti dalla conformazione fisiologica della psiche umana. Il rischio cui si espone questa concezione è di intendere i concetti sempre come qualcosa di derivato, espressi da nomi convenzionalmente attribuiti a una serie di note caratteristiche raccolte tramite l'esperienza.

Lotze affida al linguaggio il compito di fungere da filo conduttore per la scoperta delle leggi universali, perché è a partire dalle forme del discorso che si possono ricavare le forme logiche, che a suo avviso rimangono molteplici e non possono essere ridotte a un'unità. Possono tuttavia essere connesse fra loro in un tutto organico. A svolgere questa funzione è l'immaginazione che nel suo uso ordinario spesso può portare la mente lungo vie erronee e confuse, ipostatizzando ad esempio le idee e confondendo ciò che vale da ciò che è, oppure falsificando le percezioni. Ma, se disciplinata, l'immaginazione diventa un'importante fonte di scoperta, è quella via che pur non identificandosi con esso porta a quel panorama tanto agognato che è il mondo delle idee. Mettendo in discussione l'idea del metodo come mera classificazione e deduzione di idee date, Lotze recupera la concezione moderna del metodo come *ars inveniendi*, che a partire da una serie limitata di prescrizioni mette la mente in movimento e scopre le leggi universali che permettono di dare realtà alle sue ipotesi.

L'aspetto interessante da notare in conclusione è che il metodo che si basa sulla capacità inventiva dell'immaginazione e procede per prescrizioni, postulati e ipotesi (e si serve a volte di finzioni) ha caratteristiche molto affini a quelle che Hegel attribuisce al metodo nella sezione conclusiva della sua *Scienza della logica*: dispone i contenuti di pensiero in una sequenza omogenea, garantisce omogeneità e permette di connettere i principi della conoscenza in un tutto organico<sup>145</sup>. La differenza fra il metodo come *ars inveniendi* nel modo in cui lo intende Lotze e il metodo hegeliano è che quest'ultimo viene inteso come un processo immanente al divenire della cosa, tanto che le determinazioni di pensiero riproducono la genesi della cosa, mentre Lotze invece ritiene che il metodo debba se-

guire il modo naturale di procedere della mente umana, con tutti i limiti del caso, ma che non possa fornirci alcuna certezza sulla possibilità di identificarlo con il divenire del mondo.

In ogni caso, la *Logica* del 1874 si chiude con un colpo di scena, che potrebbe spiegare forse solo l'affinità da Hegel non riconosciuta fra il suo modo di concepire il metodo del pensiero e la concezione dell'*ars inveniendi* che si basa sulle virtù invettive ed euristiche dell'immaginazione. Lotze ritorna sull'idea che il recupero di un principio supremo a partire dal quale ricavare verità sintetiche era il compito della dialettica platonica che nella modernità ha visto «il rinnovamento hegeliano di questo antico sforzo»<sup>146</sup>. Osserva che la sua epoca ha abbandonato questi tentativi preferendo dedicarsi «a quell'inesauribile indagine empirica la cui incompletezza ha paralizzato il volo audace dell'idealismo hegeliano», ma davanti all'«idolatria universale dell'esperienza» che predomina ai suoi giorni, confessa di «ritenere proprio quella forma spesso oltraggiata dell'intuizione speculativa come il supremo e nient'affatto irraggiungibile traguardo della scienza». Conclude quindi augurandosi che «la filosofia tedesca risorgerà sempre, nel tentativo non solo di *calcolare* bensì di *comprendere* il corso del mondo»<sup>147</sup>. I lettori di Lotze spesso richiameranno questi passi conclusivi senza preoccuparsi di ricordare che nascono da un confronto tra la filosofia del suo tempo e quella di Hegel che aveva predominato nei decenni precedenti. Ma in queste forse ampollate battute finali si nasconde la confessione di aver tentato una confutazione della prospettiva hegeliana: mentre ne metteva in discussione la capacità di rendere conto dell'unità di pensiero ed essere, di riprodurre in ogni ragionamento la struttura dialettica, Lotze scopriva nella funzione inventiva dell'immaginazione una nuova strada per l'intuizione speculativa e un nuovo modo di dimostrare che il metodo adottato dalla logica dovrebbe rispecchiare il modo naturale di operare della stessa mente umana.

## Note

<sup>1</sup> Penso in particolare a quegli studi che in Italia, prima che altrove, si sono premurati di ricostruire l'influenza esercitata da Lotze sui fondamenti teorici di neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica, ad esempio: S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna 1977; S. Besoli, *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992; B. Centi, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R.H. Lotze*, Guerini e Associati, Milano 1993; e più di recente V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 17-28. Ma mi riferisco anche al più complesso dibattito intorno all'influenza esercitata da Lotze sul pensiero di Frege che negli anni '70 e '80 ha visto contrapporsi Sluga e Dummett.

<sup>2</sup> Nel suo magistrale lavoro, *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*, Oxford University Press, Clarendon 2013, Beiser riconduce, in primo luogo, il rapporto di Lotze con Hegel alla mediazione di Weiß, confrontandosi con il quale Lotze scrisse nel 1841 l'articolo *Bemerkungen über den Begriff des Raums*, in cui troviamo i motivi originari del recupero di Kant in contrapposizione a Hegel (la metafisica secondo Lotze deve essere rifondata recuperando la netta distinzione kantiana fra concetto e intuizione, messa in discussione da Hegel). In secondo luogo, Beiser ricostruisce il ruolo svolto dal confronto con Hegel nei vent'anni o poco più che separano la pubblicazione della prima *Metafisica* alla prima edizione del terzo libro del *Microcosmo* (1864). Si sofferma sull'idea che considerando il compito della filosofia di natura essenzialmente epistemologica, Lotze si contrappone al modello dialettico della filosofia della natura di Hegel; ripercorre, quindi, la critica di Lotze all'oggettivismo della logica hegeliana nella *Logica* del 1843, fa riferi-

mento alla critica lotzeana alla filosofia della storia di Hegel nel settimo libro del *Microcosmo*. Non troviamo un confronto con Hegel relativo alla *Logica* del 1874. B. Centi, *op. cit.*, adottava un punto di vista sostanzialmente molto simile a quello poi abbracciato da Beiser, anche in termini molto più approfonditi rispetto a quest'ultimo. Soffermandosi sulla trattazione dello spazio, Centi mostra come Lotze, confrontandosi con Weißer, arrivi a negare la natura concettuale e dialetticamente derivabile dello spazio e a recuperare invece la prospettiva kantiana rivendicando l'intuitività dello spazio. A seguire, esamina il ruolo di contrasto svolto da Hegel nella riflessione di Lotze sul rapporto tra filosofia e scienze, e evidenzia come la critica alla concezione hegeliana che vede nell'essere una categoria semplice e iniziale porti Lotze a ridefinire la nozione di realtà, sostanza e causa nella *Metafisica* del 1841. Nella seconda parte del suo studio Centi si sofferma sulla critica di Lotze all'oggettivismo della logica hegeliana. Anche qui il suo punto di partenza è la *Metafisica* del 1841, dove Lotze riscontra nella concezione della razionalità del reale il limite dell'approccio di Hegel, incapace di sviluppare una riflessione sulla capacità della soggettività di proiettarsi come regola di comprensione il fine per cui la realtà si costituisce. Rivolgendosi quindi alla *Logica* del 1843, Centi esamina la critica di Lotze alla concezione hegeliana dell'identità e la sua valorizzazione dei giudizi ipotetici come modelli da reperire per spiegare come sia possibile trasformare i rapporti fondamentali che strutturano la realtà in leggi fisiche. Per una ricostruzione storico-filosofica del rapporto di Lotze con Hegel cfr. anche W.R. Woodward, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York 2015, che, oltre a sottolineare la mediazione di Weißer, insiste ad esempio sull'appropriazione lotzeana della critica di Schelling a Hegel (pp. 62-64, pp. 71-74) e su come questo abbia portato Lotze a prendere parte alla ripresa della prospettiva speculativa di Leibniz (pp. 74-78).

<sup>3</sup> Vorrei ringraziare Daniele De Santis per i suoi consigli sempre acuti che mi hanno permesso di migliorare questo testo e il Prof. Vincenzo Costa per avermi suggerito questo studio.

<sup>4</sup> R.H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen, vom Erkennen*, S. Hirzel, Leipzig 1874, ristampato poi a cura di G. Misch, F. Meiner, Leipzig 1912, trad. it. a cura di F. De Vincenzis, prefazione di S. Poggi: *Logica*, Bompiani, Milano 2010, pp. 118-119. La traduzione italiana riporta il testo tedesco a fronte, perciò d'ora in poi sarà citata con la sola abbreviazione LL (= *Lotze Logica*) e le relative pagine dell'edizione italiana preceduta dal tedesco a fronte.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 120-121 (trad. mod.).

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 138-139.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>11</sup> LL, pp. 360-361. Sull'idea di Lotze che il linguaggio custodisca uno spirito inconsciamente filosofico cfr. R. Martinelli, *Origine dei concetti e logica pura. Herbart, Lotze e Husserl*, in: S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Edizioni Unicopli, Milano 2002, pp. 173-202, in particolare pp. 187 e sgg.

<sup>12</sup> LL, pp. 128-129.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erstes Buch: Die Wissenschaft der Logik*, in: Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. 8, § 3, trad. it. a cura di V. Verra: *La scienza della logica*, UTET, Torino 1981 (d'ora in poi citato come solito con l'abbreviazione ENC seguita dal numero del paragrafo).

<sup>16</sup> Cfr. ENC § 1.

<sup>17</sup> ENC § 3.

<sup>18</sup> *Prefazione alla seconda edizione dell'Enciclopedia*, in: *Ivi*, p. 92. Su rappresentazione e linguaggio in Hegel cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, cap. 4. Sulla concezione hegeliana del linguaggio cfr. anche F. Li Vigni, *La comunanza della ragione: Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997; J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London 2007.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, cit., voll. 5-6: vol. 5, p. 20; trad. it. in 2 volumi di A. Moni, revisione della trad. e nota di C. Cesa: *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>8</sup>, p. 10. D'ora in poi citato con abbreviazione SL seguita da numero romano del volume, pagina dell'originale tedesco seguita a sua volta da pagina della traduzione.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 24/13.

<sup>23</sup> LL, pp. 138-139.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 154-155.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. 3, p. 105; trad. it. in 2 voll. a cura di E. De Negri, ristampa con introd. di G. Cantillo: *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 91. D'ora in poi il testo verrà abbreviato con la sigla FEN.

<sup>29</sup> LL, pp. 158-159.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 160-161.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 186-187.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 180-181.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 184-185.

<sup>38</sup> Cfr. ENC § 12.

<sup>39</sup> LL, pp. 188-189.

<sup>40</sup> Cfr. il famoso passo tratto da FEN p. 12/I, 2: «Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse delegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero».

<sup>41</sup> Cfr. *Ivi*, cap. 2.

<sup>42</sup> Cfr. ENC § 457 Aggiunta (trad. it. a cura di A. Bosi: *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000): «In quanto la rappresentazione universale, liberatasi dal contenuto dell'immagine, si è resa intuibile in un contenuto esterno da lei arbitrariamente scelto, essa produce ciò che [...] si deve chiamare segno».

<sup>43</sup> LL, pp. 976-977.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 988-989.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 976-979.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 992-995.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 984-985.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 984-987.

<sup>52</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Id., *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, trad. it. a cura di C. Esposito: *Critica della ragion pura*, con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2004, A598/B626. Un ruolo decisivo nell'interpretazione lotzeana dell'essere come posizione è stato svolto da Herbart cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 359 e sgg. e S. Besoli, *op. cit.*, p. 31 e sgg., 53 e sgg., che analizza gli esiti del tentativo lotzeano di approntare una sintesi tra la tesi dell'idealismo hegeliano e l'antitesi rappresentata dal realismo di Herbart.

<sup>53</sup> LL, pp. 1084-1085.

<sup>54</sup> Cfr. SL II, p. 205/614-615: «L'accidentale è un reale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l'altro o l'opposto è anch'esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. [...] L'accidentale, dunque, non ha ragion d'essere, perché è accidentale; e in pari tempo ha una ragion d'essere, perché è accidentale». Sulla teoria hegeliana dell'accidentalità cfr. D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, in: Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186. Sul rapporto tra necessità, realtà effettiva e contingenza nella logica cfr. B. Mabile, *L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris 1999, pp. 177-212. Mi sono occupato della logica dell'accidentalità di Hegel nel mio *Hegel e la disputa tra Antichi e Moderni*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos» anno 12, n. 19/2015, pp. 21-55.

<sup>55</sup> ENC § 6.

<sup>56</sup> SL II, pp. 207/619.

<sup>57</sup> LL, pp. 986-987.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 988-989.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

- <sup>60</sup> Su realtà e autocoscienza nella ridefinizione hegeliana della nozione di soggettività cfr. P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza*, Franco Angeli, Milano 2013. Invece sulla nozione hegeliana di *Wirklichkeit* il riferimento è A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2001.
- <sup>61</sup> SL I, p. 25-26/15.
- <sup>62</sup> LL, pp. 990-991.
- <sup>63</sup> LL, pp. 988-989.
- <sup>64</sup> *Ibidem*.
- <sup>65</sup> ENC § 24.
- <sup>66</sup> R.H. Lotze, *Logik*, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig 1843, p. 12.
- <sup>67</sup> *Ibidem*.
- <sup>68</sup> *Ivi*, pp. 12-13.
- <sup>69</sup> LL, pp. 1046-1047.
- <sup>70</sup> *Ivi*, pp. 1084-1085.
- <sup>71</sup> *Ibidem*.
- <sup>72</sup> *Ivi*, pp. 1060-1061.
- <sup>73</sup> *ibidem*.
- <sup>74</sup> *ibidem*.
- <sup>75</sup> *Ivi*, pp. 1082-1083.
- <sup>76</sup> *Ibidem*.
- <sup>77</sup> *Ivi*, pp. 1084-1085.
- <sup>78</sup> *Ivi*, pp. 1082-1083.
- <sup>79</sup> *Ibidem*.
- <sup>80</sup> *Ibidem*.
- <sup>81</sup> *Ivi*, pp. 1066-1067.
- <sup>82</sup> Cfr. FEN, p. 13/3.
- <sup>83</sup> LL, pp. 1052-1053.
- <sup>84</sup> *Ivi*, pp. 130-131.
- <sup>85</sup> FEN, p. 68/I, 65.
- <sup>86</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Werke*, vol. 2, cit., pp. 9-140; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 2-120. Ho analizzato la critica di Hegel a ogni tentativo di presentare la rappresentazione e la riflessione della coscienza come esterne all'oggetto del conoscere nel mio *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Collana "Dialectica", Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 61-78; 99-107.
- <sup>87</sup> *Ivi*, pp. 130-131.
- <sup>88</sup> *Ibidem*.
- <sup>89</sup> *Ibidem*.
- <sup>90</sup> *Ivi*, pp. 1054-1055.
- <sup>91</sup> *Ibidem*.
- <sup>92</sup> *ibidem*.
- <sup>93</sup> *Ivi*, pp. 138-139.
- <sup>94</sup> *Ibidem*.
- <sup>95</sup> *Ibidem*.
- <sup>96</sup> *Ivi*, pp. 188-189.
- <sup>97</sup> *Ibidem*.
- <sup>98</sup> *Ivi*, pp. 190/191.
- <sup>99</sup> *Ibidem*.
- <sup>100</sup> *Ivi*, pp. 502/503.
- <sup>101</sup> *Ivi*, pp. 506/507.
- <sup>102</sup> *Ivi*, pp. 518/519.
- <sup>103</sup> *Ivi*, pp. 520/521.
- <sup>104</sup> *Ibidem*.
- <sup>105</sup> *Ibidem*.
- <sup>106</sup> *Ibidem*.
- <sup>107</sup> *Ivi*, pp. 524/525.
- <sup>108</sup> *Ibidem*.
- <sup>109</sup> *Ibidem*.
- <sup>110</sup> *Ivi*, pp. 530/531.
- <sup>111</sup> *Ivi*, pp. 532/533.
- <sup>112</sup> Cfr. ENC § 216.
- <sup>113</sup> *Ibidem*.
- <sup>114</sup> *Ivi*, pp. 532/533.
- <sup>115</sup> ENC § 216 Agg.
- <sup>116</sup> *Ivi*, pp. 202/203.
- <sup>117</sup> *Ibidem*.
- <sup>118</sup> *Ivi*, pp. 532/533.
- <sup>119</sup> *Ibidem*.
- <sup>120</sup> *Ivi*, pp. 534/535.
- <sup>121</sup> *Ivi*, pp. 536/537.
- <sup>122</sup> *Ibidem*.
- <sup>123</sup> *Ivi*, pp. 784/785.
- <sup>124</sup> *Ivi*, pp. 800/801.
- <sup>125</sup> *Ivi*, pp. 806/807.
- <sup>126</sup> *Ivi*, pp. 820/821.
- <sup>127</sup> *Ivi*, pp. 816/817.
- <sup>128</sup> *Ibidem*.
- <sup>129</sup> *Ivi*, pp. 818/819.
- <sup>130</sup> *Ibidem*.
- <sup>131</sup> *Ibidem*.
- <sup>132</sup> *Ivi*, pp. 788/789.
- <sup>133</sup> ENC § 246 Agg.
- <sup>134</sup> *Ibidem*.
- <sup>135</sup> *Ibidem*.
- <sup>136</sup> Cfr. B. Centi, *op. cit.*, pp. 75-100.
- <sup>137</sup> *Ivi*, pp. 832/833.
- <sup>138</sup> *Ivi*, pp. 834/835.
- <sup>139</sup> Nel saggio introduttivo alla traduzione italiana della *Logica*, *op. cit.*, intitolato *La 'muratura del pozzo'*. R.H. Lotze e la logica della validità, F. De Vincenzis paragona le due metafore della cantina e della muratura del pozzo, sostenendo che mentre la prima suggerisce che «la 'funzionalità' del concetto cessa solamente allorché il pensiero diviene autosussistente», «la 'muratura del pozzo', al contrario, si spinge al di là della funzione strumentale: essa interfaccia la terra e la argina; ha carattere di permanenza, sebbene possa essere rinforzata. La 'provvisorietà' della sua struttura non sta nel suo essere amovibile, bensì nella sua incomplettezza: è sempre possibile un ulteriore scavo e un ulteriore strato di muratura» (LL, pp. 72-73).
- <sup>140</sup> *Ivi*, pp. 1004/1005.
- <sup>141</sup> *Ibidem*.
- <sup>142</sup> *Ivi*, pp. 1068/1069.
- <sup>143</sup> *Ibidem*.
- <sup>144</sup> *Ivi*, pp. 1016/1017.
- <sup>145</sup> SL II, p. 550/937 e sgg.
- <sup>146</sup> *Ivi*, pp. 1150/1151.
- <sup>147</sup> *Ibidem*. Su questo passo conclusivo della *Logica*, con richiamo simpatetico a Hegel cfr. Besoli, *op. cit.*, pp. 219-223.

---

# Hermann Lotze and Franz Brentano

Nikolay Milkov

---

**Abstract:** Franz Brentano was not a solitary figure who propounded his philosophy in lonely isolation from other contemporary philosophers in Germany, as some neo-Brentanists have claimed over the last years. The aim of this paper is to correct such misconceptions by establishing that Brentano developed his philosophical psychology while actively engaged in the rich intellectual-historical and academic context of his time – in particular, under the influence of Hermann Lotze. Specifically, Brentano: (i) adopted from Lotze the idea that judgment is not just an association of ideas but an assertion of content; (ii) he also embraced Lotze’s idea that the content of perception is something given; (iii) Brentano notion of intentionality, too, was inherited from Lotze; (iv) as well as the method of descriptive psychology; (v) finally, Lotze and Brentano shook hands admitting that perception and knowledge are intrinsically connected with emotions. At the same time, there were at least two points at which Brentano disagreed with Lotze: (i) he criticised Lotze’s local sign theory of perception as well as Lotze’s atomism. These were clearly constructivist theories inspired by Kant. (ii) Brentano also criticized Lotze’s principle of teleomechanism. It was influenced by the German Idealists.

**Keywords:** Brentano, Descriptive Psychology, Intentionality, Judgment, Lotze

## 1. The Neo-Brentanists

Franz Brentano was not a solitary figure who propounded his philosophy in lonely isolation from other contemporary philosophers in Germany, as some neo-Brentanists have claimed over the last thirty to forty years. The aim in what follows is to correct such misconceptions by establishing that Brentano developed his philosophical psychology while actively engaged in the rich intellectual-historical and academic context of his time – in particular, under the influence of Hermann Lotze.

The misleading image of Brentano as a solitary genius promulgated by the likes of Neo-Brentanists such as Barry Smith is analogous to the picture of Gottlob Frege passed off as historical truth by influential Neo-Fregeans – Michael Dummett, for one. In both cases, we find a distinguished thinker portrayed as the reclusive, solitary man of genius. Thanks, however, to the researches of Hans Sluga, Gottfried Gabriel, and others, we

now know that in the case of Frege it was as an active player in the culture of nineteenth-century German philosophy that he propounded the innovations in symbolic logic for which he is famous. The same holds for Franz Brentano and the introduction of his philosophical psychology, as we shall see presently by probing and assessing the historical, epistolary, and textual evidence.

As opposed to the image of the neo-Brentanists, Brentano in no way saw himself as an intellectually and institutionally isolated thinker, and he certainly never represented himself as such. In his most important work, *Psychology from an empirical Standpoint*, Brentano admitted that “his view, at least from one side or the other, had already begun” to be developed by other authors before him (1874, 4). Moreover, Brentano explicitly refers to John Stuart Mill, Alexander Bain, Gustav Theodor Fechner, Hermann von Helmholtz, and above all Hermann Lotze – each a near contemporary of Brentano – as thinkers to whom he owed his greatest intellectual debts (1874, 3).

In fact, Brentano regularly took up and critiqued the doctrines advanced by the philosophers of his time, both German and more widely European. It is not the case, however, as is too often asserted, that he limited contact to empiricists and positivists (such as Auguste Comte). This is clear from the fact, for example, that when he traveled to Great Britain in the spring of 1872 he not only planned to pay a visit to J. S. Mill (the visit didn’t take place because of Mill’s unexpected death) but also met with the leading evolutionary theorist and political liberal of the period, Herbert Spencer. What’s more, beyond being actively engaged with the broad range of the latest philosophical thinking, Brentano was also a serious, lifelong student of scholastic and classical philosophy.

That the roots of Brentano’s “revolution in philosophy” strike more deeply than commonly recognized in the philosophical currents of his day is further evidenced by what he took for granted in his writings. This is most notably seen when spelling out the ways his positions on various topics related to the views of leading nineteenth-century German philosophers whose doctrines were so widely familiar in the literature of the time that he felt it unnecessary to identify them by name. A telling example is Jakob Friedrich Fries, who anticipated Brentano’s rejection of the widely held notion that perception consists in a combination of ideas. Fries also anticipated Brentano by identifying “assertions” with perception, a consequen-

tial epistemological move that Alfred Kastil (1912, 52 f.) first pointed out over a century ago, and one we shall take up in due course (in § 3.1). It was evidently Lotze who was the medium of Fries's influence on Brentano on this head. Such shared thought-determinations and theoretical outlooks attests to how interrelated were the various currents of nineteenth-century German philosophy, multiple lines of influence that enabled Kastil, who edited three volumes of Brentano's writings (1921, 1925, 1933), to trace a variety of similarities between Fries and Brentano, findings he presented in the pages of the neo-Friesian journal *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, New Series.

## 2. An overview of the relationship between Lotze and Brentano

Turning directly to the relationship between Lotze and Brentano, one reads in a recent assessment that between the two philosophers, "there was, to be sure, great mutual respect ... as indicated by the fact that Brentano sent two of his pupils, Anton Marty and Carl Stumpf, to study with Lotze, and also by the fact that Lotze played an important role in Brentano's call at the University of Vienna in 1874."<sup>1</sup> Despite the impression that these particulars may convey, however, one hardly finds anything like a symmetry in the relationship between Lotze and Brentano. While Lotze certainly admired the younger man, he regarded him as merely one of an entire cohort of rising figures in German philosophy whose professional advancement he, Lotze, felt merited his advocacy. It is true that Lotze formally endorsed Brentano's effort to secure an appointment as a professor of philosophy at the University of Vienna. However, one should not read too much into this token of support on Lotze's part. Brentano simply met the intellectual criteria that prompted Lotze to support the professional advancement of young philosophers with whom he was personally acquainted. Julius Baumann, Lotze's younger colleague in Göttingen, enumerated Lotze's criteria: "Has the person the knowledge that is to be presupposed in philosophy today, does he also have a command of the scientific methods, and is he deadly serious in his philosophical interests? On the basis of these criteria, he has, for example, recommended Brentano for Vienna." (Baumann 1909, 179)

Lotze's estimate of Brentano was confirmed in person when, in June 1872, Brentano and Carl Stumpf called upon Lotze at his home near Göttingen. The eminent professor's residence was dubbed "The Coffee Grinder" by the students and professional colleagues who gathered there on a regular basis. "Lotze was friendly," Stumpf recalled decades later, "but silent, as so often" (1901, 125).

In sum, it is clear that while Brentano benefited a good deal both intellectually and professionally from his knowledge of and interaction with Lotze, the same could hardly be said for the by-then long established and internationally renowned figure in the German philosophical pantheon of the era. Indeed, twenty-one years Brentano's senior, Lotze saw through to publication the third and final volume of his monumental and widely acclaimed *Mikrokosmos* in 1864, two years before Brentano had even secured his *venia legendi* (the habilitation).

Lotze's influence on Brentano has previously been remarked, if briefly, in the literature. Three decades ago, Ernst Wolfgang Orth identified Trendelenburg and Lotze as Brentano's "teachers." As Orth put it, "Brentano's philosophical significance consists in that he made the strength of this influence paradigmatically clear in the entire spectrum of its aspects" (Orth 1997, 18). It is not surprising that Brentano would have learned much from Trendelenburg, having studied with Trendelenburg in Berlin. Among other evidence of Trendelenburg's influence is Brentano's deep and abiding interest in Aristotle, something reflected in the latter's doctoral dissertation on Aristotle (1862). This was Brentano's first publication and he dedicated it to Trendelenburg.

But there is also no mystery to how Lotze at Göttingen could prove a shaping influence on Brentano during the latter's formative period. The young Brentano read widely and deeply, both in the German thinkers of his age and in ancient, medieval, and modern Western European authors. Hence early on in his philosophical career Brentano found that, despite "some mistakes" (charges of Brentano we consider in the sequel), Lotze was unquestionably, in his view, the most brilliant contemporary German philosopher. "Lotze will always show himself to be the most important thinker that he indisputably is," Brentano would write to his former student and close friend Carl Stumpf on June 6, 1868 (Kaiser-el-Safti 2014, p. 16). Indeed, Brentano came to regard Lotze above his Berlin mentor, Trendelenburg.

It was Stumpf who cultivated the contact between his two philosophical masters, Lotze and Brentano. Stumpf had earned his doctorate under Lotze's supervision in Göttingen in 1868, and received his *venia legendi* under him in 1870. Between 1870 and 1873, Stumpf was a lecturer (*Privatdozent*) at the University of Göttingen, during which years Lotze became for him a "faithful fatherly adviser" (1917, 5). It is not surprising, then, that it was to Lotze that Stumpf dedicated his first book, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (1873), a work that would receive high praise by the likes of William James and Bertrand Russell. Indeed, Lotze and his student and soon-to-be colleague were on such close terms that during the summer holidays of 1869, Lotze had considered traveling out to spend time with Stumpf (and Brentano) at Würzburg or in Aschaffenburg (Lotze 2003, 541).

Like Stumpf, Brentano, we've noted, greatly admired Lotze, but his respect went beyond adulation and the promotion of Lotze's thought. In the winter of 1870–71, Brentano initiated a campaign to recruit Lotze for a professorship in philosophy in Würzburg (Kaiser-el-Safti 2014, 28 f., October 29, 1870), an offer Lotze declined. Of genuine import for the history of philosophy, however, is that during that period Brentano steeped himself in Lotze's writings while working on *Psychology from an Empirical Standpoint*, Brentano's magnum opus. We find clear evidence of this in a letter to Carl Stumpf dated June 8, 1871:

These days I have read a lot of Lotze, and some passages not without joy and admiration. The *Mikrokosmos*, First Volume, Second Book [*Die Seele*], contains excellent thoughts; especially his argument against the Herbartians is masterly.<sup>2</sup> In fact,

I do not regret the praise given to him at the end of my first lectures [in Würzburg].<sup>3</sup> (Ibid. 48)

That Lotze's early magnum opus was an animating component of Brentano's thinking as *Psychology from an Empirical Standpoint* took shape is manifest in the passages from *Mikrokosmos* that Brentano quotes at several key points and at greater length than he does the work of any other author.<sup>4</sup>

### 3. Relatedness

As Stumpf would ultimately put it, "Lotze's views [agreed] with those of Brentano only very partially." (1919, 102) This is borne out in a missive Stumpf received from Brentano a half century earlier. The purpose of the note, dated November, 1867, was to explain why Brentano had sent him to study with Lotze: because, said Brentano, "[I] couldn't name any other professor of philosophy [other than Lotze] whose teachings I don't consider to be erroneous, and because Lotze is excellent in many ways, in spite of all his failures" (Kaiser-el-Safti 2014, 2).

Notwithstanding the highly qualified cast of the foregoing statements, they are consistent with a demonstrable measure of significant, if limited overlap in the positions of Lotze and Brentano. Just how significant will become clear presently as we trace the following cardinal points of convergence: the content of judgment (§3.1), the content of perception (§3.2), the concept of intentionality (§3.3), the practice of descriptive psychology (§3.4) and the claim that perception is accompanied by judgment (knowledge) and emotion (§3.5). Touching these shared views, it is essential to set the record straight, for a number of influential commentators have unwarrantably given out that it was Brentano who first introduced (or reintroduced) to nineteenth-century German philosophy various of the notions to which, as their writings attest, both he and Lotze subscribed. While it is true that Lotze mooted them in somewhat different form, the credit unquestionably belongs to him for first contributing to German philosophical literature penetrating and systematic treatments of them decades before Brentano.

Beyond the seminal points of convergence just enumerated, Lotze and Brentano advanced similar philosophical programs on at least two additional fronts, one seen in their effort to recast and pursue philosophy as a strict science, and the other in their move to introduce a stepwise or, "piecemeal," approach to the prosecution of systematic philosophy. On both these methodological scores, just as with the five more circumscribed moments of convergence, Brentano followed Lotze's lead.

#### 3.1. Judgment and its content

The concepts of *judgment* and its *content* play a formative role in Lotze's logic and they do so in Brentano's as well. The first to call attention this shared element in Lotze and Brentano was Georg Misch, Wilhelm Dilthey's student (and son-in-law). Misch found that Brentano "agrees with Lotze's later doctrine on the main point that judgment –

and value judgment, treated [by him] in parallel – are related to reality through matter-of-factness [*Sachlichkeit*]" (Misch 1912, xvii n.).

Lotze held that judgment is not the result of any "association of ideas," taking issue here not only with the British empiricists Hume and Mill, but also with Johann Friedrich Herbart.<sup>5</sup> Rejecting the philosophical psychology of these thinkers, Lotze argued that judgment is not a reciprocal relation of ideas but is rather the *affirmation* of a reciprocal relation of *objective content*, or of things. Put otherwise, a judgment *asserts a state of affairs*.<sup>6</sup> The content of a judgment manifests, in Lotze's view, the structure of the minimal ontological interrelation that obtains among objects (things).<sup>7</sup> Lotze understood this to be the defining moment of a judgment, what makes a judgment a judgment. The element of affirmation is what differentiates judgments from mere series (complexes) of concepts, and from questions.<sup>8</sup>

Brentano adopted Lotze's conception of the priority of judgment. He reflects that standpoint when declares that, "in judging, to a simple idea, a second, fundamentally different relation of consciousness to the object comes to the fore,"<sup>9</sup> namely that the idea is true.<sup>10</sup> In other words we affirm, or assert, the idea.

Brentano, however, did not espouse Lotze's concept of the "state of affairs" as the content of judgments<sup>11</sup> (although Carl Stumpf, who as we've noted studied first with Brentano and subsequently with Lotze, eventually did so). That said, Brentano expressly rejected the precept of the old Aristotelian logic that judgments put a subject and predicate together as one concept. Here Brentano concurred with Lotze; more precisely, he seconded Lotze's highly consequential insistence that concepts are *functions*, not complexes of subject and predicate.

#### 3.2. The content of perception

Although Lotze criticized Herbart's logic, he adopted his epistemological doctrine that the content of perception is the *given*. Lotze characterized the given as a lived entertainment [*erleben*] of the "content of perception." And he categorially distinguished the content of perception from the content of *judgment*. The given, for Lotze, thus stands opposed, on one hand, to events and facts (which is to say, what *happens*) and, on the other, to judgments, namely to that whose determinate character is a function of *validity*. Unequivocally differentiating in this manner events and facts from judgments, Lotze derives from the ontological difference that sets happenings apart from validities a fundamental metaphysical distinction between *genesis* and *being*, between "happens" and "is."

To appreciate the ground-breaking and highly influential nature of Lotze's non-representational epistemology here, one may turn, for example, to Oskar Kraus, who called attention to the manifest similarities in the epistemologies of Brentano, Johannes Rehmke, and Hans Driesch – all three of whom eschewed the representative (*Abbild*) theory of perception. What's more, like Lotze they each subscribed to the view that we have direct access to the outside world. That the three thinkers hardly exhibit complete agreement, however, is clear respecting, for example, the Lotzean notion of "the content" of per-

ception. Brentano inherited from Lotze this way of conceiving acts of perception as having “content,” whereas Rehmke and Driesch, who evinced little interest in Lotze’s writings, did not.

Among other things, Lotze’s position that the content of perception is “the given” is no less than the origin, still little-recognized, of the classic modern philosophical concept of “sense-data,” which historically has been assumed to be an innovation of Anglophone philosophers. However, it was Lotze’s lectures in metaphysics that inspired Josiah Royce to formulate the notion.<sup>12</sup> A short time later “sense-data” acquired currency in the thought and writings of William James who like his close friend and Harvard colleague, Royce, nurtured the highest respect for Lotze. Ultimately, however, “sense-data” as a foundational epistemological notion was to receive its greatest impetus in the widely influential early work of G. E. Moore and Bertrand Russell, the founding fathers of analytical philosophy (see Milkov 2001). This lineage of a historically formative twentieth-century epistemological concept is but one of numerous examples of how Lotze’s thought, a catalytic element in Brentano’s development and independent philosophical contributions, proved seminal in currents of philosophical thinking that otherwise have little in common with Brentano.

Brentano introduced a phenomenology that builds upon Lotze’s view that the acts of perception have specific content. What distinguishes Brentano’s position from that of Lotze in this connection is the distinction Brentano draws between inner and outer experience. The phenomena of Brentano’s have their being in our inner experience alone, which he regarded as ontologically discrete from outer experience. Phenomena exist, in other words, only in our mind and not in the external world, our contact with the latter occurring by way of outer experience.

This account of Brentano’s exhibits only a distant kinship to Lotze’s epistemology. Following Kant, Lotze championed the view that we can acquire empirical knowledge only through the idealities that belong to the mentally given, not to material reality. But idealities require matter in order to appear at all. That is why they inhere only in our sensible life, as for instance in empirically keyed feelings of pleasure and displeasure.<sup>13</sup> This explains why we have no a priori idea of *blue*, for example, or of *sweet*.<sup>14</sup> We know qualia exclusively in empirical experience.

### 3.3. Intentionality

A most significant but historically ignored or overlooked fact is that it was Hermann Lotze who laid the groundwork for Brentano’s signature contribution to philosophy: the reintroduction of the notion of intentionality. Recently, Frederick Beiser briefly noted that along with his famed distinction between validity and reality, Lotze had also discriminated between intentionality and existence.<sup>15</sup> Some two decades before Beiser, Ernst Wolfgang Orth published a more detailed analysis of Lotze’s thinking on this head. Orth pointed out that, together with Adolf Trendelenburg, Lotze set the stage for Brentano’s (re)introduction of the notion of intentionality when he

articulated the idea of evolving consciousness in philosophy. Moreover, Orth rightly recognized as “decisive” the “thesis” that Trendelenburg and Lotze defended “the absolute incomparability of mental with physical phenomena<sup>16</sup> and of the primacy of the mental phenomena over the physical” (Orth 1997, 24).

Lotze’s view that mental acts have a content proved a powerful impetus to Brentano’s move to reintroduce the problem of intentionality in the modern philosophical curriculum. The Lotzean influence is apparent in the way Brentano initially presented that concept, not even employing the term “intentionality” as such, but speaking instead of the “reference to a content” (see Poli 1998, 4):

Every mental phenomenon is characterized ... by what we will call ... the relation to a content, the direction toward an object, ... or the immanent objectivity [*Gegenständlichkeit*]. (1874, 124–5)

By way of concluding this phase of discussion, we may adduce Paul Linke’s remark of well over half a century ago that Gottlob Frege discovered “on his own” (i.e., independently of Brentano) the intentional relation of consciousness – this from the standpoint of “the lived experience [*Erlebnis*] of logical thinking” (1961, p. 55), a theme that held little interest for Brentano. Frege contended namely that the sense of propositions is something that we livingly grasp. *Pace* Linke, though, Frege, like Brentano before him, derived the notion of intentionality from Hermann Lotze. In sum, Brentano and Frege, both former students of Lotze, each co-opted and in his own way further developed Lotze’s originary line of thinking on the content of perception and judgment.<sup>17</sup>

### 3.4. Descriptive psychology

Over a period of decades, Lotze addressed various problems of descriptive psychology, which Brentano and his followers made their special field. To distinguish the character of descriptive psychology in this context is to disclose pivotal yet rarely discussed continuities in the thinking of the two philosophers.

Brentano insisted that we need first to *describe* phenomena before we are in a position to *explain* them, or to pursue genetic psychology in general. It is in this regard that Lotze’s analysis of the content of mind constitutes a form of descriptive psychology.<sup>18</sup> A defining philosophical-historical fact to be aware of relative to Brentano’s most influential contribution to modern thought here is that it was Lotze who introduced the very distinction between genetic and descriptive psychology. As previously noted (in § 3.2), Lotze drew a categorical distinction between *the given*, or what *is*, from what *happens*, i.e., what changes. Correlative with this ontologically pregnant distinction, Lotze introduced and discussed at length the distinction between the character of that which is *genetic* and the nature of *validities*. What descriptive psychology yields are simply validities and not explanatory, *genetic* accounts of psychic phenomena.

Further, and most germane to modern psychology, Lotze employs of the phrase “the soul” throughout his writings as a term of art: “a phenomenological expression

that summarizes a series of phenomena.”<sup>19</sup> He repudiated views of the psyche that define it as an individual or as a substance. To lift a trope derived from Lotze, one made famous by his acolyte William James, “the soul” is, to Lotze’s way of thinking, a “stream of consciousness” constituting nothing but a discrete series of phenomena. Such unity as the soul manifests is no other than a matter of superimposed form. That is why it makes no sense to delimit what “soul” denotes in philosophical psychology to a *single* configuration of psychic phenomena. Hence one properly approaches the variety of psychic phenomena only by taking a strictly *descriptive* route, which is precisely the methodology that Lotze had in mind when he employed the term “*descriptive psychology*.”<sup>20</sup>

### 3.5. Perception, knowledge, and emotions

Brentano found deeply persuasive Lotze’s observation that a feeling of pleasure or displeasure attaches to every idea (*Vorstellung*).<sup>21</sup> It was just this discerning perception that led Lotze to find in the concept of “values” a core principle of epistemology.<sup>22</sup>

An historically seminal if little remarked current of interest sparked by Lotze’s value-epistemology, which he first worked out in his *Mikrokosmos*, is seen in psychoanalytic thinking of the early twentieth century. One of the fathers of psychoanalysis, Sandor Ferenczi, an early member of Freud’s inner circle, declared that “this idea of Lotze’s agrees with ideas of psychoanalysis that were achieved through empirical ways to such an extent that we can consider him ... as a predecessor of Freud.”<sup>23</sup>

Another of Lotze’s epistemological findings that Brentano took as a point of departure for his own investigation is that judgments (i.e., knowledge) accompany mental acts.<sup>24</sup> Lotze for his part maintained that perception – including that which distinguishes cognition in imagining, dreaming, and daydreaming – presents not only a “kaleidoscope” of pictures (*Bilder*).<sup>25</sup> It also manifests “secondary thoughts” (*Nebengedanken*) that connect such of the perceived images as intrinsically belong together.<sup>26</sup> Lotze understood this *nebengedankenliche* relation or synthesis of perceptual *Bilder* to be the process by means of which we acquire knowledge.

## 4. Agreements

Besides the multiple points of convergence that we’ve traced in Lotze and Brentano – a shared constellation of thought-determinations that testifies to Brentano’s profound debt to his senior colleague – there are at least two further, *methodological* aspects of their doctrines that reflect a still deeper meeting of the minds in their most influential work.

### 4.1. Philosophy as a strict science

Lotze and Brentano shared the aim of establishing philosophy as a strict science. Brentano pursued this end in terms of an empirical scientific philosophical psychology: “introspective empiricism,” as it was referred to in the lit-

erature. The exclusive focus of Brentano’s doctrine is inner experience, on which ground it is arguably the only scientific psychology that can also serve as a basal science for aesthetics, logic, pedagogy, ethics, and politics. The latter disciplines all prove mutually consistent, indeed orientationally complementary if approached from the standpoint of Brentano’s introspective empiricism. By contrast, he found that such consistency fails to obtain if one regards them from the stance of metaphysics, which the logical positivists would later dismiss as “pseudoscience.”

Like Frege’s revolutionary advances in logic, Brentano’s novel “empirical psychology” made it possible to fix the basic laws of *his* science with “the same sharpness and precision as the axioms of mathematics” (1874, 67). Brentano conceived his doctrine as “the *science of the future* [...] that would allow a significant influence on practical life” (36). He was convinced, moreover, as was Frege, that there is only one Truth and only a single “realm of truth” (5). That philosophy developed itself as an independent discipline so late historically is something he attributed simply to the fact that the elements of philosophy are signally more complex than the defining moments of the other sciences – including the elements, or “objects,” of such exact sciences as physics and mathematics.

It should be clear by now that, given the evidence, the mutually commensurate innovations of Brentano and Frege are historically and philosophically pivotal outgrowths of Hermann Lotze’s philosophy.<sup>27</sup> Brentano himself perhaps best spelled out what underlies Lotze’s formative influence, namely

the method of his way of doing philosophy, the weight that he places upon experience and observation, the manner in which he uses the results of natural science, the caution and conscientiousness with which he makes his claims. (Kaiser-el-Safti 2014, 2, November 3, 1867)

### 4.2. Lotze and Brentano: similarity of philosophical approach

Most current students of Brentano, indeed of the history of twentieth-century philosophy at large, are either unaware of or have failed to credit the cumulative significance of the evidence developed in the foregoing pages. The import of these historically substantiated reflections is patently clear when one considers in more general terms the striking similarities of approach in the philosophies of Lotze and Brentano. In the century since Brentano’s death, his thought has had a growing impact on major currents of Western philosophy. After decades of unwarranted neglect in the nineteenth and early twentieth centuries, his works ultimately received their due recognition and have inspired generations of phenomenologists and new ontologists. Oddly enough, for many years during Brentano’s lifetime (he died in 1917) philosophical debate centered on the work of his students – Edmund Husserl, Carl Stumpf, Alexius Meinong, Kazimierz Twardowski, and Anton Marty – while virtually ignoring Brentano himself, the founding father of the new philosophical movement. “Brentano puzzle” and the “Brentano

Invisibility” are how later historians of philosophy would refer to the unaccountable marginalization or absence of Brentano’s name in the leading studies of the time.<sup>28</sup>

If anything, such neglect was to prove even more egregious in the case of Lotze, whom John Passmore aptly described as the “most pillaged philosopher” in twentieth-century thought.<sup>29</sup> A factor that must be laid at Lotze’s own feet is at least partially responsible for his long relegation largely to the margins in the literature down our own day. The issue is Lotze’s own attitude toward how he wished his philosophical contributions to be exploited by those who found inspiration in his works. So far as his original ideas and trains of thought have been “pillaged,” this can be seen as consistent with Lotze’s wishes as famously expressed in the Preface to his “greater” *Logic* (1874): “One must regard it [my work] as an open market, on which one quietly leaves the goods of less interest by side” (1989, 4\*). This attitude reflects nothing so much as Lotze’s revolutionary break with the encyclopedic<sup>30</sup> systematicity that, culminating with the classic German Idealists, till his day held sway as the regulative idea of serious philosophical thought.

Lotze struck out metaphysically in a radically new direction by analyzing philosophical problems on a “piece-meal” basis. Consequently, he addressed the aporiai to which he devoted his theoretical energies each on its own grounds and not, as had been the practice of the leading German philosophers, by approaching it on the basis of its formal relation to the solution of other philosophical issues. As Passmore rightly discerned, “it was precisely his lack of system on which his influence depended.”<sup>31</sup>

The same holds true for Franz Brentano. Like Lotze, Brentano

wrote no philosophical system. He discussed certain fundamental problems [of philosophy], just as the scientists contribute to the slowly developing science, by making relatively finite investigations of particular laws.<sup>32</sup>

## 5. Differences between Lotze and Brentano

Despite the highly significant points of convergence with Lotze that we’ve reviewed, Brentano was without question an independent thinker. This notwithstanding the methodological parallels that further evidence to the shaping influence that Lotze’s philosophical work had on the younger man. Brentano’s independence of mind is unmistakable in the explicit criticism that he leveled at Lotze. What must count as among the most hard-hitting examples occurs in the letter previously cited (in n. 3, above), of March 3, 1867:

I am far from approving [Lotze’s] opinions throughout. [He is] too much influenced with Kant’s criticism. ... That he does not know the [philosophy of the] Middle Ages and therefore does not appreciate it, cannot be a surprise to you. It also seems to me that he has very limited knowledge of the ancient philosophy. (Kaiser-el-Safti 2014, 2)

Two of the more specific objections that Brentano raised against Lotze target the latter’s local signs theory of perception and his “atomism.” Brentano dismissed these as constructivist doctrines and hence as, in his view, retro-

gressively Kantian. At any rate, Lotze’s atomism and his doctrine of local signs are in no way descriptive, and on that count they are epistemologically antithetical to Brentano’s “nativist” psychology. Moreover, Brentano’s radical form of “nativism,” according to which mental phenomena are innate, made him leery of Lotze’s advocacy of experimental investigations in psychology. Tellingly, it was precisely on these grounds that Brentano would ultimately find himself at cross purposes with his student Carl Stumpf, who undertook to combine nativist psychology with experimental psychology. Needless to say, Stumpf’s venture left Brentano cold. Be this as it may, Stumpf became a champion of experimental psychology under the influence of the mentor whom he came to revere as his “fatherly advisor,” Lotze.<sup>33</sup>

More generally, Brentano repudiated what he detected as lingering elements of German idealism in Lotze. One such holdover that struck him as particularly unacceptable is Lotze’s principle of “teleomechanism.” Brentano found it exasperating that “in spite of all sciences” Lotze failed “to overcome even the Hegel disease.”<sup>34</sup> He complained, moreover, that while Lotze’s writings commence along promising and compelling lines they often trail off “in a most foggy swindle”; he found it a pity that in Lotze, over and over again, “something [that] begins so sober, ends so drunken and hypnagogically blurred” (ibid.).

Not surprisingly, Brentano also rejected Lotze’s tripartite classification of mental phenomena into imagination, emotional excitement, and striving (will), which he adopted from Kant.<sup>35</sup> This taxonomy Brentano found hopelessly abstract, objecting that not only does it fail to credit the differences between diverse phenomena but in addition, and more fundamentally, it fails to discriminate the different ways the mind refers to its objects. Brentano, for his part, divided mental phenomena into ideas, judgments, and emotions (the phenomena of hate and love).<sup>36</sup>

The foregoing divergences in the philosophical doctrines of Lotze and Brentano were accompanied by differences of a more personal sort. Brentano was a dogmatic thinker, an individual with a defensive cast of mind who was little receptive to criticism, even that offered most temperately by his closest students. Lotze by contrast was exceedingly diffident for a leading German philosopher of his day. Indeed, he was open-minded to a fault and genuinely open to the views of others, including those of his students who boldly criticized his positions from standpoints radically at odds with his own.<sup>37</sup>

## Bibliography

- Baumann, Julius. 1909. “Persönliche Erinnerungen an Hermann Lotze,” in *Annalen der Naturphilosophie* 8, pp. 175–182.
- Beiser, Frederick. 2016. “Lotze’s *Mikrokosmos*,” in Eric Schliesser (ed.), *The Neglected Classics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 84–119.
- Brentano, Franz. 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder.
- . 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1<sup>st</sup> vol., 2<sup>d</sup> ed., Oskar Kraus (ed.), Leipzig: Felix Meiner, 1924a.
- . 1921. *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig: Felix Meiner.
- . 1924b. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2<sup>d</sup> vol., 2<sup>d</sup> ed., Oskar Kraus (ed.), Leipzig: Felix Meiner.

- —. 1925. *Versuch über die Erkenntnis*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig: Felix Meiner.
- —. 1933. *Kategorienlehre*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig: Felix Meiner.
- —. 1988. *Grundzüge der Ästhetik*, F. Mayer-Hillebrand (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- —. 1989. *Briefe an Carl Stumpf*, G. Oberkofler (ed.), Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Chrudzinski, Arkadiusz. 2004. *Die Ontologie Franz Brentanos*, Berlin: Springer Verlag.
- Kaiser-el-Safti, Margaret (ed.). 2014. *Franz Brentano—Carl Stumpf: Briefwechsel 1867–1917*, Frankfurt: Peter Lang.
- Kastil, Alfred. 1912. “Jakob Friedrich Fries’ Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis,” in *Abhandlungen der Fries’schen Schule*, Neue Folge 4:1, pp. 5–336.
- Kraus, Oskar. 1974. “Einleitung des Herausgebers,” in F. Brentano 1974, 2<sup>nd</sup> vol. pp. xi–xxiii.
- Linke, Paul. 1961. *Niedergangs-Erscheinungen in der Philosophie der Gegenwart*, München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Lotze, Hermann. 1843. *Logik*, Leipzig: Weidmann.
- —. 1850. “Recension von Ottomar Domrich, *Die psychischen Zustände*,” in *Kleine Schriften*, 2<sup>nd</sup> vol., pp. 444–470.
- —. 1856. *Mikrokosmos*, 7<sup>th</sup> ed., 1<sup>st</sup> vol., Nikolay Milkov (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017a.
- —. 1864. *Mikrokosmos*, 7<sup>th</sup> ed., 3<sup>rd</sup> vol., Nikolay Milkov (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017b.
- —. 1989. *Logik, Erstes Buch. Vom Denken* (1874), Gottfried Gabriel (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- —. 2003. *Briefe und Dokumente*, R. Pester (ed.), Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Milkov, Nikolay. 2001. “The History of Russell’s Concepts ‘Sense-data’ and ‘Knowledge by Acquaintance,’” *Archiv für Begriffsgeschichte* 43, pp. 221–31.
- —. 2002. “Lotze’s Concept of ‘States of Affairs’ and its Critics,” *Prima philosophia* 15, pp. 437–50.
- —. 2008. “Russell’s Debt to Lotze,” *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 39:2 (June), pp. 186–93.
- —. 2015a. “Carl Stumpf’s Debt to Hermann Lotze,” in Denis Fisette and Riccardo Martinelli (eds.), *Philosophy from an Empirical Standpoint. Essays on Carl Stumpf*, Leiden: Brill, pp. 101–22.
- —. 2015b. “Kant’s Encyclopedic Turn,” paper, read before the British Society for the History of Philosophy Workshop, University of York (England), April 11.
- Misch, Georg. 1912. “Einleitung,” in Hermann Lotze, *Logik*, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Orth, Ernst Wolfgang. 1995/96. “Brentanos und Diltheys Konzeption einer beschreibenden Psychologie in ihrer Beziehung zu Lotze,” in *Brentano Studien* 6, pp. 13–29.
- Orth, Ernst Wolfgang. 1997. “Metaphysische Implikationen der Intentionalität Trendelenburg, Lotze, Brentano,” *Brentano Studien* 7: 13–30.
- O’Shaughnessy, Brian. 2000. *Consciousness and the World*, Oxford: Clarendon Press.
- Poli, Roberto (ed.). 1998. *The Brentano Puzzle*, Aldershot: Ashgate.
- Puglisi, Mario. 1913. “Prefazione,” in Franz Brentano, *La classificazione delle attività psichiche*, Lanciano: Rocco Carabba.
- Rollinger, Robin. 2001. “Lotze on the Sensory Representation of Space,” in *The Dawn of Cognitive Science: Early European Contributors*, Albertazzi Liliana (ed.), Dordrecht: Kluwer, pp. 103–122.
- Russell, Bertrand. 1918. *Mysticism and Logic*, 3<sup>rd</sup> ed., London: Allen & Unwin, 1963.
- Stumpf, Carl. 1917. “Zum Gedächtnis Lotzes,” in *Kant-Studien* 22, pp. 1–26.
- —. 1919. “Erinnerungen an Franz Brentano,” in *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Oskar Kraus (ed.), München: Beck, pp. 87–149.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell.
- Woodward, William. 2015. *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>4</sup> Brentano’s citation in vol. 1, pp. 209–211, comes from Lotze (1856, 272–3), the extended quote in vol. 2, pp. 16–18, from Lotze (1856, 200–1).
- <sup>5</sup> According to Oskar Kraus, Brentano closely followed Lotze’s criticism of Herbart’s psychology of association of ideas (1974, p. xiii). On Lotze’s critique of Herbart in this particular issue, see Brentano (1874, 113).
- <sup>6</sup> See Milkov (2002) for a discussion of the sense in which we owe to Lotze the very concept of state of affairs.
- <sup>7</sup> Lotze’s “affirmation,” or assertion, is what under Frege’s influence has come to be termed today the “assertoric” character of a judgment.
- <sup>8</sup> As remarked above (cf., § 1), this idea Lotze inherited from Jacob Friedrich Fries.
- <sup>9</sup> See Brentano (1924b, 39).
- <sup>10</sup> The newly conceived role that “judgment” plays in Lotze’s logic went hand in hand with a variation of the context-principle: “It is senseless to assert a single term; only a statement that relates the content of one term to another one can be asserted” (Lotze 1864, 469).
- <sup>11</sup> To be more exact, Brentano claimed, as Frege later did, that the content of a judgment is an object. See on this Chrudzinski (2004).
- <sup>12</sup> In the spring and summer of 1876, Royce took two courses, one in metaphysics and the other in practical philosophy, with Lotze, whom he esteemed “the first in constructivist philosophers now living in Germany.” Cited in Woodward (2015, pp. 427 f.)
- <sup>13</sup> Cf. § 3.5.
- <sup>14</sup> Lotze (1864, 241).
- <sup>15</sup> See Beiser (2016, 87). Regrettably, Beiser does little more than call attention to this key move of Lotze.
- <sup>16</sup> Significantly, the categorical distinction between mental and physical phenomena is a central thesis of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* (1953). Wittgenstein argued that we must not confuse the way we speak and think about mental subjects with the way we speak and think about physical subjects. Viewed from a historical-philosophical perspective, Wittgenstein’s axiom is clearly a derivative of the kind of philosophical psychology that originated with Brentano and subsequently co-opted and developed along two divergent lines by early analytic philosophy, on one hand, and, on the other, Husserlian phenomenology.
- <sup>17</sup> Brentano discerned in Lotze seven different types of mental references to a content: (i) sensation, (ii) perception, (iii) relating perception, (iv) space intuition (*Anschauung*), (v) time intuition, (vi) emotions, (vii) will (1988, 59 f.).
- <sup>18</sup> On this head, Brentano’s descriptive psychology compares most interestingly with that of Wilhelm Dilthey, upon whose thinking, as was the case with Brentano, Lotze exerted formative influence. See Orth (1995/96).
- <sup>19</sup> See Lotze (1850, 453).
- <sup>20</sup> See Orth (1997, 22).
- <sup>21</sup> Indeed, it is precisely in this connection that Brentano twice adduced the above-cited (cf., § 2) extended passages from Lotze’s *Mikrokosmos* in three consecutive pages in his *Psychology from an Empirical Standpoint*.
- <sup>22</sup> Cf. Brentano (1924b, 93).
- <sup>23</sup> Cf. S. Ferenczi: “Aus der Psychologie von Lotze,” *Imago. Zeitschrift für Anwendungen der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 2 (1913, 238–41; here 238).
- <sup>24</sup> Cf. 1874, 195.
- <sup>25</sup> Cf. Lotze 1843, 72.
- <sup>26</sup> Cf. Milkov 2002.
- <sup>27</sup> In § 3.3 we shortly discussed the parallel and independent influence of Lotze on Brentano’s and on Frege’s conception of intentionality.
- <sup>28</sup> Cf. Poli 1998, 1.
- <sup>29</sup> See Passmore 1966, 51.
- <sup>30</sup> Cf. Milkov (2015b).
- <sup>31</sup> See Passmore (1966, 51). This method would be adopted by Bertrand Russell, who referred to it as “piecemeal” philosophy (see Russell 1918, 85). Russell insisted, however, that only by means of such a methodology could philosophy develop as a strict science. For an account of Lotze’s influence on Russell, see Milkov (2008).
- <sup>32</sup> Puglisi (1913, 16–17); cited in Poli (1998, 3f.).
- <sup>33</sup> A fact introduced into the contemporary literature on the topic by the present writer: Milkov (2015a).
- <sup>34</sup> Letter to Stumpf, February 15, 1868 (1989, 7f.).
- <sup>35</sup> 1924b, 22. Brentano mistakenly assumed that Lotze inherited this classification from William Hamilton.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, 33.
- <sup>37</sup> The author presented an earlier draft of this essay in German, on May 20, 2017, in Bautzen, Germany, at the workshop “Denken im Zwiespalt – Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze.”

## Notes

- <sup>1</sup> Rollinger 2001, 112. Brentano also sent another of his students, Johannes Wolff, to study with Lotze (cf. Stumpf 1919, 103). Wolff would later become a professor of philosophy at Trier and Freiburg.
- <sup>2</sup> See Brentano (1874, 113).
- <sup>3</sup> At that time, Brentano had encouraged Carl Stumpf, who attended those first lectures, to study with Lotze; cf., the letter dated 1867, below.

Thanks are due to the workshop participants who offered a number of critical observations that led to the material improvements incorporated in the present version of the essay. Special thanks go to Phillip Stambovsky (New Haven) for checking my English grammar and style.

---

# “A halting-stage in the evolution of logical theory”. John Dewey’s critical engagement with Lotze’s logic

Martin Ejsing Christensen

---

**Abstract:** This paper analyzes the way in which the American pragmatist John Dewey’s engaged critically with Hermann Lotze’s logic in a series of papers in the 1903 anthology *Studies in Logical Theory*. The first part of the paper describes the backdrop for Dewey’s critical engagement with Lotze, namely, his attempt to distinguish his newly developed instrumentalist understanding of logic from the absolute idealism that had played an important role in his earlier thinking. The next part of the paper then describes the instrumental position from which Dewey approached Lotze’s thinking, while the final part of the paper examines Dewey’s critical analysis of Lotze’s thinking about logic. Here the conclusion will be that even though Dewey saw Lotze as “one of the most vigorous and acute of modern logicians”, he also thought that Lotze represented “a halting-stage in the evolution of logical theory” in so far as his thinking never managed to get beyond the classical “empiristic and transcendental logics” in the way that Dewey thought his own instrumental logic managed to do.

**Keywords:** Dewey, Lotze, Pragmatism, Idealism, Logic.

## Introduction

In the preface to his 1938 magnum opus *Logic: The Theory of Inquiry*, the American pragmatist philosopher John Dewey (1859-1952) begins by pointing out that the book represents the culmination of “ideas regarding the nature of logical theory that were first presented, some forty years ago, in *Studies in Logical Theory*”, and then goes on to say that “with the outstanding exception of Peirce, I have learned most from writers with whose positions I have in the end been compelled to disagree” (pp. iii-iv). What Dewey does not mention in the preface, however, is that one of the persons from whom he learned so much, although in the end had to disagree with, was the German philosopher Hermann Lotze (1817-1881). But there can be no doubt that Lotze was one of these persons. In each of the four essays that Dewey contributed to the 1903 anthology *Studies in Logical Theory*, in which he and some of his students at the University of Chicago presented their new ‘instrumental’ logic for the first time, Dewey thus develops his own position in and through a critical analysis of the 1888 English translation of Lotze’s logic. Despite the fact that Lotze probably is *the* single philosopher whose work Dewey has examined the most in exege-

tical detail (if one discounts his early work on Leibniz), surprisingly little has been written about the encounter between these two thinkers. The fact that Lotze influenced Dewey is just mentioned in William R. Woodward’s magisterial biography *Hermann Lotze: An Intellectual Biography*, but not developed in any detail, just as the recent anthology *Lotze et son Héritage* does not have an essay on Dewey and Lotze, even though it does have ones on Lotze, James and Santayana. And while a lot of standard works on Dewey’s thinking about logic point out that he engaged with Lotze’s thinking, none of them analyzes this engagement in detail<sup>1</sup>. Even though James Scott Johnston cannot avoid discussing Dewey’s engagement with Lotze in his fine *John Dewey’s Earlier Logical Theory*, it is telling that he complains about how Dewey’s engagement with Lotze “makes for an unsatisfactory explication of Dewey’s own logical theory” because it is quite “difficult to read Dewey’s positive statements on logical theory out of his (negative) criticisms of Lotze”<sup>2</sup>. Given the fact that Johnston is primarily interested in showing that Dewey never really left the Hegelianism of his youth, it is of course perfectly understandable that he is not interested in his engagement with Lotze for its own sake. But it just goes to prove that this is a general trend among Dewey scholars. In fact, the most detailed examination of Dewey’s engagement with Lotze seems to be Christopher Hookway’s extremely short “Lotze and the classical pragmatists” from 2009, which in less than eight pages discusses the different ways in which “the philosophical ideas of both James and Dewey were influenced by their knowledge of Lotze’s writings”, and even Hookway ends by concluding that “this part of the intellectual context of pragmatism probably has more of offer to our understanding of James and Dewey than is currently supposed”<sup>3</sup>. I fully agree with Hookway, and in this essay, accordingly, I intend to examine in detail Dewey’s critical engagement with Lotze’s thinking about logic in *Studies in Logical Theory*. In the first part I sketch the background for Dewey’s engagement with Lotze. This part will, primarily, consist of a description of the position that *Studies in Logical Theory* occupies in Dewey’s movement away from the absolutism of his youth towards his more mature pragmatism. Then I move on to describe the logical position – instrumentalism – from which Dewey approached Lotze’s thinking. Finally, I then examine Dewey’s critical analysis of Lotze’s thinking about logic. My conclusion here will be that even though Dewey saw Lotze as “one of the most vigorous and acute of modern

logicians”, he also thought that Lotze represented “a halting-stage in the evolution of logical theory” in so far as his thinking never managed to get beyond the classical “empiristic and transcendental logics” in the way that Dewey thought his own instrumental logic managed to do<sup>4</sup>.

## 2. From absolutism to experimentalism: Dewey’s Hegelian background

While Dewey today is recognized as one of the three most prominent classical pragmatists – together with William James and Charles S. Peirce – he began his career by being heavily influenced by German Idealism and especially by the neo-Hegelianism that held sway when he received his philosophical formation in the 1870s and 1880s. As has been described in detail by James A. Good, it was not just the British Isles that were influenced by German philosophy and especially by Neo-Hegelianism in the latter half of the 19<sup>th</sup> century. The same was also the case with the US, which as a consequence did not just send many of its young philosophy students to study in Germany, but also witnessed the development of a particular American form of Hegelianism centered in St. Louis (hence the name The St. Louis Hegelians), and it is this American Hegelianism which influenced Dewey’s early formation as a philosopher<sup>5</sup>. In a way this influence already began before Dewey decided on philosophy as his preferred career choice. Before he made that momentous decision, Dewey thus sent two articles to, in his own words, the “well-known Hegelian” W. T. Harris asking for his advice “as to the possibility of [Dewey] successfully prosecuting philosophical studies”<sup>6</sup>. Since Harris’ answer turned out to be encouraging Dewey began his graduate studies in philosophy at the new research university Johns Hopkins in 1882, where his first serious encounter with German Idealism and Hegelianism took place. This encounter was mediated by his new teacher George Sylvester Morris, who was described at the time as “one of the most accomplished Hegel scholars in America”, and who “deeply affected” Dewey with his “enthusiastic and scholarly devotion”<sup>7</sup>. Besides Morris and his particular American version of neo-Hegelianism, however, Dewey was also influenced by such British neo-Hegelians as Thomas Hill Green, Edward and John Caird, and William Wallace. As a consequence of this strong Hegelian influence, Dewey was led to develop a Hegelian critique of Kant, which he submitted as his doctoral thesis when he graduated from Johns Hopkins in 1884.

When he left Johns Hopkins, Dewey had thus been deeply affected by neo-Hegelianism and had also come to think of himself as part of this movement. In fact, the impact that Hegelian ways of thinking made on him during these formative years was so strong that in 1930, when he looked back on his philosophical development in the autobiographical essay “From Absolutism to Experimentalism”, he admitted that “the acquaintance with Hegel has left a permanent deposit in my thinking”<sup>8</sup>. In the same essay, however, he also pointed out that he gradually “drifted away from Hegelianism in the next fifteen years” after he left Johns Hopkins. Even though this move away from Hegelianism happened gradually, one specific

event is usually pointed out as being of particular importance in the process, namely, Dewey’s 1890 encounter with William James’ monstrous masterpiece *The Principles of Psychology*<sup>9</sup>. Dewey’s encounter with James’ famous book took place against the backdrop of his own Hegelian inspired treatment of the new, emerging science of psychology in his 1886 *Psychology*, where he still operated with the idea of an “absolute mind”<sup>10</sup>. What influenced Dewey most in James’ book was his thoroughly biological, Darwinian approach to mental life, or, as Dewey himself described it, “the objective biological factor in James’s conception of thought”<sup>11</sup>. What Dewey referred to by this ‘objective biological factor’ was the fact that James in *The Principles* treats all categories as tools or means for life or activity. This new way of thinking made it possible for Dewey to see another way in which one could avoid the individualism and particularism of empiricism that had attracted him to Hegelianism in the first place. Instead of postulating some kind of constitutive thought, it now became possible to see life, activity or experience as the thing that held things together and gave them unity. Taking his cue from this Jamesian idea, Dewey then gradually drifted away from neo-Hegelianism and especially the idea of a “transcendent absolute”. One aspect of the process had to do with psychology where he developed a functionalist-biological approach which received its classical expression in his famous 1896 article “The Reflex Arc Concept in Psychology”. Another aspect – and the one that is most important in relation to Lotze – had to do with logic. This was a subject that Dewey had taught both in 1890 and in 1899-1900 through critical discussions of the works of such influential thinkers as John Stuart Mill, Bernard Bosanquet, Francis Herbert Bradley and - Hermann Lotze. But it was through his critical engagement with Lotze’s logic in *Studies in Logical Theory* from 1903 that he first presented his new instrumental understanding of logic to a broader audience, which also, as it is often said, represented the final, culminating stage in his move from Absolutism to Experimentalism. In this way Dewey’s critical engagement with Lotze played an important role in his move from Absolutism to Experimentalism, and while John R. Shook is probably right to point out that Dewey, in theory, might as well have chosen Bradley or Bosanquet as the target of his analysis, he also seems right when he suggests that “Lotze’s preeminent stature and the structure of his logical and epistemological system” probably made him “an irresistible target for Dewey”<sup>12</sup>. In order to understand how and why the structure of Lotze’s logical and epistemological system made him an irresistible target for Dewey, however, it is first necessary to take a closer look at the new, instrumental logic that Dewey’s encounter with James led him to develop.

## 3. Dewey’s framework: Epistemological vs instrumental logic

Dewey’s approach to Lotze in *Studies in Logical Theory* is informed by the idea that there are two radically different and mutually exclusive ways of thinking about logic. On the one hand there is “the epistemological logician” whose thinking leads to an “epistemological type of lo-

gic" (p. 55)<sup>13</sup>. This type of logic is then opposed to the "instrumental type" (p. 53) of logic that Dewey himself espouses. As Dewey sees it, the difference between these two forms of logic has to do both with the way they think about thinking as well as with what they take to be the fundamental problem of logic. According to Dewey, the characteristic thing about "the epistemological logician" is that he does not just operate with a distinction between "thought as such" or "at large" and "reality as such" or "at large" (pp. 50, 51), but also thinks that "the main problem" of logic is to decide whether "the specifications of thought as such hold good of reality as such" (p. 51). So the epistemological logician presupposes a sharp separation between thought and reality (or the subjective and the objective), which he then thinks it is the primary job of logic to try to bridge, and it is because he thinks that "logic is supposed to grow out of" this classical epistemological problem "and lead up to its solution" (p. 51) that Dewey calls this type of logician "epistemological".

As Dewey sees it, the history of philosophy has been dominated by two (warring) types of epistemological logics, namely, "empiristic" and "transcendental logics" (p. 85). The difference between these two forms of epistemological logic has to do with the way in which they try to bridge the gulf between "thought as such" and "reality as such" in order to explain how "the specifications of thought as such" can "hold good of reality as such".

The characteristic thing about empiristic logics, as Dewey understands them, is that they recognize that thinking is dependent upon certain, empirical "antecedents" (p. 72) in the form of "an experience which is *mere* existence or occurrence" (p. 79). Typically this has taken the form of an isolated sensory impression or feeling. The job of the empiristic logician has then been to find out how it is possible to go from this idea of thought as dependent upon empirical antecedents to the idea that some ways of thinking are of more "worth" (p. 79) than others, even though they all take their cue from empirical antecedents. The perennial problem for this type of logic, as Dewey sees it, is that it becomes virtually impossible to explain how it is possible for thought to make a distinction between valid and invalid ways of thinking if all thinking takes its cue from an antecedent that, as "an experience which is *mere* existence or occurrence", has nothing to do with validity and invalidity. The gap between genesis and validity simply becomes too wide to bridge.

As opposed to empiristic logics, transcendental logicians begin from the perspective of thought with the idea of "thought as active in forms of its own, pure in and of themselves" (p. 85), which then leaves the problem of explaining why we have reason to think that the forms of pure thought are valid for something beyond thought itself, i.e., reality. The way the transcendental logician solves this problem is by introducing the idea of "some constitutive thought" or "absolute universal thought" (p. 82) which has somehow already structured reality rationally, so that the categories of pure thought are valid for something beyond pure thought itself. In the case of human beings, however, "Absolute Reason" works "under limiting conditions of finitude of a sensitive and temporal organism" (p. 82) so that human thinking (which is *reflective* as opposed to *constitutive*) has to take its cue from

"fragmentary sensations, impressions, feelings" even though reality in itself is rationally structured according to the categories of "Absolute Reason" or "Pure Thought" (p. 82). Despite the different starting points, however, the problem for the transcendental logician is, as Dewey sees it, at bottom the same as for the empiristic one (if one ignores the additional problem of explaining why "a perfect, absolute, complete, finished thought finds it necessary to submit to alien, disturbing, and corrupting conditions in order, in the end, to recover through reflective thought in a partial, piecemeal, wholly inadequate way what it possessed at the outset in a much more satisfactory way" (p. 83)). If human thinking, as a consequence of human finitude, is reflective and takes its cue from some "wholly indeterminate unrationalized, independent, prior existence" (p. 83), then the antecedents of human thinking are not really already rationally structured by constitutive thought and the transcendental logician has the same problem as the empiricist, namely, to explain how it is possible to distinguish between valid and invalid thinking if reflective human thinking takes its cue from "a wholly indeterminate, unrationalized, independent, prior existence" (p. 83).

In order to avoid the problem that he takes to be common to both the transcendental and the empiristic form of epistemological logic, Dewey's own instrumental approach to logic does not begin with a "fixed distinction" or a "fixed gulf" between "thought as such" and "reality as such". Instead it takes its cue from Dewey's idea of an experience or a situation. According to this idea, there are many different types of experiences or situations. While some experiences or situations are primarily of "an affectional quality", others are thus "practical or appreciative or reflective" (p. 59), as Dewey explains. At the same time that Dewey's thinking about logic takes its cue from this idea of an experience or a situation instead of the distinction between "thought as such" and "reality as such", it also has a very different take on "the problem of logical theory" (p. 52). Instead of thinking that the main problem of logical theory is to find out whether "the specifications of thought as such hold good of reality as such", an instrumental logician like Dewey believes that the main job of logic is, on the one hand, to describe how "the reflective process" (p. 65), "activity" (p. 54), "function" (p. 65), "situation" (p. ) or "experience" relates to "unreflective" (p. 49) forms of experience. Besides describing how "reflective" experience relates to "unreflective" experience, however, Dewey also thinks that logic should describe the main characteristics of reflective experience as a peculiar form of experience. So, as Dewey sees it, logic should both describe the relations "*between*" reflective and unreflective experience as well as reflective experience from "*within*" (p. 59).

In order to understand why this way of thinking makes Dewey's approach to logic specifically *instrumental*, it is necessary to take a closer look at his understanding of the relation *between* "reflective" and "unreflective" experience. According to Dewey, "reflective experience" does not just come "out of" (p. 47) an "unreflective" (p. 49) form of experience, but also exists "for the sake of" (p. 47) such a form of experience. To be more precise, Dewey is convinced that the peculiar form of experience termed thinking arises as a consequence of tensions, crisis, con-

flict, disequilibrium, disintegration or problems in unreflective experience and has as its primary goal to solve the problem out of which it arose in the first place. A simple example may serve to illustrate Dewey's thought here. Imagine a long jumper who systematically oversteps the foul line. Since the purpose of this unreflective form of experience or activity is to jump as far as possible without overstepping, the fact that he systematically oversteps creates a tension, conflict, problem or disequilibrium in his activity. This problem may then set the long jumper and his coach thinking about why he oversteps. Perhaps he thinks too much about the foul line? Perhaps his run-up is too long and he gets tired before he reaches the foul-line and so on. Whatever conclusion the reflective experience leads to, however, the long jumper and the coach will use it to modify the jumper's activity, hoping thereby to solve the problem in unreflective experience out of which reflection arose in the first place, and it is in this sense that Dewey thinks reflective experience or logic is to be seen as "an instrument of adjustment or adaptation to a particular environing situation" (p. 58).

Dewey's instrumental understanding of the relation between reflective and unreflective experience has a number of consequences which sets it off from epistemological logics. First of all Dewey's approach does not imply that the unreflective experience which antecedes and evokes reflection is a-rational or meaningless – a mere existence or occurrence. Even though the long jumper experiences a tension or problem in his activity, it is not as if the situation is totally void of meaning. Many things still make sense and it is from these that his reflective experience takes its cue. Secondly, and most importantly, Dewey's approach does not begin by taking "the distinctions of thought and fact, etc., as ontological, as inherently fixed in the makeup of the structure of being" (p. 57) in the way that epistemological logics do. Instead, Dewey's instrumental approach sees the "distinction of meaning and fact" as "an *induced* and *intentional* practical division of labor" within reflective experience. What this means is that the distinction between thought (idea, meaning) and fact (reality) is one that is deliberately introduced by the one engaged in a reflective activity because it is useful if reflective activity is to achieve its goal and solve the problem in unreflective experience that evoked it in the first place. In the case of the long jumper, for example, it will be useful for him in his reflections on why he oversteps to introduce a distinction between *the facts* of the case (how long is his run up? What is he thinking when he runs etc.) and *his ideas* about how to change his run up or his thoughts while running. But while this distinction is important in the jumper's reflective experience, it does not, according to Dewey, exist when he is unreflectively engaged in jumping, and the only justification for introducing it, as well as particular facts and ideas in his reflective experience, is because he has reason to think that they will help him solve the problem that originally made him think. For, as Dewey sees it, the test of the particular distinctions and objects within reflective experience is also instrumental in the sense that "the test of validity of [an] idea [or a fact] is its functional or instrumental use in effecting the transition from a relatively conflicting experience to a relatively integrated one" (p. 107). And it is because Dewey's instrumental approach to

logic in this way does not just treat reflective experience as instrumental in relation to a meaningful but problematic and unreflective form of experience, but also treats the different distinctions within reflective experience as "flexible and historic, relative and methodological [...] instead of as "absolute, fixed and predetermined", that he takes his own approach to be superior to all epistemological logics – whether transcendental or empiristic.

#### 4. Lotze's logic as a halting stage in the evolution of logical theory

At the most general level, Dewey's reasons for classifying Lotze's thinking about logic as "a halting stage in the evolution of logical theory" is quite clear. On the one hand he sees Lotze as trying to break with a transcendental way of thinking about logic. As he points out in one place, the peculiar thing about Lotze's thinking is thus that "he saw that previous transcendental logicians had left untouched the specific question of our supposedly finite, reflective thought to its own antecedents, and he set out to make good the defect" (p. 83). In another place he makes the same point by remarking that Lotze "is too far along to be contented with the reiteration of the purely formal distinctions of a merely formal thought-by-itself. He recognizes that thought as formal is the form of some matter, and has its worth only as organizing that matter to meet the ideal demands of reason; and that "Reason" is in truth only an adequate systematization of the matter or content" (p. 98). So Lotze tried to move away from a transcendental approach to logic by taking into account the empirical antecedents of thought, and Dewey praises many of the insights that this led him to. At the same time, however, that Lotze tried to take the empirical antecedents of thinking into account, Dewey also believes that this move plunged him into fundamental "inconsistencies" (p. 79) and "contradictions" (p. 81) because he never freed himself from the dualism between thought in itself and reality in itself that Dewey takes to be shared by all epistemological logics – transcendental as well as empiristic. As Dewey sums up his general view at the end of one chapter, "The significance of Lotze for critical purposes" is thus that "his peculiar effort to combine a transcendental view of thought (i.e. of Thought as active in forms of its own, pure in and of themselves) with certain obvious facts of the dependence of our thought upon specific empirical antecedents brings to light fundamental defects in both the empiristic and the transcendental logics. We discover a common failure in both: the failure to view logical terms and distinctions with respect to their necessary function in the reintegration of experience" (p. 85). So the reason why Lotze's logic is so interesting to Dewey is because he has tried to move beyond the traditional empiristic and transcendental logics just as Dewey himself wanted to. The big problem, however, is that Lotze did it in the wrong way by sticking to certain "logical terms and distinctions" as fixed in themselves instead of viewing them instrumentally "with respect to their necessary function in the reintegration of experience", as Dewey's instrumental approach to logic does, and it is because Lotze's thinking about logic has not left this common presupposition of epistemological theory behind that

Dewey is led to think that it “represents a halting-stage in the evolution of logical theory”.

In the rest of this paper I will take a closer look at the interpretation of Lotze that Dewey takes to support this general conclusion. My main purpose here will be to make Dewey's reasons for claiming that Lotze's thinking about logic is characterized by fundamental “inconsistencies” and “contradictions” as clear as possible. Whether these reasons are well-founded and Dewey's various interpretations represent Lotze's thinking faithfully, I will leave to Lotze scholars to determine<sup>14</sup>. Following his own instrumental understanding of the relation between reflective and unreflective experience, Dewey's critical engagement with Lotze's thinking is divided into three parts. First Dewey analyzes Lotze's thinking about the way in which “reflective experience” is evoked or called forth by empirical antecedents. This is done in a chapter entitled “The Antecedents and Stimuli of Thinking”. Then Dewey engages with Lotze's understanding of the way in which reflective experience is supplied with facts and ideas. This is done in the chapter entitled “Data and Meanings”. Finally, Dewey also analyzes Lotze's understanding of validity or objectivity in a final chapter on “The Objects of Thought”. Given the limited amount of space available, my main focus in the rest of this paper will be on Dewey's reason for thinking that Lotze's understanding of “The Antecedents and Stimuli of Thinking” is marked by “inconsistencies” and “contradictions”.

As Dewey presents it, Lotze thinks that the “ultimate material antecedents of thought are found in impressions which are due to external objects as stimuli” (p. 68). These impressions, as Lotze sees it, are “mere psychical states or events” that succeed each other and give rise to a “train or current of ideas” (p. 68). This current of ideas, as Lotze understands it, is “just as necessary as any succession of material events” (pp. 68-9). No matter whether the current is the product of successive impressions from external objects or the product of a single external impression which then stimulates an “associative mechanism” (p. 68) in such a way that we start remembering or imagining, the current of ideas is thus necessary. In order to back up this analysis, Dewey refers to some of the opening pages of Lotze's *Logic* and provides the following quotation from Lotze: “Just because, under their respective conditions, every such series of ideas hangs together by the same necessity and law as every other, there would be no ground for making any such distinction of value as that between truth and untruth, thus placing one group in opposition to all the others” (p. 69, Lotze I, p. 2). As this passage indicates, no distinctions of value (of truth and untruth) exist within the series of ideas as such. One person may be led to think that the position of the stars is the reason why he lost his job when he in fact lost it after his horoscope had predicted it, while another person's reading of Marx may lead him to think that he lost his job because of capitalism's inherent tendency to move production to where the production costs are lowest. As mere currents of ideas, they will be on the same level. They will each have been produced by the same necessity determined by external impressions and the associative mechanism. According to Lotze, however, the current of ideas happens to have “a peculiar property” since some ideas “are merely coherent” while others are “coherent” in the sense that they reflect a

“real connection” among things or events (p. 69), and it is the special job of thought to “recover and confirm the coherent, the really connected” at the same time that it “eliminates the coincident as such” (p. 69). According to Dewey, these are the main features of Lotze's thinking about the empirical antecedents of thought. On the one hand there is “*de facto* coexistences and sequences” in the form or “mere happenings” and then there is the activity of thought which tries to assess “the cognitive *worth* of these combinations” (p. 69).

Dewey's assessment of Lotze's thinking about the antecedents of thought reflects his overall assessment of Lotze's thinking. On the one hand he thus praises the fact that Lotze does not just avoid “the extravagancies of transcendental logic, which assumes that all the matter of experience is determined from the very start by rational thought”, but also “avoids the pitfall of purely empirical logic which make no distinction between the mere occurrence and association of ideas and the real worth and validity of the various conjunctions thus produced” (p. 70). On the other hand, however, Dewey also thinks that “a further analysis” of Lotze's position will lead to the conclusion that it is riddled through and through with inconsistencies and self-contradictions” (p. 70).

The big problem, as Dewey sees it, has to do with the fact that Lotze is led to provide “impressions and ideas” with two radically different and irreconcilable roles. His basic position is that the impressions are “the ultimate antecedent in its purest and crudest form” in the sense that it is “that which has never felt, for good or bad, the influence of thought” (p. 70). This is the idea that impressions are “nothing but states of consciousness, moods of ourselves, bare psychical existences” (p. 71). At the same time, however, that Lotze takes an impression to be “a bare event” that antecedes thinking but has never experienced “the influence of thought”, Dewey also believes that he takes impressions to furnish “the material content of thinking”. In order to back up this claim, Dewey quotes copiously from Lotze, who says such things as “it is the relations themselves already subsisting between impressions, when we become conscious of them, by which the action of thought which is never anything but reaction, is attracted; and this action consists merely in interpreting relations which we find existing between our passive impressions into aspects of the matter of impressions” (Dewey p. 70, Lotze I, p. 25); “thought can make no difference where it finds none already in the matter of the impressions” (Dewey p. 70, Lotze I, p. 36) and “the possibility and the success of thought's procedure depends upon this original constitution and organization of the whole world of ideas, a constitution which, though not necessary in thought, is all the more necessary to make thinking possible” (p. Dewey p. 71, Lotze I, p. 36).

The reason why Dewey finds it so problematic that Lotze lets impressions and ideas play, first, the role of “ultimate antecedents” or “crude material” and, then, the role of “content for thought” (p. 71) is that he takes it to amount to a contradiction. As he sees it, it simply does not make sense to say, first, that an impression “is merely subjective”, “a bare state of our own consciousness” or a “mere happening” and then go on to say that it is in fact determined not only by “external objects as stimuli” but also by an associative mechanism “so thoroughly objecti-

ve or regular in its workings as to give the same necessary character to the current of ideas as possessed by any physical sequence” (p. 71). For when Lotze treats the impressions as determined in this way, they are no longer treated as “bare psychical existences” but as “real facts in a real world” with the (unexplained) “capacity of representing the cosmic facts which cause them” (p. 71). According to Dewey, this contradiction in Lotze’s thinking is a direct product of the fact that he attempts to “put thought’s work, as concerned with objective validity, over against experience as a mere antecedent happening, or occurrence” at the same time that he also wants to “consider thought as an independent somewhat in general which nevertheless, in our experience, is dependent upon a raw material of mere impressions given to it” (p. 80). So Lotze wants to move away from a purely transcendental logic by taking the empirical antecedents of thinking into account. But because he is stuck with an empiristic conception of experience as “mere impressions”, the only way in which he can take the empirical antecedents into account if he also wants to keep a distinction between valid and invalid ways of thinking is by describing his “impressions” in contradictory terms.

So, according to Dewey, Lotze’s thinking about the antecedents of thought represents “a halting stage in the evolution of logical theory” because it never frees itself from the idea that Dewey takes to plague all epistemological logics: that “the difference between the logical and its antecedent is a matter of the difference between worth and mere existence or occurrence” (p. 79). And the only way, Dewey thinks, that someone like Lotze can avoid the contradictions that such a distinction leads to is by dropping the distinction and turning towards Dewey’s own (instrumental) conception of logic, according to which “meaning and value is already there” in the unreflective experience that evokes thought, which then has for its task “the transformation or reconstruction of meaning, through an intermediary position” (p. 72). It is because Lotze, despite his good intentions and many specific insights, never managed to do this, that Dewey took his thinking about logic to represent “a halting stage in the evolution of logical theory”.

## Notes

<sup>1</sup> See J. Shook, *Dewey’s Empirical Theory of Knowledge and Reality*; T. Burke, *Dewey’s New Logic*; and J Scott Johnston, *John Dewey’s Earlier Logical Theory*.

<sup>2</sup> J Scott Johnston, *John Dewey’s Earlier Logical Theory*, p. 108.

<sup>3</sup> C. Hookway, “Lotze and the classical pragmatists” in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* vol. I, p. 8.

<sup>4</sup> J. Dewey, *Essays in Experimental Logic* (includes a reprint of *Studies in Logical Theory*), pp. 66, 85,98

<sup>5</sup> J. Good, *A Search for Unity in Diversity: The “Permanent Hegelian Deposit” in the Philosophy of John Dewey*, p. xxi.

<sup>6</sup> J. Dewey, “From Absolutism to Experimentalism” in *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, p. 7.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>9</sup> See P. Manicas, “American Social Science: The Irrelevance of Pragmatism” in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* vol. III, p. 14, where Manicas claims that “It is true and important to recognize that between perhaps 1891 and 1903, with the *Studies in Logical Theory*, Dewey had made a conversion to his distinctive version of naturalism”. It is important to note, however, that Shook, Good and Johnston have recently questioned whether Dewey ever turned away from

Hegel – as opposed to neo-Hegelianism – but for my purposes this question is not that important.

<sup>10</sup> J. Good, *A Search for Unity in Diversity: The “Permanent Hegelian Deposit” in the Philosophy of John Dewey*, p. xii.

<sup>11</sup> J. Dewey, “From Absolutism to Experimentalism” in *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, p. 17

<sup>12</sup> J. Shook, *Dewey’s Empirical Theory of Knowledge and Reality* p. 189.

<sup>13</sup> In the rest of the paper all reference will be to J. Dewey, *Essays in Experimental Logic*

<sup>14</sup> Dewey’s main target was Lotze’s *Logic* (especially book I), the English translation of which Dewey refers to, but he also drew on Lotze’s *Microkosmos* as well as Henry Jones’ *Philosophy of Lotze* from 1895.

---

# The *Logik* by Rudolf Hermann Lotze: the concept of *Geltung*

Michele Vagnetti

---

**Abstract:** The subject of this paper is Rudolf Hermann Lotze's concept of *Geltung* as him outlines it in the second *Logik* (1874). This paper, through the notions of *gnoseological immanentism* and *anti-psychologism*, aims to shed light on the notion of validity (*Geltung*). The *Geltung*'s concept is very interesting not only for the role that it plays in Lotze's philosophy, but also for the importance that Lotze's *validity* has in the philosophical debate until the 1930s.

**Keywords:** Lotze, *Geltung*, *Logik*, Gnoseological Immanentism, Anti-Psychologism.

## A brief introduction to the theme of «validity» in Lotze's *Logik*

This contribution aims to shed light on the concept of validity that Rudolf Hermann Lotze outlines in the second edition of his *Logik*. Lotze's concept of validity is very important for the Neo-Kantian Baden School, as well as for Frege, Husserl and the young Heidegger. After presenting the main coordinates of this general diffusion of Lotze's philosophy, we will focus on the concept of validity in itself. The introduction of this concept to philosophy was a response, according to Lotze, to a set of theoretical exigencies. Once the correspondence theory of truth had been rejected, the objectivity of knowledge no longer resided in the recreation of a world irremediably external to man; this objectivity became instead *immanent* in our inner world of representations. This inner world should not be understood as subject to the changeability of the psychological processes; rather it guarantees fixity and stability to the very structure of knowledge. As an *anti-psychologist*, Lotze had both to guarantee the intersubjectivity of our thought's contents, and at the same time defend the complete objectivity of cognition. The answer to these questions is, for Lotze, supplied by validity. Validity is the reality itself of our thought's contents, the famous 'third realm', a third path that positions itself between transcendent reality and the subjectivism of the psychological process which creates representations.

John Passmore describes Lotze as the most «pillaged» philosopher of the nineteenth century.<sup>1</sup> The widespread influence of his thought is the result of the second edition

of his *Logik*,<sup>2</sup> published in Lipsia in 1874. The original version, first printed in Berlin in 1843, merges completely into the first book of the 1874 edition and is entitled *Vom Denken*. The subject of this first part of Lotze's *Logik* is not new, dealing as it does with formal logic and the theories of concept, judgment and syllogism. However, the second (*Vom Untersuchen*) and the third (*Vom Erkennen*) books go on to discuss applied logic (*Angewandte Logik*) and the theory of knowledge. It was precisely this expanded version of *Logik*, the first part of a *System der Philosophie*, which Lotze never completed, that aroused such interest in so many academic philosophers.

The concept of validity (*Geltung*) is central to the entire 1874 work and it must therefore be analysed carefully so as to understand both its origin and its significance for academic philosophy. Importantly, Lotze argues that the concept of logical validity must be distinguished from the subjective psychological process. Though this idea is not entirely new in philosophy – earlier traces can be found in the works of Kant, Leibniz and Herbart – it was Lotze who gathered and synthesised earlier teachings into this succinct distinction and introduced the term *Geltung* to philosophy.

In *Logik*, Lotze argues against tendencies that reduce thought to a mere representative process, giving thinkers such as Frege, Windelband and Husserl strong arguments against Psychologism. Lotze's anti-psychologism does not exclude the role of psychology outright, it simply points out that there is a categorical difference between psychology and logic.

The concept of validity had a central role in logic and epistemology until the 1930s. If we turn our attention to the philosophical debate of the German philosophers, we see that the arguments of both the Neo-Kantians and the Phenomenologists were deeply rooted in Lotze's *Logik*. The Neo-Kantian Baden school – of which the prominent exponents were Windelband, Liebmann, Rickert, Bauch, and Lask – was clearly and explicitly influenced by Lotze. Franz Brentano as well was in regular contact with Lotze and Brentano's disciples Stumpf (Husserl's *Doktorvater*) and Marty often attended Lotze's lectures.

The work of Lotze that established his centrality and relevance within the philosophical context of his time was, as has been said, his second *Logik* and, in particular, its third book, which must be read with great attention. It

is here that Lotze introduces the concept of validity. In its second chapter, «The World of Ideas», Lotze reinterprets Plato's thought in light of the *Gelten* problem. Here Lotze affirms Plato's recognition that ideas have *validity* of their own which has nothing to do with the *existence* of things. Plato locates ideas in the *Hyperuranon*, a world of pure validity, in order to clarify, according to Lotze, that ideas do not belong to the real world. This interpretation allows Lotze to reconcile arguments in defence of Platonic thought with those of Kantian philosophy, arguing that the logical content of thought, according to Platonic doctrine, is independent from the subjectivity of the individual thinker, while at the same time reevaluating in a Kantian sense the role of the transcendental because the logical content's independence from the real world is not ontological but rather logical. This is more concerned not with existence, but with validity.

The categories by which logic proceeds are those based on the «distinction of value as that between truth and untruth»<sup>3</sup>. *True* and *False* cannot belong to simple subjective *psychological processes* but must instead refer to *contents*, which are always identical, of the thought itself. The condition of possibility by which a logical content can be recognised as *true* or *false* is one in which the mind can capture the same knowledge, regardless of any particular subjective psychological process, and thus discuss its same logical content. Thought, therefore, cannot be conceived as a simple subjective psychic process because, if that were the case, one could not grasp the same thought and the same content. Thought, therefore, has its intersubjective merit; it bears the truth value, and in this sense must be said to have no individual, psychological existence. Thought and its logical content do not exist in strict sense, but they do have validity; validity does not imply existence. The logical content of thought, as the bearer of truth value and that transcendental condition which allows one to speak about true and false in logic, is not however an ontological entity. To make this step in the argument clear, we must consider Lotze's conception of *validity* as a «form of Reality (*Wirklichkeit*)», in his own words:

We call a thing Real (*wirklich*) which is (*ist*), in contradistinction to another which is not (*nicht ist*); an event Real which occurs or has occurred, in contradistinction to that which does not occur; a relation Real which obtains (*besteht*), as opposed to one which does not obtain; lastly we call a proposition Really true (*wirklich wahr*) which holds or is valid (*gilt*) as opposed to one of which the validity is still doubtful. This use of language is intelligible; it shows that when we call anything Real (*Wirklichkeit*), we mean always to affirm it, though in different senses according to the different forms which it assumes, but one or other of which it must necessarily assume, and of which no one is reducible to or contained in the other. [...] The reality of a proposition means that it holds or is valid (*gilt*) and that its opposite does not hold.<sup>4</sup>

In this way Lotze lays the foundation for the distinction between logical and psychological inquiry. He attributes to thoughts, understood as the meanings of propositions (*Sätze*), the statute of objectivity<sup>5</sup>: that is, the independence of logical content from the individual subject who thinks them. Logical content is objective, but not real; it can acquire reality only through a psychological realiza-

tion, either as events or as the Really true, that is valid, as explained in the quotation above. The self-identity content of the proposition returns as *Gedanke* in Frege, *Sinngebilde* in Rickert, *Objectiv* in Meinong, *ideal identischer Inhalt* in Husserl<sup>6</sup> and *logischer Inhalt* in Heidegger<sup>7</sup>.

The logical theory of validity was further developed by two alternative schools of thought: the Neo-Kantian Baden school and Phenomenology. The Baden school expanded Lotze's theory of validity (*Geltung*) beyond logic, constructing a theory which also includes ethics and aesthetics, with corresponding distinctions in the sphere of value. The phenomenological tradition, at least in the beginning was particularly attentive to logical-ontological problems. Husserl, on the basis of Frege's intuitions<sup>8</sup>, took Lotze's distinction between the objective contents of thought (unreal) and real thought events as the point of departure for his research in logic. Noteworthy, too, is the fact that in the same year that *Ideen I* was published, Husserl decided to add to a reprint of *Logische Untersuchungen* a long introduction about the problem of realizing logical ideality in the concreteness of *Erlebnis*<sup>9</sup>. Lotze's anti-psychologism was also of fundamental importance for Heidegger – as a student both of Husserl and the neo-kantian Rickert – as can be seen clearly in *Neuere Forschungen über Logik*<sup>10</sup>, in which Heidegger defines Lotze's *Logik* as the «fundamental book (*Grundbuch*)»<sup>11</sup> of modern logic. It is also important to remember that Heidegger recommended that his student Picht read Lotze's *Logik* as an introduction to philosophy<sup>12</sup>. In *Sein und Zeit*, Heidegger argues against the contemporary theory of validity, defining validity as a «verbal idol (*Wortgötze*)»<sup>13</sup>.

By the term “*logic*,” Lotze intended not just logic in the strict sense of the word, but also the theory of knowledge itself. It is not simply incidental that Lotze's theory of validity influenced the various theories of knowledge of his time. A useful example of this influence is the problem of *a priori*, discussed in the third chapter of *Logik*'s third book. Lotze says:

It is clear therefore that the attempt to derive the entire body of general knowledge from experience, that is to say from a mere summing up of particular perceptions, breaks down. We have invariably to help ourselves out by assuming at one point or another some one of those self-evident principles, some principle to which when once its content has been thought we at once concede with intuitive confidence that universal validity to which it makes claim.<sup>14</sup>

This conception so lucidly expressed by Lotze had, for example, direct influence on the concept of induction proposed by Liebmann and Frege. Arguing against empiricism, Otto Liebmann states that induction is impossible without «fundamental universally valid truths (*allgemeingültige Fundamentalwahrheiten*)»<sup>15</sup>. Frege, meanwhile, in complete agreement with Liebmann and Lotze, reaffirms Lotze's distinction between genetic-psychological issues and validity issues (*Genese und Geltung*). Logic, like epistemology, does not deal with the psychic process, but with the validity of propositions.

This example of induction demonstrates the importance of Lotze's thought for the philosophical debate of

the time. *Logik* is the «fundamental book», not only for logic, but also for the modern theory of knowledge. This, too is a confirmation of the importance of Lotze's thought, in which logical investigation must not be divided from the theory of knowledge. In addition, the import of this philosopher in the field of psychology must not be forgotten. As both medical doctor and philosopher, Lotze made a decisive contribution to both fields in the first half of the nineteenth century; by applying the scientific method to psychological analysis, he therefore increased *psychophysiological* analysis. This aspect of Lotze's thought had a fundamental role in the development of other great thinkers, in particular Charles Sanders Peirce and William James. In conclusion, it is not difficult to agree with Passmore when he describes Lotze as the most «pillaged» philosopher of the nineteenth century.

### Gnoseological immanentism and the rejection of the correspondence theory of truth: the question of skepticism: an analysis

The third book of the second *Logik*, Lotze's most influential work in the development of the nineteenth and twentieth century philosophical debate, deals with logical-epistemological issues. This book is dedicated, as Lotze affirms in *Einleitung*, to «the general question of the logical methods with which a theory of the nature of thought (*die Lehre vom Denken*) ordinarily concludes»<sup>16</sup>. The real object of research (*Gegenstand der Untersuchung*) «is not to enquire into the content of the principles in question, but into the grounds upon which, in a subjective sense, their certainty rests; to ask not what is the truth, but what are the marks by which we recognise it and distinguish it from error»<sup>17</sup>. At the root of skepticism is the alleged impossibility of distinguishing truth from error. The human mind attempts a reflection upon the peculiar laws of its own activity and wonders why these laws bring with them a promise of true knowledge and, in spite of this, we are often attracted, seemingly inevitably, to error. If this apparent contradiction is not fully investigated, the conclusion to which it leads is skepticism.

The skeptic, professing the impossibility of certain knowledge on the one hand, cannot on the other hand deny every truth, inasmuch as that doubt is made possible only by the recognition of some form of truth. For Lotze, this truth, that skepticism cannot deny, consists in the fact that human thought has certain fundamental laws that affirm, for all events the impossibility of agreement between representation and truth<sup>18</sup>. The skeptic must admit the presence of truth because it is precisely through these laws of thought that doubt is produced and extended to all our investigations of knowledge. The fundamental question is whether or not it is precisely these laws of thought which are in error and which present each thing to us entirely differently from the way it is in reality. To the mere possibility of renewing doubt without any positive foundation, Lotze opposes the principle of *Selbstvertrauen der Vernunft*<sup>19</sup>. The principle of faith in reason in itself represents the premise of every knowledge inquiry. It affirms that reality and thought are in agreement with one another and that thought has limited access to reality, but that this does not render it misleading. This principle allows us to

discover that which necessarily appears through the necessary laws of thought, the truth. This achievement occurs through the continual verification of the results obtained, and has as its sole criterion the laws of logical-conceptual activity<sup>20</sup>. For Lotze, the question of skepticism – which asks if things are in reality different from how they necessarily appear in our representations – is based on a profound prejudice which opposes being-in-itself (*Ansichsein*) with the way in which it is represented by the necessary laws of thought. Lotze clearly argues against the correspondence theory of truth: knowledge is not a «copy of a world of things (*Abbilden einer Sachwelt*)»<sup>21</sup> nor an agreement of our ideas with the real condition of the things our ideas claim to reproduce<sup>22</sup>.

The task Lotze sets himself is not to demonstrate the reality of the world of things in itself – the systems of idealism and realism had already tackled this, coming to radically distinct conclusions – but rather «the recognition of the competence of thought». «Secondly», Lotze continues, «we have to show that nothing else, but the connection of our representations with each other can ever be made the object of our investigations»<sup>23</sup>. One point must be clarified here: for Lotze, the subjective origin of our knowledge does not invalidate the results of knowing. Regarding the problem of the competence of thought, Lotze explicitly argues that it is the only door with access to the truth: «whatever is the truth can be discovered only by the reflective operation of thought (*Selbstbesinnung des Denkens*), continually trying and testing its single results by the standard of the universal laws of its activity»<sup>24</sup>. In relation to the question regarding our representation as the sole object of inquiry, Lotze states that our representations of the external world are nothing more than simple subjective representations indifferent to the problem of the existence or non-existence of a world of things that goes beyond our consciousness. All our knowledge is subjective in nature and so cannot take a position on the existence of its object nor on the exactness of the representation by which we present it<sup>25</sup>. Lotze's epistemology combines gnoseological immanentism with the irrefutable reality of the external world. By means of this combination, Lotze succeeds in setting aside both the supposed identity of *Gelten* and *Sein* of idealistic memory, as well as that unbridgeable hiatus which skepticism interposes between phenomena and the reality they depict.

Lotze credits the *Gedankenwelt* as the sole object of our knowledge. He does not ignore the value of the transcendent object, but excludes the metaphysical reality from the knowledge process. As he in fact points out, «this assumed external world of the Real does not come in here between our representations as the standard by which their truth is to be measured; the standard is always the representation of which we cannot get rid, of what such a world must be if it *does* exist, the representation that is to say of thought (*Gedanken*) in our own minds; this it is by which we measure the truth of other thoughts, whether they contain the evidence in themselves or require elucidation from without»<sup>26</sup>. As we can clearly see, Lotze makes a distinction between the representational activity and its objective correlative, within the field of consciousness content. Starting with the recognition of the purely subjective nature of the mind, we are led to affirm that nothing can be said about the truth of the representa-

tions that come from it, but for Lotze this is not a proof of the non-validity does not prove the invalidity of the activity of thought. We cannot transcend, according to Lotze, the sphere of what is, for us, *denknotwendig* and, as a result, the search for truth is an investigation which takes place entirely within the sphere of our representations. Our knowledge originates from the representations within us and must search, within this current<sup>27</sup> of representations (*Vorstellungsverlauf*), for the legality and order that are revealed clearly through the general principles of thought. This is the process through which the truth is sought. Knowledge will never be a thing in itself but a *cognitio circa rem*, a complex of representations about the thing. Our mind is able to know things as they appear at the moment in which we perceive them and not as they are in themselves, independently of this perceptual relation. The skeptic, through the continuous reintroduction of doubt, seeks «knowledge which should be more than a perfectly connected and consistent system of representations about the thing, a knowledge which should actually exhaust of thing itself»<sup>28</sup>; such a knowledge is, without a doubt, entirely unintelligible. The skeptic, formulating this type of request, which knowledge will never satisfy, does not want true knowledge about the thing (*die Erkenntnis der Sache*) but wants to be the thing itself. In the final analysis, skepticism, thinking that everything can be different from what it necessarily appears, is self-contradictory because it thinks about the possibility of the existence of a kind of knowledge that does not *apprehend* things, but which *is* itself a thing and on the basis of this prejudice, doubts that such impossible perfection is within the reach of our intellect.

For Lotze, having set aside the cognitive relevance of the transcendent object, there remains another way of investigation: «the endeavour to discover within the world of representations itself (*innerhalb der Vorstellungswelt*) what are the fixed points, the primary certainties, starting from which we may be able to bring the rest of the shifting multitude of its representations into something like orderly connection»<sup>29</sup>. The *Vorstellungswelt* is the field «within» which we can construct our knowledge palace. Knowledge will consist of interrogations into the congruity which exists between the relation actually existing in the consciousness and the general assumptions of thought that we have to formulate for any relation. Lotze does not care about the origin of our representations, but he does attach much importance to the task of critically evaluating their content, so that – as its only possible aim – we can make sure our reason corresponds to itself and to the facts to which it is applied<sup>30</sup>. The error will therefore lie in the inner contradiction within our *Vorstellungswelt* and therefore, correspondingly, the knowledge of truth will be the discovery of the laws which all connection in the world of representations must absolutely observe. This procedure will be an inexhaustible task, the whole truth constituting a difficult and improbable goal to which we must nevertheless constantly aspire. Ultimately, declaring the world of representations the only object of the process of knowing means that the basic argument of Lotze's theory of knowledge can be summarized as the idea that an apprehending intelligence can not grasp the truth in itself, but «can only see things as they look to it when it perceives them»<sup>31</sup>. True knowledge does not arise

from the correspondence of the connections of representations to the «exact coincidence of the impressions», but to their arrangement in the order resulting from the «relations among the represented contents»<sup>32</sup>. The distinction referred to is that between represented content (*vorgestellten Inhalt*), with its peculiar significance, and the simple *impression* (*Eindruck*) that derives from subjective experience.

Using this distinction, Lotze defines the primary function of thought: the objectification of the subjective (*Objectivierung des Subjectiven*). Representations invariably impose on every mind, not according to the empirical frequency with which certain relations manifest themselves, but based on a principle of coherence that thought identifies in them. The relations among our representations, therefore, do not represent connections that we suppose to exist in external reality. They have their objective foundation in the contents among which they occur. The relations do not exist in themselves: they exist as they are thought, they are part of our *Vorstellungswelt* and they, therefore, do not concern elements going beyond thought, being as they are only «representable contents»<sup>33</sup>. The *validity* in itself or the *objectivity* of such relations derives from the nature of the content which, as «representable contents», cannot be independent from thought in general. The validity of such content cannot therefore be separated from thought, only from its individual manifestations. The distinction between representational activity and objective content is also determined within the *Vorstellungswelt* and, to avoid the conclusion that the significance of logical activity is only subjective or formal, one must underline the relationship between the forms of thought and the content those forms find to be already in existence.

This problem raises questions about the real significance of logical acts. This significance cannot be thought of as immediately valid in relation to what is real, but proves merely that thought, through its own subjective and formal operations, is able to coincide (*zusammen-trifft*) with the nature of the objective content (*sachlicher Inhalt*)<sup>34</sup>. To such operation of thought (*Denkhandlung*) a merely subjective significance should be attributed; to the logical result (product) that it achieves, should be attributed an objective value. This value derives from the fact of its independence from individual thinking minds and – in its manifestation which is always identical – is counterposed to every mind that represents it. The operations of thought are not only subjectively and formally valid, but they also belong to the *sachliches Verhalten* of the contents. These operations of thought constitute:

... one of the different ways in which the variously ramifying systems of the world of fact (*Sachenwelt*) makes it possible for us, by reason of its universal interconnection, to arrive by a process of movement from point to point within that world, at a determinate objective relation (*sachliches Verhalten*), although the particular movement chosen neither is nor yet copies the way in which this relation itself arose or now obtains (*Bestehen*).<sup>35</sup>

For Lotze, it is impossible to extend our knowledge beyond the *Vorstellungswelt*; all of our effort of knowing must be concentrated upon the search for those “fixed points” and “first certainties” which constitute the logical connection of the changing set of our representations. The

search for truth only takes place in the world of representations connected by thought and, by eliminating every reference to a metaphysical reality, it takes on the physiognomy of a double relationality: both with the connections among representations and with the respective objective content. The truth, so constituted, would be a process by which the first relationality conforms to the second. In phenomenological language, one can say that the search for truth consists in bringing to completion the coincidence between the representational connection and objective content<sup>36</sup>. The elimination of the knowledge relevance of transcendent reality does not reduce the validity of knowledge itself; rather, in Lotze's logical-epistemological construct, an inversion of roles between knowledge and things occurs. Reality itself is no longer the limit to which our knowledge must adapt. The thing is no longer the end of knowledge but the means and the cause that awaken in us, «in all its details, the spectacle of the world of representations (*das ganze Schauspiel der Vorstellungswelt*)»<sup>37</sup>. The objective of knowledge does not lie, according to Lotze, in the unattainability of the world of things (*Welt der Dinge*), but in the discovery of the connections and laws governing our *Vorstellungswelt*. Lotze's logical-epistemological system clearly recognizes that the problem of the opposition between the world of representations (*Vorstellungswelt*) and the world of things (*Welt der Dinge*) is not cognitively relevant; instead, it is clearly a problem for metaphysics.

### Anti-psychologism in Lotze's thought: the role of thought's contents.

Before going on to consider the concept of *Gelten* (understood as the true form of the reality of thought's contents), it is appropriate to detail briefly the fundamental points of Lotze's anti-psychologism. The idea at the base of Lotze's anti-psychologism is that of drawing a clear distinction between the realm of logical thought and that of the psychological mechanism (process) of representations. From the time of his 1843 *Logica minor*, Lotze consistently maintained his conviction that it was impossible to think of as united the psychological mechanism (process) of representations and the logical content of thought. In the same *kleine Logik*<sup>38</sup>, the intent to argue against Herbart and Hegel is evident. Lotze criticised Herbart for limiting himself to the consideration of concepts and judgments as secondary aspects of psychological processes by which the connections between representations are produced.<sup>39</sup> Lotze disagreed with Hegel as well, especially criticising his affirmation of the absolute coincidence between *Denken* and *Sein* and that immediate unity between thought and being caused Hegel to assign a *real* significance to the forms of thought that thus cease to be *only* forms of thought and become *as well* moments of the essence of things<sup>40</sup>. In Lotze's opinion, Hegel's greatest oversight is that metaphysical reality lies outside of logical-epistemological analysis.

At the same time, it is important to remember that in the *kleine Logik* of 1843 Lotze also presented his own interpretation of Kantian transcendental schematism. Through schematism, Kant established a nexus between intellect and sensibility, but according to Lotze his short-

coming lay in having related too closely the categories of the intellect to the knowledge of the real, the empirical realm<sup>41</sup>. Lotze did not believe thought to be anchored in the knowledge of experiential reality but rather that it is free from any kind of relation with metaphysical reality, and yet this does not mean that it is misleading or that it does not guarantee any kind of objectivity. Together these concepts constitute the premise on which Lotze's anti-psychologist arguments are based. The same idea is emphasized by Lotze in *Die Lehre vom Urtheil*, contained in the first book of the second *Logik*. According to Lotze, even Aristotle based his logic on rigidly anti-psychologism foundations. Aristotle never described the predicative connection between two terms (logical operation of *katēgorein*) as a simple psychological event (occurrence) between representations associated in our consciousness. On the contrary, judgment, which consists of this specific logical operation, expresses an objective relation (*sachliches Verhältnis*) between the two contents of the representations.

Lotze believed that judgment, like any other reactive activity of thought, is born as a result of stimuli which come from the world of representable contents, and therefore expresses a relation between contents of representations and not between the representations themselves<sup>42</sup>. The «objective correctness (*sachliche Richtigkeit*)» of a judgment does not lie, according to Lotze, in the logical form in which it takes on a certain content, but in the relations which exist among the elements of that content. So that the form of judgment can give them a certain validity, these elements are already as the form of judgment must assume that they are<sup>43</sup>. The mere psychological connection between representations is resolved only with the inclusion of one representation in the extension of another, while the logical function of judgment is to show the various relations that take place between the contents represented and which form the basis of the judgment through the meaning of the copula. The significance of the various forms in which a judgment can be reached lies in the indication of the formal conditions that provide apodictic validity to a certain content that already satisfies those conditions. Lotze writes:

I have maintained the opinion throughout my work that Logic cannot derive any serious advantage from a discussion of the conditions under which thought as a psychical process (*psychischer Vorgang*) comes about. The significance (*Bedeutung*) of logical forms is to be found in the meaning and purport (*Sinne*) of the connections into which the content (*Inhalt*) of our world of representations (*Vorstellungswelt*) ought to be brought.<sup>44</sup>

While it is true that Herbart and Kant had already distinguished between the psychical process of concept formation (*Genese*) and its logical significance, it is also true that Lotze was the philosopher who first introduced the term *Geltung* into the philosophical vocabulary. This concept attained its full philosophical significance in Lotze's interpretation of Plato's doctrine of ideas. In his interpretation, validity becomes the specific form of reality that the contents of thought must obtain. These contents go beyond the mere psychical process of formation of representation and present themselves in all their validity as

«objectively given (*sachlich gegeben*)»<sup>45</sup>. The objectivity outlined by Lotze is something very different from real existence (*wirklichen Daseins*), understood both as existence-of-things and as the existence of psychical processes. In defining the concept of *Objectivität*, Lotze affirms that it is not possible to attribute to it that «real existence (*wirklichen Daseins*) which would subsist even though nobody had thought of it»<sup>46</sup>. Such claims were criticized by anti-psychologists<sup>47</sup> because they deemed them to be ‘psychologistic’ motives in Lotze’s philosophy. However, these criticisms were not well-founded as Lotze, in addition to having given the greatest importance to logical activities and to processes of knowing, also attached great importance to the object of knowledge<sup>48</sup>. Lotze attempted to justify the complementarity between the subjective and objective aspects of knowledge without using metaphysical reality as a term of comparison. We can affirm that Lotze’s ideas do not in fact fall into psychologism in the strict sense. For Lotze neither attempts to identify the concept of *Geltung* with the purely empirical plan of the psychological formation of representation, nor does he espouse the excesses of subjectivism, which would reduce all knowledge to abstract formalism. The attribution of an objective validity to our representations’ contents does not signify the attribution of such validity to the psychic process that presides over the formation of the representation. In other words, such an attribution does not indicate the real mental event that takes place in time – for this could indeed be called true psychologism. It rather affirms the sense of immanence within which our knowledge is constituted. Lotze, entirely in keeping with what he had affirmed with regards to the problem of skepticism, i.e. that it is necessary to neutralize any reference to the thing-in-itself that transcends the consciousness, now affirms that in the search for truth we cannot rely on a notion of validity which is in itself transcendent. Obviously this does not mean, however, that one must abandon the idea of objective knowledge. We can conclude, therefore, that validity is immanent in the ‘logical’ and in the ideality of the contents of the representations.

### The concept of *Geltung*

Once has defined the *Vorstellungswelt* as the sole object of knowledge, Lotze must then take on the problem of defining its fixed points of certainty and its unique nature. Lotze’s response to these questions is the concept of *Geltung*. According to Lotze, Plato’s *Ideenlehre* is «the first and most characteristic attempt to account for the truth which belongs to the world of our representations in itself (*die unserer Vorstellungswelt innerhalb*), without regard to its agreement with an assumed reality of things outside its borders»<sup>49</sup>. Plato, with his «doctrine of ideas», in fact highlights the truth that belongs to the inner world of our representations. Lotze, with his interpretation of the platonic theory of ideas, wants to investigate the true «way of being» of such truths. Lotze chooses the term *Wirklichkeit* to define the nature of the world of representations. For Lotze, there are four different ways in which the concept of Reality can be understood: the reality of a thing which *is*, the reality of an event which *occurs*, the

reality of a relation which *obtains* and the reality of a proposition which *holds* or is *valid* (*gilt*).

The concept of validity (*Gelten*) first appears in paragraph 316 of *Logik*. The concept of *Gelten* is evidently more limited than the *Wirklichkeit* concept because the latter goes far beyond the domain of being. Reality, besides being the domain of being and validity, also includes the event which occurs and the relation which obtains. In addition, Lotze affirms that none of the forms of reality which he has distinguished can be derivable or contained by another. For example, if we can predicate a relational subsistence of a content of a proposition the unique form of reality which concerns the proposition itself is only that of validity. The form of reality Lotze calls validity has no temporal connotation. The temporal dimension belongs to other forms of reality, such as that of being and of occurring. In relation to this we can confirm that:

the representations, in so far as they are present in our minds, possess reality in the sense of an Event. They occur in us, for as utterances of an activity of presentation they are never a Being at rest but a continual Becoming. On the other hand, so far as we regard it in abstraction from the mental activity which we direct to it, their content can no longer be said to occur, though neither again does it exist as things exist: we can only say that it possesses Validity.<sup>50</sup>

Representative content remains clearly self-identical whether consciousness thinks about it or not. Entirely consistent with these arguments is Lotze’s assertion that the act of representation (*das Vorstellen*) is not coincident with that which it represents, nor is the idea coincident with what gives it meaning. This indicates that both the act and the content are different from the object represented and that the simpler representations do not possess their content in the form of a predicate; in short, the representation of yellow is not yellow and that of the triangle is not triangular<sup>51</sup>. By virtue of all that has been said, validity does not derive from a weakening of the being-of-things nor from a structuring of the changing nature of our representations. Validity is a concept that denies the contents of thought any reality of being and affirms the independence of these contents from our thought. Validity manifests to the thinking subject in the form of what needs to be acknowledged and affirmed. Lotze does not hesitate to affirm that:

as little as we can say about how it happens that anything is or occurs, so little can we explain how it comes about that a truth has Validity. The latter conception must be regarded as much as the former as ultimate and underivable (*beruhenden Grundbegriff*, or rather a fundamental concept that reposes on and is based entirely upon itself). It is a conception of which everyone can know the meaning, but which cannot be constructed out of any constituent elements which do not already contain it.<sup>52</sup>

The *Logik* by R. H. Lotze constitutes, in the final analysis, an important point of reference for much of the academic philosophy - German and otherwise - between the late nineteenth and early twentieth centuries. Although Lotze’s importance in the philosophical debate of the nineteenth and twentieth centuries is evident, his philosophy was certainly not well-studied, or its study was rather

of ‘secondary interest’, aimed at understanding other philosophers<sup>53</sup>. Recent works are reversing that trend<sup>54</sup>. Rudolf Hermann Lotze has returned to the center of a ‘primary interest’, aimed at demonstrating its relevance and centrality in both the European and American philosophical debates of the 19th and 20th centuries.

## Bibliography

Works by Rudolf Hermann Lotze:

- *Metaphysik*. Leipzig, 1841.
- *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*. Leipzig: 1842, 1848 (2nd ed.).
- *Logik*. Leipzig: 1843.
- *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*. Leipzig: 1851.
- *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Leipzig: 1852.
- *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Leipzig: vol. I, 1856; vol. II, 1858; vol. III, 1864; 1869-72 (2nd ed.); 1876-80 (3rd ed.); 1923 (6th ed.).
- *Streitschriften*. Leipzig, 1857.
- *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*. München: 1868.
- *System der Philosophie. Parte prima: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig: 1874, 1880 (2nd ed.), 1912 (third ed.); tr. it. di F. De Vincenzis entitled *Logica*, Milan: Bompiani, 2010.
- *System der Philosophie. Parte seconda: Drei Bücher der Metaphysik*. Leipzig: 1879, 1884 (second ed.), 1912 (3rd ed.).
- *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig: 1881, 1882 (second ed.), 1884 (third ed.).
- *Grundzüge der Religionsphilosophie*. Leipzig: 1882, 1884 (2nd ed.).
- *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*. Leipzig: 1882.
- *Grundzüge der Naturphilosophie*. Leipzig: 1882, 1889 (second ed.).
- *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie*. Leipzig: 1883, 1902 (4th ed.).
- *Grundzüge der praktischen Philosophie*. Leipzig: 1882, 1884 (second ed.), 1899 (3rd ed.).
- *Grundzüge der Metaphysik*. Leipzig: 1883, 1887 (2nd ed.).
- *Grundzüge der Aesthetik*. Leipzig: 1884, 1906 (3rd ed.).
- *Kleine Schriften*. editor D. Peipers. Leipzig: 1885-1891.

Critical Literature:

- Bauch B., *Die Idee*. Leipzig: 1926.
- Bauch B., *Immanuel Kant*. Leipzig: 1923.
- Bauch B., *Lotze's Logik und ihre Bedeutung in deutschem Idealismus*, in «Beiträge zu Philosophie des deutschen Idealismus». I, 1919, pp. 45-58.
- Bauch B., *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: 1923.
- Bauch B., *Über den Begriff des Naturgesetzes*, in «Kant-Studien». Bd. XIX, 1914.
- Bauch B., *Fichte und unsere Zeit*, in «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus». II, 1920, pp. 1-22.
- Bauch B., *Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie*, in «Logos», V.
- Beiser F. C., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Besoli S., *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*. Florence: Ponte alle Grazie, 1992.
- Boccaccini F. (ed.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX siècle*. Bruxelles: P.I.E. PETER LANG, 2015.
- Bolzano B., *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, 4 voll.; Aalen, 1970, rist. second ed. 1929-1931.
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: 1874, 1924 (seconda ed.) ed. O. Kraus.
- Brentano F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889). Hamburg: hrsg. von O. Kraus, 1969 (reprint of fourth ed. 1955).
- Brentano F., *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Edited and with introduction by F. Mayer-Hillebrand. Hamburg: Meiner, 1977, first edition, Bern: A. Francke, 1966.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche*. Rome, Bari: Laterza, 2010.

- Centi B., *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore: metafisica, logica e scienze della natura in R. H. Lotze dal 1838 al 1843*. Milan: Guerini, 1993.
- Dummett M., *Frege. Philosophy of Language*. London: 1973, 1981 (second ed.); Italian translation by C. Penco e S. Magistretti, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*. Casale Monferrato, 1983.
- Dummett M., *Objectivity and Reality in Lotze and Frege*, in «Inquiry», XXV, 1982, pp. 95-114.
- Dummett M., *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge (Mass.): 1983.
- Dummett M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt am Main; Italian translation by E. Picardi, *Alle origini della filosofia analitica*. Bologna: 1988.
- Fellmann F., *Phänomenologie als ästhetische Theorie*. Freiburg-München: 1989.
- Frege G., «Der Gedanke» Eine logische Untersuchung («Il pensiero»), in «Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus», I, 1918-1919, pp. 58-77.
- Frege G., *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* («I fondamenti dell'aritmetica»). Breslau: 1884.
- Frege G., *Grundgesetze der Arithmetik*, Jena, Verlag Hermann Pohle, I vol. 1893, II vol. 1903.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung* («Senso e significato»), in «Zeitschrift für Philosophie philosophische Kritik», C, 1892, pp. 25-50.
- Gabriel G., *Frege als Neukantianer*, in «Kant-Studien», LXXVII, 1986, pp. 84-101.
- Gabriel G., *Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy*, in E. Reck, ed. by., *From Frege to Wittgenstein*, Oxford: Oxford UP, 2002.
- Gabriel G., *La «Logica» di Hermann Lotze e la nozione di validità*, in «Rivista di filosofia», LXXXI, 1990, pp. 457-468.
- Gabriel G., *Lotze und die Entstehung der modernen Logik bei Frege*, in H. Lotze, *Logik. Erstes Buch. Vom Denken (Reine Logik)*, hrsg. von G. Gabriel, Hamburg, 1989.
- Gabriel G., *Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege*, in H. Lotze, *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, hrsg. von G. Gabriel, Hamburg, 1989.
- Hartmann E., *Lotze's Philosophie*, Leipzig: 1888.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975; Italian translation by A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: 1988.
- Heidegger M., *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., 1972, 1978 (second ed.); Italian translation by A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, Padova: 1972; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari: 1974; *Scritti filosofici* (1912-17), Padova: 1972.
- Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925-1926), Frankfurt a. M., 1976; Italian translation by U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, 1986.
- Heidegger M., *Neuere Forschungen über Logik*, in Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Klostermann, vol. I, 1978.
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925). Frankfurt a. M.: 1979.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 1927; Italian trans. by P. Chiodi, *Essere e tempo*. Milan: Longanesi, 1970, 1976 (seconda ed.).
- Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). Frankfurt a. M.: 1987.
- Herbart J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813), now in *Sämtliche Werke*, Lagensalza (1887-1912), hrsg. von O. Flügel e K. Kehrbach, Aalen, 1889, seconda rist., vol. IV.
- Herbart J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Psychologie* (1816), now in *Sämtliche Werke*, Lagensalza (1887-1912), hrsg. von O. Flügel e K. Kehrbach, Aalen, 1889, seconda rist., vol. V.
- Herbart J. F., *Allgemeine Metaphysik* (1828-1829), now in *Sämtliche Werke*, Lagensalza (1887-1912), hrsg. von O. Flügel e K. Kehrbach, Aalen, 1889, seconda rist., vol. VIII.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 Bde., Halle: 1913; Italian trans. by E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino: 1965.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Halle a S. 1900-1901, 2 Bde.; it. trans. by G. Piana, *Ricerche logiche*, Milano, 1968, 2 voll.
- Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/1911); it. ed. Torino: 1958, Pisa: 1990 (second ed.), edited by F. Costa.
- Husserl E., *Erste Philosophie* (1923/24), II Teil, Husserliana, Bd. VIII, Den Haag, 1959.

- Kraushaar O. F., *Lotze's Influence on the Psychology of William James*, in «Psychological Review», XLIII, 1936, pp. 235-257.
- Kraushaar O. F., *Lotze as a Factor in the Development of James's Radical Empiricism and Pluralism*, in «Philosophical Review», XLVII, 1938, pp. 517-526; XLVIII, 1939, pp. 455-471.
- Kraushaar O. F., *What James's Philosophical Orientation Owed to Lotze*, in «Philosophical Review», XLVII, 1938, pp. 517-525.
- Kraushaar O. F., *Lotze's Influence on the Pragmatism and Practical Philosophy of William James*, in «Journal of the History of Ideas», I, 1940, pp. 439-458.
- Leibniz G. W., (1714), *Ohne Überschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie*, in *Die philosophischen Schriften*, VI, ed. C. J. Gerhardt, 1885; rist. Olms, Hildesheim 1965, pp. 607-623; *La Monadologia*, it. trans. by Y. Colombo, ed. by E. Boutroux, Florence: La Nuova Italia, 1985.
- Liebmann O., *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg: K. J. Trübner, 1876, th. ed. 1900.
- Malantschuk G., *Die Kategorienfrage bei Lotze*, Berlin: 1934.
- Marty A., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle: 1908.
- Misch G., *Einleitung* a H. Lotze, *Logik*, Leipzig: 1912 (th. ed.).
- Moog W., *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Stuttgart: 1922.
- Moog W., *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*, Halle a. S.: 1919.
- Orth E. W., *Dilthey und Lotze. Zur Wandlung des Philosophiebegriffs im 19. Jahrhundert*, in «Dilthey-Jahrbuch», II, 1984, pp. 140-158.
- Orth E. W., *Rudolf Hermann Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses*, in (hrsg. von J. Speck) *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Philosophie der Neuzeit, IV, Göttingen: 1986, pp. 9-51.
- Passmore J., *A Hundred Years of Philosophy*, London: Duckworth, 1957, 1966 (second ed.).
- Peirce C. S., *On an Improvement in Boole's Calculus of Logic*, in «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», VII (1867), pp. 250-261; it. trans. by M. A. Bonfantini, *Opere*, Milan: Bompiani, 2003, pp. 741-753.
- Picht G., *Die Macht des Denkens*, in *Erinnerungen an Martin Heidegger*, (ed. by G. Neske), Pfullingen: Neske, 1977.
- Poggi S., *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna: 1977.
- Poggi S.-Röd, «Philosophie der Neuzeit», IV: *Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert*, München: Beck, 1989.
- Poggi S.-Vagnetti M., *James lecteur de Lotze*, in *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX siècle*, pp. 161-169, Bruxelles: P.I.E. PETER LANG, 2015.
- Pöhlmann H. A., *Die Erkenntnistheorie Rudolph Hermann Lotzes*, Erlangen: 1897.
- Rickert H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Freiburg: 1896-1902, Tübingen: 1929 (fifth ed.).
- Rickert H., *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg: 1930.
- Santayana G., *Lotze's Moral Idealism*, in «Mind», XV, 1890, pp. 191-212.
- Santayana G., *Lotze's System of Philosophy* (1889), Bloomington-London: 1971.
- Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, Roma-Bari: Laterza, 1988.
- Sluga H. D., *Frege as a Rationalist*, in (ed. by M. Schirn) *Studien zu Frege I*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1976, pp. 27-47.
- Sluga H. D., *Frege's Alleged Realism*, in «Inquiry», XX, 1977, pp. 227-242.
- Sluga H. D., *Frege: The Early Years*, in (ed. by R. Rorty) *Philosophy in History*, Cambridge: 1984, pp. 329-356.
- Sluga H. D., *Gottlob Frege*, London: 1980.
- Sluga H. D., *Semantic Content and Cognitive Sense*, in Frege Synthesized (ed. by L. Haaparanta e J. Hintikka), Dordrecht: 1986, pp. 47-64.
- Stumpf C., *Zum Gedächtnis Lotzes*, in «Kant-Studien», XXII, 1917, pp. 1-26.
- Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 2 sc. 2.
- Windelband W., *Präludiven*, Tübingen, 2 Bde., 1883, 1914 (fifth ed.)
- Windelband W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen: 1892, 1980, 17 Aufl. hrsg. von H. Heimsoeth.
- Windelband W., *Platon*, Stuttgart: 1898; it. trans. by M. Graziussi, *Platone*, Palermo-Milano-Napoli-Genova: 1914.
- Windelband W., *Die philosophischen Richtungen der Gegenwart*, in (hrsg. von E. von Aster) Leipzig: Grosse Denker, II. Bd., 1911.
- Woodward W. R., *Hermann Lotze: an Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press, 2015.

## Notes:

- <sup>1</sup> J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*. (London: Duckworth, 1966): 49.
- <sup>2</sup> H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. (Leipzig, 1874; hrsg. und einged. von G. Misch, Leipzig, 1912). English translation: *Logic: In three books: of Thought, of Investigation, and of Knowledge (1874)*, ed. and trans. B. Bosanquet, Oxford: Clarendon Press, 1884; 2nd edition, 1887.
- <sup>3</sup> H. Lotze, *Logik II*, cit. p. 4.
- <sup>4</sup> H. Lotze, *Logik II*, cit. pp. 499-500.
- <sup>5</sup> H. Lotze, *Logik II*, § 3.
- <sup>6</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1900-1901.
- <sup>7</sup> It is important to remember that these concepts have their forerunner not only in Lotze, but also in the *Satz an sich* of Bolzano.
- <sup>8</sup> See: G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884. In this work ( § 3 and the paragraphs about 'induction') it is very important the distinction between genetic-psychological issues and validity issues. Frege, in this book, applies the distinction to the concept of 'induction'. This idea is very important for Husserl's *Logische Untersuchungen*, see the next note. On the relationship between Frege and Husserl see also: S. Centrone, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Synthese Library (Vol. 345), Springer, Berlin 2010.
- <sup>9</sup> Husserl E., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. [Logical investigations. Supplementary volume. First part. Draft plan for the revision of the 6th Logical Investigation and the foreword of the Logical Investigations (Summer 1913).], Husserliana, 20/1, Edited by Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- <sup>10</sup> M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*. (in Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., Klostermann, vol. I, 1978): 22.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 23, n. 9.
- <sup>12</sup> G. Picht, *Die Macht des Denkens*, in *Erinnerungen an Martin Heidegger*, (by G. Neske). (Pfullingen, Neske, 1977): 201.
- <sup>13</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. (Tübingen, M. Niemeyer, 1927): 155.
- <sup>14</sup> H. Lotze, *Logik II*, § 330, p. 528.
- <sup>15</sup> O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*. (Strassburg, K. J. Trübner, 1876, third ed. 1900): 208.
- <sup>16</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 465.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 471.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 475.
- <sup>19</sup> On the principle of faith in reason itself see: H. Lotze, *Logik II*, pp. 477 sgg; *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, in *Logik II*, 1912, p. CII; *Metaphysik II*, p. 183; G. Misch, *op. cit.*, p. LXXIX; Ed. von Hartmann, *Lotze's Philosophie*, Leipzig, 1888, p. 51; G. Malantschuk, *Die Kategorienfrage bei Lotze*, Berlin, 1934, pp. 33-34; H. Pöhlmann, *Die Erkenntnistheorie Rudolph Hermann Lotzes*, Erlangen, 1897, p. 54; W. Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*, Halle a. S., 1919, p. 71; E. W. Orth, *Rudolf Hermann Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses*, in (hrsg. von J. Speck) *Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit*, IV, Göttingen, 1986, pp. 9-51, cit. p. 26; F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg-München, 1989, pp. 101 sgg.
- <sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 478-482; *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, in *Logik II*, 1912, p. CXI.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 478.
- <sup>22</sup> This is Thomas Aquinas' definition of truth as 'adaequatio rei et intellectus' (see Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 1 a. 2 sc. 2).
- <sup>23</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 479.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 480. It is clear that the principle of the *Selbstvertrauen der Vernunft* means faith in the possibilities of thought, and of thought only, to access the truth. Any other possible access is discarded, for example the historical-hermeneutic approach. This would confirm the criticism Heidegger had about the Cartesian ascendancy in Lotze's thought.
- <sup>25</sup> H. Lotze, *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, pp. CVIII-CIX.
- <sup>26</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 482.
- <sup>27</sup> B. Bosanquet translates the term *Verlauf* with *current*.
- <sup>28</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 485.
- <sup>29</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 487.
- <sup>30</sup> H. Lotze, *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, pp. CXII-CXIII.
- <sup>31</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 485.

<sup>32</sup> *Ibidem*, *Einleitung*.

<sup>33</sup> G. Misch, *op. cit.*, p. LXXVII.

<sup>34</sup> H. Lotze, *Logik II*, pp. 536 sgg.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 558.

<sup>36</sup> One can note the continuity between Lotze's and Husserl's theory of truth. Both visions reject the correspondence theory because they admit the incommensurability between *thought* and *thing*. Lotze conceives knowledge as the attempt to achieve the conformity of the necessary connections between the elements of our *Vorstellungswelt*. Husserl conceives knowledge as the attainment of a «synthesis of identification» between the different ways in which an object is presented to consciousness.

<sup>37</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 491.

<sup>38</sup> H. Lotze, *Logik*, Leipzig, 1843.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>42</sup> *Logik II*, p. 57.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 531; in this passage Lotze affirms the real identification between the significance (*Bedeutung*) of logical forms and their meaning (*Sinne*) that show the connections into which the content (*Inhalt*) of our world of representations (*Vorstellungswelt*) ought to be brought. For this reason we are led to favor Dummett's assertion of Lotze's irrelevance regarding Frege's distinction between *Sinn* and *Bedeutung*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 558.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>47</sup> See Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I, p. 407.

<sup>48</sup> See Bruno Bauch, *Lotze's Logik und ihre Bedeutung in deutschem Idealismus*, in «Beiträge zu Philosophie des deutschen Idealismus», I, 1919, pp. 45-58, cit. p. 46.

<sup>49</sup> H. Lotze, *Logik II*, p. 494.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 500. The content of representations is the thought that is 'valid'. The 'third realm' of Validity of thought is neither metaphysical nor real as contingent things; his *Wirklichkeit* is intersubjective with *Gültigkeit*. See on this point the argument between Sluga and Dummett. On Lotze's distinction between representation and content of representation see also Herbart and Bolzano (*Wissenschaftslehre*, Bd. I, pp. 216 sgg.; Bd. III, pp. 5 sgg.)

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 541. Regarding the distinction between an act of representation and content, we can find traces of Cartesian patterns in Lotze's thought. See Lotze, *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, pp. XCVIII sgg; see Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925-1926) Frankfurt a. M., 1976; see Descartes, *third Metaphysical meditations and the replies to the second and the fourth objections*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>53</sup> There are exceptions: Luigi Ambrosi (*Ermanno Lotze e la sua filosofia*, Milano-Roma-Napoli, 1912; *Il mondo della realtà secondo Lotze*, in «Cultura filosofica», X, 1916, pp. 32-49; *Metafisica dello spazio e del tempo secondo Ermanno Lotze*, in «Annali dell'Università di Toscana», VII, 1922, pp. 1-61; *Per una monografia italiana su H. Lotze*, in «Cultura filosofica», III, 1909, pp. 226-246), Paul Grimley Kuntz (*Rudolf [sic] Hermann Lotze: Philosopher and Critic*, in *Lotze's System of Philosophy*, Bloomington, 1971), Herbert Schnädelbach (*Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983), Stefano Poggi (*I sistemi dell'esperienza*, Bologna, 1977; *Philosophie der Neuzeit, vol. IV: Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert*, München, 1989), Robin Rollinger, Phillip Stambovsky, Ernst Wolfgang Orth (*Dilthey und Lotze. Zur Wandlung des Philosophiebegriffs im 19. Jahrhundert*, in «Dilthey-Jahrbuch», II, 1984, pp. 140-158; *Rudolf Hermann Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses*, in (hrsg. von J. Speck) *Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit*, IV, Göttingen, 1986, pp. 9-51), Nikolay Milkov, Alejandro Vigo, Reinhardt Pester.

<sup>54</sup> Beiser F. C., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013; Boccaccini F. (ed.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX siècle*. Bruxelles: Peter Lang, 2015; Woodward W. R., *Hermann Lotze: an Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press, 2015.

---

# Lotze e Scheler: emotivismo e autocoscienza

Gemmo Iocco

---

**Abstract:** The aim of this paper is twofold: on the one hand it aims to show the main traits of Lotze's theory of emotion, focusing specifically on the correlation between emotion and self-consciousness, and, on the other hand, to demonstrate how Lotze's theory of emotion plays a key role in the phenomenology of emotional life as propounded by Max Scheler. Indeed their shared belief is that one should be able to understand one's own individuality through one's emotional state and not through theoretical operations such as *reflection* or *thinking*. Accordingly I argue that Lotze and Scheler suggest an emotional account of self-consciousness which manifests itself as closely related to an individual's moral sensibility.

**Keywords:** Emotion, Emotivism, Lotze, Scheler, Self-Consciousness

## Introduzione

Secondo la lettura neokantiana il grande merito storico-teorico di Rudolf Hermann Lotze è stato affermare la necessità di distinguere, tanto sul piano epistemologico quanto su quello gnoseologico, ciò che vale da ciò che semplicemente esiste.<sup>1</sup> Ciò ha condotto così all'idea di una logica della validità la quale, pur non negando dal punto di vista processuale e metodologico, un certo contatto con la realtà, si è focalizzata sulla necessità di pensare le condizioni di possibilità di una riflessione sullo status distintivo degli atti di valutazione ovvero di una filosofia dei valori il cui fine specifico non fosse tanto la determinazione ontologica di quest'ultimi quanto lo studio della ragione nella sua funzione valutante. Simile, ma non del tutto sovrapponibile a questo primo bilancio sull'impatto storico filosofico di Lotze, è il giudizio di Max Scheler il quale nella premessa alla seconda edizione del suo *Sympatiebuch* scrive «la natura intenzionale e cognitivo-assiologica della nostra vita affettiva "superiore" fu riscoperta solo da H. Lotze e nonostante ciò fu scarsamente considerata – poiché egli trattò questa "logique du coeur" solo molto in generale senza invece dimostrarla nei dettagli. Da lui deriva il pensiero e il detto che "in quel sentimento dei valori delle cose e delle loro relazioni, la nostra ragione possiede una rivelazione intesa seriamente tanto quanto nei principi dell'indagine razionale possiede un inevitabile strumento esperienziale"».<sup>2</sup>

Tra questi due modi di soppesare l'influenza di Lotze sul dibattito successivo, esiste una differenza interpretativa non trascurabile che di fatto conferma la fecondità e la poliedricità del suo pensiero: se da un lato nella lettura neokantiana il merito di Lotze è stato quello di rintracciare un nesso costitutivo tra giudizio e valore, dall'altro, secondo la lettura scheleriana, non si tratterebbe tanto di *giudicare* i valori quanto di *sentirli* nel senso di percepirli attraverso una predisposizione affettiva giudicata come vera e propria capacità specifica dell'essere persona nel senso pregnante del termine.<sup>3</sup> Proprio questa *sensibilità* di carattere emotivo deve essere intesa come condizione necessaria per lo sviluppo del *senso morale* dell'individuo, considerato da entrambi gli autori come una delle più significative funzioni che differenziano gli esseri umani dagli altri esseri viventi.

Tenendo conto di questa intrinseca oscillazione, il fine del presente contributo è mostrare l'importanza che la teoria delle emozioni proposta da Lotze ha avuto sulla fenomenologia della vita emotiva elaborata da Max Scheler focalizzandosi, in maniera specifica, sul rapporto esistente tra autocoscienza ed emozione: proprio quest'accentuazione non solo rappresenta un interessante e alternativa<sup>4</sup> proposta ai modelli di auto-coscienza basata su dinamiche di matrice riflessiva o auto-riflessiva<sup>5</sup> – proposti ad esempio da Franz Brentano e Edmund Husserl – ma costituisce un utile strumento per comprendere in che cosa effettivamente consista il tentativo scheleriano di elaborare una nuova forma di "personalismo etico". Proprio in quest'ottica la riflessione di Lotze sul rapporto sussistente tra autocoscienza ed emozione, ricopre un ruolo di fondamentale importanza in quanto il soggetto o la persona – a seconda che si adotti la terminologia lotziana o quella scheleriana – ha la possibilità di comprendere il proprio sé non tanto attraverso processi di natura teoretica o razionale quanto grazie a esperienze di tipo emotivo; per questa ragione la sensibilità affettiva di un individuo è ciò che ne determina l'essenza ultima. Attraverso emozioni e sentimenti, infatti, il soggetto colma quel baratro epistemologico prodotto da ogni operazione di carattere riflessivo-oggettivante: ciò deriva dalla convinzione che il proprio sé non possa essere oggettivato giacché attraverso l'oggettivazione esso retrocede su un livello di trascendenza che, oltre a separarlo dal soggetto, ne altera la sua intrinseca natura.<sup>6</sup> Si tratta allora di invertire l'ordine di affidabilità e superiorità epistemologica tra funzioni teo-

retico-cognitive e funzioni emotive attribuendo anche alle seconde un ruolo cognitivo di primaria importanza.

Nella prima parte del contributo si richiamano gli aspetti maggiormente significativi della teoria delle emozioni proposta da Lotze al fine di sottolineare la profonda correlazione esistente tra emozione, autocoscienza e senso morale. Nella seconda parte si cerca di mostrare come la teoria delle emozioni proposta da Lotze – e soprattutto il nesso da egli rintracciato tra auto-coscienza ed emozione – rappresenti un presupposto imprescindibile per comprendere in maniera generale la fenomenologia della vita emotiva delineata da Scheler e, in maniera più circoscritta, il rapporto sussistente tra persona e sentimento. Al fine di rendere evidente il nesso costitutivo esistente tra emozione e auto-coscienza sono prese in considerazione due tipologie di esperienze emotive attraverso le quali, secondo Scheler, la persona ha la possibilità di conoscere la propria individualità ovvero lo stato di “raccolimento” che precede una decisione importante e il sentimento del “pudore”.

### 1. Lo statuto delle emozioni in Lotze: stati psicologici e forme di auto-coscienza

Una prima difficoltà alla quale si deve far fronte occupandosi della teoria dei sentimenti (*Gefühle*) proposta da Lotze<sup>7</sup> deriva da una certa discrepanza relativa all'importanza che essi rivestono rispettivamente nelle riflessioni psicologiche su tali fenomeni sviluppate nella seconda sezione del secondo libro – intitolato “Von den Elementen und dem physiologischen Mechanismus des Seelenlebens” – della *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*<sup>8</sup> (1852), e nelle considerazioni metafisico-spirituali proposte nella quinta parte del secondo volume – intitolata “Der Geist” – del *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1858).<sup>9</sup> Se in ottica psicologica i sentimenti sembrano avere un ruolo circoscritto, diventano invece, nelle analisi relative al rapporto di correlazione e costituzione reciproca tra mente e corpo proposte nel *Mikrokosmos*, modalità attraverso le quali il soggetto può fare esperienza della propria individualità personale. Si tratta dunque di cogliere esattamente le loro specifiche funzioni tenendo conto che, in chiave psicologica, i sentimenti affiancano le sensazioni e rappresentano la base di *stati di coscienza* e inclinazioni mentre all'interno della sfera spirituale, costituendosi come mezzi che permettono di *percepire il valore delle impressioni*, dimostrano di svolgere un ruolo di primaria importanza nel processo di costituzione e comprensione dell'identità personale.

Al fine di comprendere al meglio il ruolo crescente acquisito dai sentimenti nell'elaborazione del sistema lotziano, è necessario richiamare gli aspetti maggiormente significativi della sua *Erkenntnistheorie* “psico-fisiologica”. Lotze afferma che il processo conoscitivo ha origine nella stimolazione dei sensi la quale innesca la produzione di rappresentazioni, tuttavia le sole rappresentazioni non sono sufficienti affinché si concretizzi una conoscenza fondata in quanto è necessario che queste siano connesse le une con le altre. Pertanto *pensare* significa per Lotze connettere rappresentazioni o meglio cogliere dei nessi oggettivamente dati: solo in questo modo sarà

possibile passare dal *coesistente* al *coerente* ed avere un'apprensione della realtà circostante.<sup>10</sup> Affinché questo passaggio possa realizzarsi, è essenziale che a ogni singola impressione sia riconosciuta una validità indipendente: attraverso ciò si compie l'oggettivazione del soggettivo la quale necessita di essere “pensata” per costituirsi come oggettiva mantenendo, allo stesso tempo, una certa indipendenza rispetto alla realtà in quanto tale;<sup>11</sup> un'oggettività che non è garantita da una particolare attività psichica ma dalla conformazione medesima delle rappresentazioni e che dimostra di possedere dunque una *innere Gesetzmäßigkeit*.

Dal punto di vista processuale nell'interiorizzazione dei dati, l'essenza specifica dello stimolo, colta dai sensi, si trasforma in maniera radicale e ciò legittima il fatto che la sensazione non debba essere considerata in nessun modo una mera “immagine” degli oggetti che la causano. Inoltre se è innegabile che la rappresentazione (*Vorstellung*) assuma quale suo fondamento una sensazione (*Empfindung*) temporalmente antecedente, è altrettanto vero che essa diventa stato di coscienza (*Zustand*) esclusivamente mediante un passaggio ulteriore. È soltanto con l'attribuzione di un nome allo stimolo che il soggetto è in grado di rappresentare la materia «non più come un semplice elemento passivo che subiamo bensì come qualcosa che possiede un senso indipendente rispetto allo stimolo garantendo a ogni singola impressione il significato di una validità indipendente».<sup>12</sup>

Precisamente, dal punto di vista costitutivo-essenziale, i sentimenti sono *stati di piacere o di dispiacere* (*Zustände der Lust und Unlust*): se nelle sensazioni il contenuto è il medesimo oggetto della percezione, nei sentimenti il contenuto è qualitativamente differente.<sup>13</sup> Il contenuto del sentimento è appunto la “piacevolezza” o “non piacevolezza” dello stato in questione pertanto il riferimento all'oggetto non è diretto ma avviene in maniera mediata o indiretta.<sup>14</sup>

Dal punto di vista classificatorio i sentimenti possono essere sensibili (*sinnliche Gefühle*) o intellettuali (*intellektuelle Gefühle*): i primi provengono dalle espressioni corporee mentre i secondi sorgono dall'intreccio di rappresentazioni e desideri e appartengono al livello spirituale dell'esistenza.<sup>15</sup> Inoltre la sfera dei sentimenti è maggiormente circoscritta rispetto a quella delle sensazioni seppure all'interno della prima è necessario distinguere tra disposizioni (*Gesinnungen*), stati emotivi (*Stimmungen*) e affetti (*Affekte*).<sup>16</sup> Relativamente alla suddivisione tra sentimenti sensibili e sentimenti di carattere intellettuale, i primi sono dipendenti dagli stimoli sensibili mentre i sentimenti di natura intellettuale necessitano, per così dire, di un approccio gestaltico in quanto si riferiscono a una molteplicità simultanea di impressioni che viene intesa come un *unicum*. I sentimenti estetici sono sentimenti di natura intellettuale nei quali impressioni e sensazioni sono presenti non in maniera singolare e diretta bensì in forma aggregata e organica. Anche i sentimenti di natura etica sono una specie particolare di sentimento intellettuale in quanto *espressione del valore o dell'assenza del valore* che percepiamo secondo una modalità del tutto differente rispetto a quella resa possibile dal giudizio teoretico attraverso il quale si stabilisce la validità o la non validità di una proposizione.<sup>17</sup>

Al fine di chiarire questo aspetto e dimostrare come i sentimenti non siano dei semplici *stati* passivi che rivestono un ruolo marginale ma delle *funzioni*<sup>18</sup> di primaria importanza per la determinazione dell'essenza individuale del soggetto, è utile ricordare quanto Lotze scrive sul rapporto rappresentazione-sentimento nella quinta sezione del *Mikrokosmos*:

La capacità di provare gioia e dolore deve trovarsi originariamente nell'anima e gli eventi del corso delle rappresentazioni, reagendo sulla natura dell'anima, devono stimolarla a manifestarsi, senza produrre essi stessi questa manifestazione. [...] I sentimenti e le aspirazioni sono, in quanto tali, di molto valore per la vita spirituale, la cui importanza, non consiste nel fatto che in essa si verificano multiformi intrecci di rappresentazioni, che occasionalmente giungono alla coscienza sotto quelle forme, ma nel fatto che la natura dell'anima è in grado di farsi apparire qualcosa come sentimento e aspirazione.<sup>19</sup>

Se le analisi psicologiche hanno avuto il merito di definire lo statuto specifico dei sentimenti, soprattutto dal punto di vista operativo-funzionale, all'interno di una considerazione di carattere spirituale essi assumono una rilevanza di primaria importanza in quanto, afferma Lotze, «non c'è manifestazione della nostra attività psichica che non sia accompagnata da qualche sentimento. Non solo le impressioni immediate, ma anche i concetti più semplici dell'intelletto, non vanno mai disgiunti da un sentimento concomitante».<sup>20</sup> Ogni manifestazione di carattere psichico è accompagnata da una certa colorazione di carattere emotivo pertanto è impossibile pensare una funzione psicologico-conoscitiva capace di prescindere dalla giusta valutazione dell'effetto che essa provoca. Proprio questo assunto rappresenterà uno dei capisaldi della teoria conoscitiva proposta da Scheler il quale definisce la cosiddetta «neutralità affettiva della sfera psichica» una vera e propria chimera gnoseologica, un'autoillusione – ovvero un'illusione auto-indotta o prodotta – che sfocia in una concezione semi-mitica dello psichico.<sup>21</sup> Del medesimo avviso è Lotze il quale sostiene che attraverso i sentimenti di piacere o dispiacere il soggetto ha la possibilità di fare esperienza del valore delle impressioni: il sentimento si costituisce, in questo modo, come una modalità di costituzione e intuizione del valore.<sup>22</sup>

La sensazione è provocata da stimoli esterni: ogni sensazione è unita a un sentimento di piacere o di dolore che determina il valore che la sensazione possiede per la nostra esistenza individuale. L'uomo nel sentimento che accompagna la sensazione è capace di individuare il valore che le impressioni hanno in sé; soprattutto nelle percezioni visive e uditive l'uomo è in grado di riconoscere la gradevolezza e il significato propri del contenuto.<sup>23</sup>

Ne consegue che la ragione valutante, ovvero la ragione che formula giudizi di valore, è in un certo qual modo *regolata* dal sentimento poiché è proprio quest'ultimo che garantisce la validità assoluta rivendicata da una conoscenza che si professa «evidente». Ciò significa che all'interno della sfera spirituale, la logica della validità non rappresenta il livello teoretico ed epistemologico più alto in quanto, a sua volta, deve essere «convalidata» dal sentimento.

La ragione che emette giudizi di valore supera il piano della conoscenza certa per orientarsi verso ciò che ha valore positivo per il sentimento. In maniera analoga anche i principi morali di ogni epoca sono stati approvati dall'animo in modo completamente diverso dalle verità della conoscenza, in quanto anch'essi sono stati espressione di un sentimento che apprezza il valore delle cose.<sup>24</sup>

Relativamente a questo aspetto è stato rilevato<sup>25</sup> come all'interno del sistema lotziano la dimensione morale abbia un valore fondante nei confronti della dimensione teorico-conoscitiva in quanto l'idea di verità, che possiede una funzione regolativa nella sfera gnoseologica, è *subordinata* all'idea di bene che ricopre il medesimo ruolo nella sfera pratico-morale. Affinché la ragione accetti ciò che può essere solamente «pensato», è necessario intuire – e quindi esperire – il valore dei contenuti in questione: solo in questo modo il soggetto, mediante una sorta di rivelazione di carattere affettivo, trascende tanto il livello empirico quanto quello puramente logico-razionale. Il sentimento permette dunque, in un certo senso, di completare e perfezionare l'apprensione di oggetti, eventi, comportamenti etc..<sup>26</sup> Pertanto rappresentazione e sentimento sono eventi psicologici che permettono al soggetto di intendere con maggiore precisione i contenuti percepiti riuscendo così a formulare un giudizio morale;<sup>27</sup> nonostante non siano degli atti, svolgono ugualmente un'importante funzione cognitiva perché assecondano la tendenza, propria degli esseri umani, a individuare il valore o il disvalore delle cose esterne, il che rappresenta una condizione necessaria per oltrepassare il semplice livello della coesistenza e arrivare alla coerenza.

Nella sensibilità umana è individuabile una tendenza intrinseca a individuare nelle nature delle cose esterne valore o disvalore immediato e a esse proprio, che è soltanto riconosciuto per mezzo del nostro piacere o dispiacere, ma non dipende dal fatto che si produca in noi un senso di piacere o dispiacere. Una tendenza che si manifesta nella comparazione dei contenuti, ma soprattutto nella disponibilità ad assegnare a ogni singolo contenuto un posto fisso nella serie dei contenuti ad esso affini, considerando la serie stessa come un sistema organizzato.<sup>28</sup>

La tendenza a rintracciare nelle cose che compongono la realtà esterna una certa «quantità» di valore se da un lato proviene dalle capacità logico-teoriche, dall'altro può essere *riconosciuta* soltanto attraverso certe funzioni di natura emotiva e ciò determina anche lo sviluppo della sensibilità morale dell'individuo. Nello specifico, cercando di determinare il rapporto esistente tra coscienza ed eticità (*Das Gewissen und die Sittlichkeit*), Lotze sembra attribuire ai sentimenti una certa natura intenzionale – aspetto non colto nelle analisi psicologiche di tali fenomeni proposte nella *Medizinische Psychologie* – poiché osserva che «è impossibile parlare di un piacere che fosse puro godimento in generale e non il godimento di qualcosa».<sup>29</sup> Ne consegue che il piacere che può essere attribuito a una certa impressione, o a un rapporto tra più impressioni, non è colto attraverso un'operazione valutativa temporalmente posteriore ma si determina come un'indivisibile traduzione del valore.<sup>30</sup>

Inoltre il ruolo centrale ricoperto da sentimenti, emozioni e affetti non è circoscritto alla conoscenza della realtà esterna in quanto questi stati sono di fondamentale im-

portanza anche nei processi in cui il soggetto può esperire la propria singolarità individuale. L'auto-coscienza (*Selbst-bewusstsein*) «non si può intendere senza la base del sentimento: la coincidenza di pensante e pensato è il fondamento della nostra autocoscienza non già in quanto la pensiamo, ma in quanto *sentiamo* immediatamente il valore che essa ha per noi». <sup>31</sup> Pertanto l'identità personale di un individuo è colta non attraverso una procedura di natura teorica, come può essere la riflessione, o in maniera più generale il pensiero, bensì attraverso la determinazione del valore che essa possiede per l'individuo e tale determinazione è resa possibile dal sentimento.

Precisamente, affinché la persona possa avere coscienza della propria individualità devono essere presenti due requisiti: il primo dei quali consiste nella capacità di formare un'immagine della nostra individualità mentre il secondo consiste nel riconoscimento dell'immagine come speculare rispetto a quella del soggetto. Nessuna considerazione di natura meramente teoretica è in grado di legittimare la distinzione tra "io" e "tu" e di spiegare in maniera esaustiva l'identità personale di un individuo. <sup>32</sup> La personalità individuale si sviluppa pertanto, da un lato, mediante l'accumulo di esperienze vissute, dall'altro, configurandosi come una capacità di opporre agli stimoli che sopraggiungono una certa resistenza: è la dimensione morale ovvero la fede in un dovere a costituire il *principium individuationis* dell'essere umano.

Se riflettiamo su noi stessi, emerge innanzitutto soltanto la fede in un dovere in generale, in una legislazione vincolante del nostro agire, come un punto luminoso e certo di se stesso; ma che cosa siano queste leggi e con quanta purezza noi le possiamo cogliere, questo dipende in parte dall'influsso delle circostanze esterne della vita che calmano e stimolano i nostri ciechi impulsi, in parte dalla precisione dell'esame con cui noi scindiamo gli imperativi universali della nostra coscienza dalle singole forme in cui essi, applicati a rapporti particolari della nostra sfera esistenziale, si impongono in un primo momento a noi. <sup>33</sup>

Il solo modo per intendere, in tutta la sua costitutiva complessità, la propria identità individuale è così soffermarsi sulla connessione esistente tra una considerazione teoretica del mondo e i sentimenti morali ricercando, in questo modo, una sorta di convalida intersoggettiva che possa garantire al sentimento di sé [*Selbst-Gefühl*] una certa legittimità ontologica. <sup>34</sup>

## 2. Esperienze del proprio sé: Max Scheler e la fondazione dell'identità personale nella sfera emotiva

Il fatto che l'intuizione e la conoscenza dell'essenza individuale non sia comprensibile attraverso procedimenti di natura teoretica ma debba essere sostituita, o almeno integrata, dalle dinamiche di carattere affettivo è uno dei capisaldi del personalismo scheleriano e trova espressione compiuta nell'idea che «appena rivolgiamo uno sguardo in qualche modo "oggettualizzante" a una persona, perdiamo di vista necessariamente il portatore (*Träger*) dei valori morali». <sup>35</sup> Se da un lato, così come affermava Lotze, anche per Scheler soltanto l'uomo possiede le capacità di concentrazione e auto-consapevolezza <sup>36</sup>, dall'altro, la fondazione ultima dell'identità personale non deve essere

ricercata in funzioni che appartengono alla sfera teorico-conoscitiva bensì nella sfera affettiva giacché «la "coscienza di sé" non è ancora una persona, se nella coscienza "di" sé non sono riuniti tutti i possibili modi in cui la coscienza può auto-afferrarsi (come soggetto che conosce, vuole, sente, ama e odia)». <sup>37</sup> Anche Scheler riconosce così la dimensione morale come costitutiva dell'essere persona la quale è in grado di *elevare la propria vita oltre se stessa* soltanto oggettivando *l'originaria resistenza alla pulsione* <sup>38</sup>.

Ciò deriva dal fatto che, all'interno della fenomenologia della vita emotiva proposta da Scheler, un atto può essere definito "buono" o "malvagio" non perché è possibile fornire di esso una valutazione corretta o incorretta ma giacché, nel suo compiersi, si riferisce a una certa *qualità assiologica* che lo caratterizza e lo differenzia dalle altre forme di atti. <sup>39</sup> Così come per Lotze, anche per Scheler, valore e verità <sup>40</sup> non coincidono né dal punto di vista gnoseologico né epistemologico: «la verità in quanto tale non è un valore; è piuttosto un'idea, distinta da ogni valore, che trova verifica intuitiva quando un contenuto semantico originario a priori di un giudizio, espresso in forma proposizionale, corrisponde alla sussistenza di uno stato di cose, e quando la corrispondenza stessa viene all'evidenza di un dato». <sup>41</sup> Il compito del fenomenologo è così quello di rintracciare coincidenze tra il *presunto* (*vermeint*) e il *dato* (*gegeben*) attraverso un'operazione di carattere disvelante per mezzo della quale il dato viene svestito da tutte quelle incrostazioni teoriche che lo hanno occultato rendendolo difficilmente afferrabile. Alla luce di ciò risulta più facile cogliere in che senso, secondo Scheler, l'apriori in senso logico è sempre una conseguenza dell'apriori dei fatti: la fenomenologia, assumendo quale suo oggetto di indagine la sfera spirituale nella sua totalità, ha il compito di rendere evidenti quest'ordine gnoseologico di fondazione. <sup>42</sup> Ogni conoscenza apriorica dunque ha bisogno di essere ricondotta alla sfera empirica ed è per questo motivo che la fenomenologia è essenzialmente una forma radicale di empirismo. <sup>43</sup>

Per quanto concerne la sfera dell'agire pratico Scheler sostiene la piena indipendenza della conoscenza morale dalla conoscenza che si ottiene mediante giudizi poiché questi possono acquisire pienezza intuitiva soltanto nel *sentire il valore*. <sup>44</sup> I valori assumono così lo statuto di

fenomeni che si afferrano chiaramente nel sentire (*fühlbare Phänomene*) e non sono oscure x che assumono senso solo se ammettiamo dei fenomeni noti. Se partiamo dal presupposto che il valore di un processo si fondi su un dato assiologico sentito, che scopriamo nel processo stesso, possiamo forse definire "valore" – provvisoriamente e con qualche approssimazione – la causa non ancora sufficientemente esaminata del processo. <sup>45</sup>

Il fatto che il soggetto abbia la possibilità di riconoscere – nel senso di sentire – il valore di un determinato contenuto è ciò che attiva il processo conoscitivo e valutativo; la determinazione del valore non è quindi il risultato di un meccanismo articolato di valutazione e comprensione ma condizione necessaria di entrambe. Dal punto di vista ontologico i valori sono qualità materiali che nel loro ordinarsi si conformano a uno schema indipendente rispetto ai contenuti ai quali si riferiscono. <sup>46</sup>

La centralità che Scheler rivendica per il concetto di persona è così radicata nell'idea che proprio la predisposizione emotiva alla percezione del valore sia il suo *principium individuationis*.<sup>47</sup> Pertanto affinché il termine persona sia utilizzato in maniera corretta, è necessario che il soggetto possieda una certa *sensibilità* di natura morale: non sono infatti gli atti di valutazione a determinare la moralità di una coscienza bensì una certa predisposizione di carattere affettivo che consiste nell'essere di "orecchio fine" verso i fatti di coscienza.

È nella sensibilità ai fatti di coscienza (nell'essere di orecchio fine), nella capacità di coglierli e nel suo esercizio quotidiano che consiste, innanzitutto, ciò che si definisce "coscienza morale": non quindi negli atti di valutazione. [...] È del tutto insostenibile l'ipotesi secondo la quale le esperienze vissute si manifestano in primo luogo – anche solo per un istante – come degli "objecta liberi da valori", e assumono valore solo in seguito, mediante un nuovo atto o perché, all'esperienza vissuta se ne aggiunge un'altra.<sup>48</sup>

Ancora meno esaustiva e appagante dal punto di vista gnoseologico è la pretesa di afferrare la persona nelle esperienze già vissute poiché è la persona stessa che impregna (*durchdringt*) i suoi atti del suo stile proprio.<sup>49</sup> L'io individuale, secondo Scheler, conferisce una specifica colorazione a ogni esperienza vissuta ed è caratterizzato da un costante e significativo processo di divenire altrimenti (*Anderswerden*) secondo uno stile personale.<sup>50</sup>

Una tale accentuazione della dimensione emotiva, come tratto caratteristico dell'essere persona, trova ulteriori conferme nelle modalità specifiche di esperienza attraverso le quali il soggetto può intuire la propria singolarità. Non stupisce così che le forme di esperienza attraverso le quali la persona può comprendere la propria individualità siano di carattere affettivo e non logico-teoretico.<sup>51</sup> Se da un lato una comprensione completa e continuativa della propria essenza non è possibile in quanto la persona rimane in ultima istanza "trascendente", dall'altro, può manifestarsi, anche se in maniera occasionale, in stati di carattere emotivo. A conferma di ciò si possono prendere in considerazione due tipologie di stati attraverso i quali il soggetto ha la possibilità di cogliere, seppur in forma transitoria, la propria unicità. La prima è rintracciabile nello stato di *raccoglimento* (*Sammlung*) che precede una decisione importante, la seconda è quel "ritorno su stessi" promosso dal sentimento del pudore.

Per quanto concerne la prima esperienza osserva Scheler:

C'è uno stato che, dal punto di vista linguistico, definiamo "raccoglimento", cioè, un esser-concentrati-in se stessi (*konzentriertes Insichsein*), un "vivere profondamente in se stessi", per così dire. È come se tutta la vita della nostra anima, anche quella del passato fosse contenuta in un istante: riunita nel suo essere efficacia; sono momenti rari – ad esempio, nell'istante che precede una decisione o un'azione importante. In questi casi, non ricordiamo un "particolare" delle nostre precedenti esperienze vissute – in un certo senso, tutto è "presente" ed efficace. Non siamo vuoti ma "pieni", completamente, e "ricchi". Qui siamo davvero vicini a noi stessi. Le esperienze vissute, nella loro efficacia, ci rivolgono appelli da tutti i punti della nostra vita: mille voci – quasi un sussurro – provenienti dal passato e dal futuro risuonano in noi. "Abbracciamo con lo sguardo" la totalità del nostro io in tutta la sua varietà e lo esperiamo come un intero che impre-

gna ogni singolo atto, ogni singola azione, ogni singola impresa, opera.<sup>52</sup>

In questo stato di carattere affettivo il soggetto *sente* la propria specificità individuale e ha così la possibilità, seppur momentanea, di coglierne l'essenza. Inoltre, essendo un fenomeno istantaneo e occasionale, non incorre nelle aporie che invece invalidano le teorie riflessive e auto-riflessive della coscienza di sé.

Per quanto concerne invece il sentimento del pudore (*Schamgefühl*) Scheler rileva che esso non è un sentimento esclusivamente sessuale e neppure sociale ma una forza inibitrice di natura psichica che induce appunto la persona a "ritornare" su se stessa. Si tratta di un sentimento di difesa attraverso il quale il soggetto, percependo affettivamente il proprio valore, ha la possibilità di preservare l'intimità dell'io da possibili violazioni di carattere sociale.

L'essenza del sentimento del pudore consiste, per un verso, nel ritorno dell'individuo su se stesso e nel sentimento di dover necessariamente proteggere l'io individuale dalla sfera dell'universale; per un altro verso, in un sentimento che manifesta come fosse una tensione tra due strati della coscienza, l'indecisione delle funzioni superiori della coscienza, in grado di scegliere i valori, di fronte a oggetti che esercitano una forte attrattiva sulla tendenza istintiva inferiore [...] In ogni sentimento del pudore abbiamo, dunque, sempre due funzioni della coscienza a e b: a) la prima è la funzione più elevata atta a scoprire e scegliere i valori, dal procedimento meno automatico e quindi più suscettibile di cambiamenti, e che tuttavia è, in maniera variabile, indecisa, b) l'altra è la funzione inferiore, indifferente ai valori, dal procedimento più automatico ma capace di suscitare una decisa aspirazione positiva.<sup>53</sup>

Attraverso il sentimento del pudore la persona cerca di trovare un equilibrio tra la natura e i bisogni corporei bilanciando lo squilibrio esistente tra il dover essere ideale e ciò che ogni individuo concretamente è e sente.

Pentimento, risentimento e stati affettivi simili offrono alternative modalità di auto-coscienza dimostrando ulteriormente come, secondo Scheler, la percezione del proprio sé sia primariamente un'esperienza di carattere affettivo. A conferma di ciò è sufficiente ricordare la funzione disvelante e ontologicamente primaria ricoperta dal concetto di *ordo amoris* ovvero di quell'ordine del cuore che ha per l'uomo «inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo»;<sup>54</sup> è proprio l'*ordo amoris* che permette di raccogliere quei segnali assiologici che hanno la capacità di attrarre l'attenzione della persona diventando veri e propri stimoli. Affinché ci possa essere coscienza e conoscenza del proprio sé, è necessario dunque un sentimento ovvero una percezione affettiva attraverso la quale si "avverte" la presenza di un sostrato esperienziale soggettivo e concreto; si tratta di una sorta di supporto materiale che viene dunque riconosciuto come "proprio" dalla persona intesa come entità spirituale.

### 3. Osservazioni conclusive

Lotze e Scheler condividono così la tesi che la datità immediata del sé è garantita dal sentire emotivo il quale non

è, in ultima istanza, ulteriormente analizzabile. I sentimenti non sono dunque *atti* in quanto non necessariamente diretti verso un oggetto, ma *stati* che garantiscono esperienze di natura particolare: il proprio sé, la propria individualità non si conosce ma si *sente*. In questo modo l'individuo dimostra di possedere una predisposizione costitutiva al sentire la correttezza o la non correttezza di certe azioni, pertanto l'ordine con il quale ogni ente esperisce il valore è ciò che ne costituisce l'essenza. Dal punto di vista gnoseologico la valutazione morale, di per se stessa considerata, possiede una funzione cognitiva limitata se non è innescata e accompagnata da un'emozione o sentimento concomitante. La funzione epistemica delle emozioni non risiede dunque nell'essere considerate come modalità di giudizi valutativi ma nel suscitare un determinato stato emotivo nel soggetto valutante: per valutare la correttezza o non correttezza di un'azione bisogna dunque sentirla affettivamente. Su queste basi si costruisce l'identità individuale del soggetto che si rivela un processo biografico in continua evoluzione e accrescimento.

Proprio in virtù del nesso costitutivo esistente tra auto-coscienza e sentimento e dell'idea che la valutazione morale non sia unicamente un processo di natura logico-teoretica, le teorie di Lotze e Scheler sembrano ascrivibili all'interno della tradizione emotivista.<sup>55</sup> Una forma di emotivismo "moderato" secondo il quale i giudizi morali non possono svolgere una funzione cognitiva se non tengono conto dello stato affettivo che li induce: Lotze e Scheler non negano il valore gnoseologico delle valutazioni morali ma affermano che ogni tentativo di formalizzare la sfera valutativa rivolto a mettere in secondo piano le dinamiche affettive inaridisce, e in parte ridimensiona, le pretese cognitive della valutazione stessa.<sup>56</sup>

## Note

<sup>1</sup> Emblematico in questo senso è quanto Lask scrive ne *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie* (1911): «Un'azione liberatrice e chiarificatrice è rappresentata, nella nostra epoca, dal tentativo che rimonta principalmente agli impulsi di Lotze – di riportare, con la massima nettezza, la totalità del pensabile in generale a un'ultima duplicità, alla frattura tra ciò che è e ciò che vale, tra ambito dell'essere e ambito della validità, tra formazioni che riguardano ciò che è e formazioni che riguardano ciò che vale, tra la sfera dell'effettualità e quella del valore, tra ciò che è e accade e ciò che vale, senza dover essere» (E. LASK, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über der Herrschaftsbereich der logischen Form*, Mohr, Tübingen 1911; tr. it. di F. Masi, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 12). Relativamente all'accezione di giudizio etico ed estetico in Lotze in relazione a Kant e al neokantismo si veda C. MOREL, *Entre Kant et néo-kantismes. Jugement éthique et jugement esthétique chez Lotze*, in F. BOCCACCINI (dir.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX<sup>e</sup>*, Peter Lang, Bruxelles 2015, pp. 103-118.

<sup>2</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, (in *Gesammelte Werke VII: Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Bouvier Verlag, Bonn 2005<sup>7</sup>); tr. it. di L. Oliva e S. Soanini e cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 34.

<sup>3</sup> A tale proposito nel dibattito contemporaneo si è soliti parlare di "intelligenza emotiva" intendendo con ciò la capacità, costitutiva dell'essere umano, di cogliere quelle sfumature di carattere affettivo che possiedono una rilevanza gnoseologica almeno pari, se non superiore, alle capacità razionali-intellettuali. Sull'argomento si veda: A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995; D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996; J. LEDOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Baldini e Castoldi, Milano 1998.

<sup>4</sup> Relativamente al rapporto tra auto-coscienza ed emozione nel periodo che va da Lotze a Scheler si veda: G. FRÉCHETTE, *Searching for the Self: Early Phenomenological Accounts of Self-Consciousness from Lotze to Scheler*, «International Journal of Philosophical Studies», 2013, Vol. 21, No. 5, pp. 654-679.

<sup>5</sup> A tale proposito si veda D. ZAHAVI, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT, Cambridge-London 2006.

<sup>6</sup> Scrive Lotze a questo proposito «Non formiamo il nome sostantivato di io come di un essere al quale appartiene ciò che chiamiamo l'essere "mio" solo dopo che dirigiamo la riflessione su queste circostanze. E qui deve essere fatta una duplice distinzione. L'immagine mentale che formiamo per noi stessi del nostro proprio essere è più o meno corretta o erronea; ciò dipende dallo sviluppo delle nostre capacità cognitive per mezzo delle quali ogni essere si sforza teoricamente di fornire a se stesso una spiegazione concernente questo centro dei suoi specifici atti mentali. Dall'altra, la chiarezza e intimità con la quale ogni essere che prova sentimenti distingue se stesso dall'intero mondo non dipende del tutto dall'appropriatezza della comprensione del suo stesso essere, ma è espressa nel caso delle forme di vita animali meno evolute nel fatto che esse riconoscono i loro stati come propri per mezzo del dolore fisico o del piacere, nel modo altrettanto vivido a quello delle forme di vita più evolute» (H.R. LOTZE, *Outlines of Psychology*, Ginn e Company, Boston 1996, pp. 80-81).

<sup>7</sup> Per un'esposizione generale della teoria delle emozioni proposta da Lotze si veda F. BAISER, *Late German Idealism. Trandelenburg & Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 223-229; W.R. WOODWARD, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York 2015, pp. 202-215.

<sup>8</sup> R.H. LOTZE, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Weidmann'sche Buchhandlung 1852, pp. 283-287.

<sup>9</sup> R.H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, (Hirzel, Leipzig 1956<sup>1</sup>-1958<sup>II</sup>-1964<sup>III</sup>), Meiner, Leipzig 1923<sup>6</sup>, pp. 139; tr. it. (parziale) a cura di L. Marino, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, UTET, Torino 1988, pp. 431-521.

<sup>10</sup> Cfr. R.H. LOTZE *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, hrsg. v. G. Misch, Meiner, Leipzig 1912, p. 12; tr. it. di F. De Vincenzis, *Logica. Tre libri sul pensiero, sulla ricerca e sulla conoscenza*, Bompiani, Milano 2010, pp. 133-135: «Le diverse forme di pensiero saranno ordinate in una serie crescente in cui ogni termine cerca di eliminare un difetto in quello precedente, dovuto al suo fallimento nel soddisfare, riguardo al problema particolare, l'impulso generale del pensiero a ricondurre il coesistente al coerente (*Zusammenseiendes auf Zusammengehöriges*)». Già nel *Mikrokosmos*, Lotze aveva distinto il pensare dall'aver coscienza: se al pensiero deve essere attribuita la conoscenza di verità necessariamente valide, l'aver coscienza consiste nel riconoscere le determinazioni di valore (cfr. LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di Antropologia*, cit., p. 836).

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> LOTZE, *Logica. Tre libri sul pensiero, sulla ricerca e sulla conoscenza*, cit., p. 139.

<sup>13</sup> LOTZE, *Medizinische psychologie oder Physiologie der Seele*, cit., p. 233.

<sup>14</sup> A tale proposito è evidente l'influenza che la teoria delle emozioni proposta da Lotze ha esercitato su William James per il quale «Sentiamo dolore perché piangiamo, rabbia perché colpiamo, dispiacere perché tremiamo e non viceversa. Senza lo stato corporeo che segue alla percezione, l'ultimo sarebbe solamente, dal punto di vista cognitivo, pallido, privo di colore e privo di calore emozionale» (cfr. W. JAMES, *What is an emotion?*, «Mind», Vol. 9, No. 34, 1884, p. 190). Sul rapporto James-Lotze cfr. S. Poggi & M. Vagnetti, *James lecteur de Lotze*, in F. Bocaccini (dir.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX<sup>e</sup>*, Peter Lang, Bruxelles 2015, pp. 161-170.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibid, p. 260.

<sup>17</sup> R.H. Lotze, *Outlines of Psychology. Dictated Portion of the Lectures of Hermann Lotze*, ed by. G.T. Ladd, Ginn & Company, Boston 1886, pp. 76-77.

<sup>18</sup> In quest'ottica appare illuminata l'invito di Carl Stumpf a distinguere tra *fenomeni e funzioni* psichiche intendendo con i primi sia i contenuti delle sensazioni che le omonime immagini mnestiche mentre con le seconde, atti, stati e vissuti. Per quanto concerne il rapporto tra funzioni emotive e valori rileva Stumpf: «Le cose che chiamiamo valori o beni, con tutte le loro classi e i loro contrasti (il rallegrante, il desiderato, il temibile, il piacevole e lo spiacevole, mezzo e fine, ciò che è da preferirsi e da rigettarsi, ecc.) ricadono sotto il concetto delle formazioni. Si tratta degli specifici contenuti dei sentimenti e della volontà, che vanno

distinti tanto dalle funzioni stesse quanto dai fenomeni (e inoltre dagli oggetti) ai quali si rapportano» (C. Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, «Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften», philosophisch-historische Abhandlungen, 4, Reimer, Berlin 1906; tr. it. di R. Martinelli, *Fenomeni e funzioni psichiche*, in Id., *La rinascita della filosofia*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 91).

<sup>19</sup> LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, cit., pp. 180-181.

<sup>20</sup> Ibid., p. 201.

<sup>21</sup> Sull'argomento si veda M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (in *Gesammelte Werke II*, Bonn, Bouvier Verlag 2009<sup>8</sup>); tr. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Milano, Bompiani, 2013, p. 349. Relativamente a ciò si veda G. IOCCO, *La critica delle illusioni morali: Max Scheler e la fenomenologia*, «Intersezioni», 1, 2017, pp. 75-92.

<sup>22</sup> Scrive Lotze: «Con i sentimenti di piacere o di dispiacere lo spirito sperimenta il valore che le impressioni esterne hanno per esso, se sono cioè in armonia o in contraddizione con la sua natura. In ultima analisi il piacere si basa sul fatto che allo spirito vengono offerti stimoli che, armonizzandosi con l'indirizzo, le condizioni e la forma della sua vita evolutiva, favoriscono la sua attività. Il dispiacere deriva invece da quegli stimoli che ostacolano l'attività dello spirito» (LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, cit., p. 201).

<sup>23</sup> Ibid., p. 439.

<sup>24</sup> Ibid., p. 202.

<sup>25</sup> Di questo avviso è Santayana: cfr. G. SANTAYANA, *Lotze's Moral Idealism*, «Mind», Vol. 15, No. 58, 1890, pp. 191-212. Sull'argomento di veda anche S. BESOLI, *Il valore della verità*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, p. 98. Sul rapporto tra Santayana e Lotze cfr. F. BOCCACCINI, *Lotze en Amérique: le renouveau réaliste chez Santayana*, in F. Boccaccini (dir.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX<sup>e</sup>*, Peter Lang, Bruxelles 2015, pp. 171-189.

<sup>26</sup> Il concetto di valore si dimostra dunque "polisemico" in quanto non è possibile offrirne una definizione univoca ma possiede molteplici sfumature. Sull'argomento si veda B. CENTI, *L'armonia impossibile. Alle origini del concetto di valore in R.H. Lotze*, Guerini, Milano 1993.

<sup>27</sup> Scrive Lotze: «A proposito del giudizio morale, si può certo convenire che esso dipende in gran parte, sebbene in maniera indiretta, dalla precisione con cui la percezione sensibile ci rappresenta le circostanze date e dalla vivacità delle rappresentazioni e dei sentimenti che si collegano a quelle circostanze. La sfera del corpo contiene dunque solo le condizioni preliminari della vita superiore dello spirito» (LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, cit., pp. 246-247).

<sup>28</sup> Ibid., p. 441.

<sup>29</sup> Ibid., p. 502.

<sup>30</sup> Ibid., p. 503.

<sup>31</sup> Ibid., p. 203.

<sup>32</sup> LOTZE, *Outlines of Psychology. Dictated Portion of the Lectures of Hermann Lotze*, cit., pp. 81-82.

<sup>33</sup> LOTZE, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità. Saggio di antropologia*, cit., p. 518.

<sup>34</sup> Ibid., p. 517.

<sup>35</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., pp. 187/189.

<sup>36</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), (in *Gesammelte Werke IX: Späte Schriften*, Bouvier Verlag, Bonn 2008<sup>3</sup>); tr. it. di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 125-126.

<sup>37</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., p. 745.

<sup>38</sup> SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 126.

<sup>39</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., p. 365.

<sup>40</sup> A tale proposito è opportuno inserire nel contesto dell'argomentazione anche il concetto di validità il quale, secondo Lotze, non coincide affatto con quello di valore. Il concetto di valore si colloca all'interno della definizione di verità e di realtà e, come osserva Beatrice Centi «sostituisce il concetto di dover essere che allora esprimeva lo spettro di significati raccolti attorno al tema del valere e della necessità. Tra questi era da annoverare anche il valore come espressione di fini e di beni, che, in quanto tali, dovevano essere realizzati» (cfr. B. CENTI, *Realtà, validità e idee nel pensiero di Lotze*, «Rivista di storia della filosofia», Vol. 52, No. 4, 1997, p. 709).

<sup>41</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., pp. 375-377.

<sup>42</sup> Sul rapporto tra a priori ed emozione in Scheler si veda: M. KHORIKOV, *Zu Max Schelers Konzeption des emotionalen Apriori*, in G. Cusinato & M.C. Bruttomesso, *Max Scheler and the Emotional Turn*, «Thaumazein», 3, 2015, pp. 183-198.

<sup>43</sup> M. SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913), (in *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag, Bonn 2000<sup>4</sup>); tr. it. di V. D'Anna, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, (1913), in Id., *Scritti fenomenologici*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 136.

<sup>44</sup> Ibid., p. 157. Per quanto riguarda l'accezione scheleriana di *Gefühl* con particolare riferimento a Lotze si veda W. HENCKMANN, *Max Scheler*, Beck, München 1998, pp. 100-106.

<sup>45</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., p. 59.

<sup>46</sup> In riferimento a ciò si veda F. HAUSEN, *Affektives Erfassen von Bedeutsamkeit – Überlegungen zu Schelers "Wertfühlen"*, in G. Cusinato & M.C. Bruttomesso, *Max Scheler and the Emotional Turn*, «Thaumazein», 3, 2015, pp. 271-286.

<sup>47</sup> A tale proposito cfr. W. HENCKMANN, *Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung*, in C. Bernes, W. Henckmann, H. Leonardy (hrsg. von), *Person und Wert. Schelers "Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen*, Karl Alber, Freiburg-München 2000, pp. 11-28 e R. GUCCINELLI, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Aracne, Roma 2016, pp. 203-260.

<sup>48</sup> SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, cit., p. 387.

<sup>49</sup> Scrive Scheler «Finché guardiamo a queste "esperienze" per così dire, e non all'esperire le esperienze, la persona rimane del tutto trascendente. Ogni esperire così inteso o – se vogliamo – ogni atto concreto, comporta tutte le essenze d'atto che possiamo distinguere fenomenologicamente secondo rapporti di fondazione apriorici, così come risultano dalle relative ricerche. Ogni atto dunque, comporta un percepire interno ed esterno, una coscienza del corpo-vivo, un amare e un odiare, un sentire assiologico e un preferire, un volere e non-volere, un giudicare, un ricordare, un rappresentare ecc. Per quanto necessarie, tutte queste distinzioni offrono solo i lineamenti astratti dell'atto concreto della persona. Non è possibile intendere la persona nei termini di una mera connessione degli atti; analogamente, non è possibile intendere un atto concreto nei termini di una mera somma, o della mera stratificazione, delle astratte essenze d'atti. È la persona stessa piuttosto che, vivendo in ognuno dei suoi atti, lo impregna [*durchdringt*] interamente del suo stile proprio. Nessuna conoscenza dell'essenza, ad esempio dell'amore o del giudizio, ci permette di conoscere il modo in cui le persone A o B amano e giudicano, e nemmeno di scorgere, ovviamente, i contenuti (oggetti di valore, stati cose) che sono dati loro in quegli atti. Uno sguardo rivolto alla persona stessa e alla sua essenza, invece, lascia che l'unicità del contenuto originario a priori affiori immediatamente in ogni atto che sappiamo compiuto da lei – ovvero, ogni contenuto dei suoi atti, permette di approfondire la conoscenza del suo "mondo"» (Ibid., pp. 751/753). In riferimento al personalismo etico di Scheler cfr. P.H. SPADER, *Scheler's Ethical Personalism. It's Logic, Development and Promise*, Fordham University Press, New York 2002.

<sup>50</sup> Ibid., p. 823.

<sup>51</sup> Cfr. G. CUSINATO, *L'etica e i valori: Scheler e il rovesciamento dello schema di Brentano e Husserl*, «Idee», Vol. 37-38, 1998, pp. 200-214.

<sup>52</sup> Ibid., p. 815.

<sup>53</sup> M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl* (1913), (in *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag, Bonn 2004<sup>4</sup>); tr. it. M.T. Pansera, *Pudore e sentimento del pudore*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 57-58. Sul rapporto tra pudore e auto-coscienza si veda D. ZAHAVI, *Self, Consciousness, and Shame*, D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 304-323.

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Ordo Amoris* (1914-1916), (in *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag, Bonn 2004<sup>4</sup>); tr. it. di Simonotti, *Ordo Amoris*, Aracne, Brescia 2008, p. 52.

<sup>55</sup> A tale proposito Sattris evidenzia il nesso esistente tra le teorie del valore austro-tedesche di fine Ottocento e l'emotivismo novecentesco: cfr. S. SATRIS, *Ethical Emotivism*, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 5-19. Sull'argomento si veda anche FRÉCHETTE, *Searching for the Self: Early Phenomenological Accounts of Self-Consciousness from Lotze to Scheler*, cit., p. 657.

<sup>56</sup> Relativamente al rapporto tra valore e verità nell'emotivismo cfr. C.L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944, pp. 152-173.

---

# 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*<sup>1</sup>), 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». <sup>2</sup> 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). <sup>3</sup> 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*).<sup>4</sup> 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.<sup>6</sup> 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 reale<sup>7</sup>

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»<sup>8</sup>; in *Logica* come una «parola magica» (*Zauberwort*) che racchiude un «groviglio di confusioni, perplessità e dogmatismo» (*ein Knäuel von Verwirrungen, Ratlosigkeit und Dogmatismus*).<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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,<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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)<sup>14</sup> la terminologia di Lotze, identificando «essere» e «presenza effettiva».<sup>15</sup>

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».<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup> Nel corso del semestre invernale 1920/21 (*Introduzione alla fenomenologia della religione*)<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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*<sup>21</sup> e nel loro presupporre qualcosa di «oggettualmente configurato».<sup>22</sup> 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»)<sup>23</sup>. 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,<sup>24</sup> 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 –<sup>25</sup> 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».<sup>26</sup> 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».<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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”».<sup>30</sup>

Heidegger distingue dunque tre concetti di validità.<sup>31</sup> 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*».<sup>32</sup> 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». <sup>33</sup>

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». <sup>34</sup> 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. <sup>35</sup>

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. <sup>36</sup> Ma andrebbe forse anche menzionato Kant, il cui concetto di idea rappresentava agli occhi di Heidegger una antitesi del concetto di ideale come «generale». <sup>37</sup>

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». <sup>38</sup> 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. <sup>39</sup> Per dimostrare questa tesi Heidegger cita due passi dei *Prolegomeni*: <sup>40</sup>

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*). <sup>41</sup>

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». <sup>42</sup>

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*). <sup>43</sup>

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». <sup>44</sup> 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» <sup>45</sup>.

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». <sup>46</sup> 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). <sup>47</sup> 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. <sup>48</sup> 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». <sup>49</sup> 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*); <sup>50</sup> in una lettera a Rickert dello stesso periodo esprimeva perplessità sulla «impronta aristotelica» (*aristotelischen Prägung*) del «concetto di essenza». <sup>51</sup> 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» <sup>52</sup>; «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». <sup>53</sup> 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”» <sup>54</sup>.

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». <sup>55</sup> 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» <sup>56</sup>: 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». <sup>57</sup>

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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> 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».<sup>61</sup> 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*.<sup>62</sup> 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».<sup>63</sup>

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»<sup>64</sup>. 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».<sup>65</sup> 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*).<sup>66</sup>

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*)». <sup>67</sup> 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*).<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup>

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,<sup>70</sup> 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),<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

## Note

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

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

<sup>5</sup> *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»).

<sup>6</sup> *Logica*, p. 63/43.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Cfr. *Essere e Tempo*, p. 207/192.

<sup>9</sup> *Logica*, p. 79/54.

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

<sup>11</sup> *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*)».

<sup>12</sup> *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*) [...]».

<sup>13</sup> 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*.

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

<sup>15</sup> *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».

<sup>16</sup> 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 Seinbegriffes (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)*».

<sup>17</sup> *Ibidem*, (lievemente modificata).

<sup>18</sup> 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*.

<sup>19</sup> Cfr. Ga 60, §§ 11-13.

<sup>20</sup> 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*».

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> 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*)».

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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».

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> *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».

<sup>27</sup> *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).»

<sup>28</sup> Cfr. *Logica*, p. 63/43.

<sup>29</sup> *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*)».

<sup>30</sup> Cfr. *Logica*, p. 45/65.

<sup>31</sup> *Logica*, p. 81/55.

<sup>32</sup> *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».

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> *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».

<sup>35</sup> *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».

<sup>36</sup> Cfr. *Logica*, p. 86/59.

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

<sup>38</sup> *Logica*, p. 58/40.

<sup>39</sup> *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*)».

<sup>40</sup> *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]).

<sup>41</sup> *Logica*, p. 60/42.

<sup>42</sup> 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».

<sup>43</sup> *Logica*, p. 60/42.

<sup>44</sup> *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».

<sup>45</sup> 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».

<sup>46</sup> *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».

<sup>47</sup> 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)*».

<sup>48</sup> 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*)».

<sup>49</sup> *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*)».

<sup>50</sup> 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».

<sup>51</sup> 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».

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

<sup>53</sup> *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».

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *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».

<sup>56</sup> *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».

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

<sup>58</sup> 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».

<sup>59</sup> Cfr. *Prolegomena*, §11.

<sup>60</sup> 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.

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

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> *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».

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, p. 10.

<sup>65</sup> 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».

<sup>66</sup> 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 Schweben». 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*.

<sup>67</sup> *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»).

<sup>68</sup> *Essere e Tempo*, p. 171/160-160.

<sup>69</sup> Ringrazio Daniele De Santis per avermi indicato questa testimonianza.

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

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

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

<sup>73</sup> 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*).

---

# Platonismo o psicologismo? La filosofia della logica di Lotze

Riccardo Martinelli

---

**Abstract:** When not ignored by scholars, Lotze's logic is understood as an example of either psychologism or Platonism. As a matter of fact, despite his allowance for the topic of the origin of concepts, Lotze manages to avoid logical psychologism. At the same time, concepts cannot be said to have validity (*Geltung*) in the same way as propositions in themselves do: were this the case, one could actually ascribe Lotze a form of Platonism. Avoiding the crass dichotomy between realism and nominalism, Lotze works out a meticulous analysis of the relation between general concepts and our knowledge of reality, which is perfectly compliant with his teleological worldview.

**Keywords:** Lotze, Platonism, Psychologism, Schematism, Origin of Concepts

## 1. Lotze nella storia della logica

Nel testo che ha costituito per molti anni un riferimento classico in materia di storia della logica, firmato dai coniugi Kneale (1972), Lotze non viene menzionato.<sup>1</sup> Va appena un po' meglio nel più recente *Handbook of the History of Logic* curato da Gabbay e Woods, dove però Lotze è ricordato solamente quale fonte della logica husserliana (Tieszen 2004, 208) e di quella di Schröder (Peckhaus 2004, 566). Ma fare l'elenco dei luoghi dove Lotze non viene citato è per certi versi un'operazione troppo a buon mercato. Il suo è infatti un caso quanto mai esemplare di aberrazione percettiva in merito all'importanza storica di un autore del passato. Il punto principale non è qui la riabilitazione di Lotze o il suo salvataggio da un oblio odierno quanto mai miope, dato l'enorme successo internazionale della logica di Lotze nel suo tempo (Milkov 2000, 4-5; Woodward 2015, 352), quanto la comprensione di problemi filosofici fondamentali non solamente al tempo di Lotze. Supporre che la logica di Lotze sia oggi lontana ed estranea appare forse giustificato alla luce delle recenti fonti di *reference*, come si è visto, ma tale supposizione non regge a un'analisi più approfondita delle fonti e della letteratura critica specialistica. Sia chiaro: nessuno vuole o può sostenere che Lotze abbia innovato la logica formale in modo nemmeno lontanamente comparabile con quanto avverrà nei decenni successivi alla pubblicazione dei suoi lavori. Del resto non è

nella tecnica della logica, ma nella *filosofia della logica* che Lotze elabora soluzioni di alto profilo, che non perderanno affatto di perspicuità con gli sviluppi tecnico-concettuali iniziati a partire dalla generazione successiva.

L'alternativa proposta dal titolo – platonismo o psicologismo – intende mettere in luce un elemento di ambivalenza della logica di Lotze, che non va tuttavia confusa con ambiguità. Un'ambivalenza che è peraltro legata al ruolo filosoficamente assai elevato che Lotze assegna alla logica. Da essa il pensiero non viene espulso, alla ricerca del puro disegno formale: esso resta latente invece alle funzioni logiche, che conservano nondimeno la loro autonomia. In altri termini, vi è una componente funzionalista nella logica lotzeana che anticipa soluzioni successive (Beiser 179, 187): ma la funzione logica non è ottenuta *per sottrazione* bensì per incremento rispetto al concreto lavoro psicologico del pensiero. Lotze non guarda alla logica formale come al pensiero «ridotto» alle sue forme scheletriche; ma al contrario vi guarda come al luogo dove la sintesi veritativa avviene per un incremento di senso rispetto al mero pensare in senso psicologico. Come vedremo, questo valore incrementale non si spinge però fino all'ipostasi dell'idea: il peso dell'esperienza zavorra il concetto impedendogli il volo iperuranio.

Riservando le dovute spiegazioni all'analisi più dettagliata dei prossimi paragrafi, si può dire fin d'ora che, per queste ragioni, la logica di Lotze può essere vista come il punto di snodo di diverse tendenze del pensiero moderno: tendenze che avranno poi con Frege e con Husserl (entrambi del resto indebitati con Lotze) altrettanta fortuna nel pensiero analitico che in quello continentale. Sotto il profilo storico si potrebbe ipotizzare che la citata ambivalenza tra platonismo e psicologismo si debba al fatto che la logica di Lotze risale a un attimo prima dell'inizio della «deriva dei continenti» filosofici – e in un certo senso contribuisce a innescarla.<sup>2</sup> Lotze compie infatti un sforzo di critica ma anche di sintesi teorica delle contrapposte tradizioni filosofiche del primo Ottocento. Convinto del fatto che la logica hegeliana vada respinta nettamente, Lotze ritiene però che il formalismo logico nella versione all'epoca rappresentata da Herbart sia un pericolo altrettanto grave per la filosofia (Martinelli 2002). Il pensiero, per Lotze, non coincide con l'essere; ma è pur tuttavia la componente attiva, sintetica, senza la quale ogni giustapposizione di simboli – stiano essi per soggetto e predicato, o per proposizioni in un'inferenza – non è altro che una

mera giustapposizione che non conduce assolutamente a nulla.

Prima di iniziare l'analisi è opportuna una ricognizione sui principali testi di riferimento. La prima *Logik* di Lotze (1843), in unico volume, è del 1843. Circa trent'anni più tardi, nel 1874, Lotze licenzia una logica in tre volumi: i *Drei Bücher der Logik* (Lotze 1912) apparsi come prima parte del *System der Philosophie*.<sup>3</sup> Un raffronto tra le due opere impone anzitutto di riconoscere elementi di grande novità dal punto di vista strutturale. Assai più ampia oltre che inserita in un ambizioso progetto sistematico (rimasto incompiuto), la cosiddetta *große Logik* del 1874 comprende nel secondo e nel terzo volume – intitolati *Vom Untersuchen (angewandte Logik)* e *Vom Erkennen (Methodologie)* – temi che impongono di riscrivere alcune parti della primigenia logica lotzeana. Il solo primo libro (anche pubblicato autonomamente: Lotze 1989), intitolato *Vom Denken (reine Logik)*, raccoglie e modifica in parte i temi dell'opera del 1843.

Terremo come riferimento principale la logica matura di Lotze (§ 3), facendo tuttavia inizialmente riferimento alle origini delle sue tesi nell'opera del 1843 (§ 2). Senza la pretesa di fornire una trattazione esaustiva, il presente lavoro considera il tema a partire da alcune nozioni della logica lotzeana, che ne segnalano la peculiare originalità. Per ragioni che emergeranno nel conclusivo § 4, verrà preso in esame il rapporto tra rappresentazioni e concetti, che rappresenta il primo livello della logica nella concezione di Lotze. Sulla base delle acquisizioni ottenute si affronterà infine (§ 4) il tema del prevalere di un'istanza filosofica di tipo platoneggiante o psicologistico nella filosofia della logica di Lotze.

## 2. Lo schematismo nella *Logik* del 1843

La *Logik* del 1843 va intesa nel peculiare contesto della prima produzione di Lotze. Sotto il profilo generale, questa che è la sua seconda opera filosofica fa il paio con la prima, la *Metaphysik*, in comune essendovi soprattutto il fatto che l'autore pone entrambe le discipline sotto il segno dell'etica: «così come quello della metafisica, anche il principio della logica risiede nell'etica, e ciò attraverso l'anello intermedio della metafisica» (Lotze 1843, 9). La presenza di una componente etica della logica significa anzitutto che le forme del pensiero non sono deducibili da una fonte comune, ma sono comunque unificate dal fatto di mirare tutte al medesimo scopo.<sup>4</sup> I critici che hanno prestato attenzione soprattutto alla nozione di *validità* (e dunque all'influenza di Lotze sulla filosofia dei valori di marca neokantiana) tendono inevitabilmente a trascurare quest'opera, in quanto essa ne è ancora priva. Ma nella prospettiva che interessa qui, va sottolineato il fatto che l'istanza filosofica alla quale la *Geltung* sarà in seguito chiamata a rispondere sia di fatto già posta in quest'opera.

La principale novità filosofica è rappresentata senz'altro dall'espansione verso il basso della prospettiva logica, che si spinge fino ad abbracciare la formazione strutturale del concetto a partire dalle rappresentazioni. Scrive Lotze:

Mentre la dottrina del giudizio e del sillogismo si giovano da lungo tempo di una trattazione vasta e sistematica, se pure non completamente esaustiva e irreprensibile, le sezioni della logica che si occupano della rappresentazione e del concetto, cioè degli elementi semplici dalla cui connessione scaturiscono quelle forme superiore ed evolute, sono state vistosamente trascurate. (Lotze 1843, 37)

A ciò sarebbe ragionevole obiettare che le rappresentazioni costituiscano un problema psicologico più che logico: esse costituirebbero allora il cavallo di Troia dello psicologismo, che risulterebbe libero di irrompere fin dal principio nella logica. Lotze pone però il problema in una forma più generale, che obbliga a ripensare l'intera questione. La trattazione del tema delle rappresentazioni entro la logica è funzionale, in Lotze, a una strategia di "logicizzazione" spinta fino agli strati più bassi, e non – all'opposto – a una "psicologizzazione" dei fondamenti della disciplina. Un'analisi più dettagliata servirà a corroborare questa lettura.

Anzitutto, va detto che lo stesso Lotze si pronuncia chiaramente contro lo psicologismo nella sezione introduttiva all'opera. Più esattamente, Lotze si pronuncia contro gli opposti difetti dell'approccio *psicologico* e di quello *metafisico* alla logica, rappresentati rispettivamente da Herbart e da Hegel (Lotze 1843, 8-11). Essi risentono di opposti estremismi: l'approccio psicologico esagera il valore *soggettivo* delle forme logiche; quello oggettivo ne esagera il valore *oggettivo*. Se Herbart si riallaccia a una meccanica del mentale, Hegel fa collassare le forme logiche sulla struttura stessa del mondo. Dal suo osservatorio, Lotze condanna dunque già nel 1843 tanto *lo psicologismo* quanto quello che potremmo definire *l'ontologismo* in logica (va precisato però che Lotze non utilizza né l'uno né l'altro termine). Tuttavia, come subito si vedrà, Lotze ritiene che la logica debba consistere, fin dai suoi fondamenti, in una forma di oggettivazione autentica, che non è mera de-soggettivazione formalizzante, e che rimanda però alla dimensione dell'idealità più che (come in Hegel) alla realtà nel suo divenire dialettico. Ma allora qual è il senso di questa oggettivazione? La logica, egli ritiene, non può dare per scontato il fatto che delle rappresentazioni o dei concetti si connettano assieme tra loro: piuttosto, «il suo oggetto autentico» è rappresentato dalle forme di questa connessione (Lotze 1843, 21). Mentre le *associazioni* di rappresentazioni sono un fenomeno psicologico e naturale, le forme logiche della connessione hanno tutt'altra natura.

Per chiarire di cosa si tratti, Lotze fa riferimento a Kant, e in particolare alla dottrina dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto. Acutamente Lotze osserva che il problema dinanzi al quale ci si trova è il medesimo (con differenze minori che saranno poi illustrate): la conciliazione del molteplice empirico con la forma concettuale. In maniera più o meno esplicita, Kant ha ammesso che «le categorie contengono in sé un duplice aspetto»: accanto al loro senso proprio vi è ancora «una forma che compete necessariamente a quel senso; una forma con la quale la categoria si procura in ogni contenuto possibile un fenomeno» (Lotze 1843, 27). Grazie all'immaginazione la categoria ha dunque una sua *Erscheinungsform* – lo schema – che come noto non consiste di un'immagine ma di una regola. Tuttavia, lamenta Lotze, l'interesse di Kant

per lo schematismo essendo squisitamente metafisico, egli non ha sviluppato la problematica nella dimensione propriamente logica. Questo risulta possibile, per Lotze, non appena si espanda la nozione kantiana degli schemi trascendentali fino al punto da individuare in essi «nient'altro che le forme logiche». Quando il requisito imposto dalla categoria (ad esempio, la successione nel tempo come schema della causalità) si esplica «in relazione alle forme dello spazio e del tempo intese come modalità realmente date della nostra apprensione dei fenomeni», si ha lo schema kantiano; non appena si pensi tale requisito astraendo dalla condizione spazio-temporale ora illustrata, ecco che raggiungiamo le forme logiche (Lotze 1843, 29). Si ha un bel dire che tratta di un «uso trascendente»: per Lotze, esso ricorre effettivamente nel nostro pensiero. La cosa principale è che questo «schematismo logico» consente a Lotze di affermare che il pensiero e le forme logiche si diversificano dalla mera *associazione* di idee in quanto, fin dalle origini, essi hanno una funzione conoscitiva, che ben risponde a una teleologia del pensiero contrapposta all'abborrito meccanicismo psicologico. Questo consente altresì di distinguere tra forme logiche e *leggi logiche*. Con eleganza, Lotze sintetizza: «[...] le forme della logica sono leggi, tali che contro di esse *non si può* pensare; le leggi logiche propriamente dette sono invece tali che contro di esse *non si deve* pensare (Lotze 1843, 33).

Nel procedere alla trattazione specifica, Lotze muove però da un problema che sta ancora più a monte, ossia da un'analisi degli *elementi* che rientrano nella forma logica. Per lui è evidente che

la logica deve iniziare dalle forme semplici del pensiero, da quelle che non sono già esse stesse forme della connessione, ma attraverso le quali piuttosto vengono prodotti quegli elementi del pensiero, discreti l'uno rispetto all'altro, la cui ulteriore composizione noi rinveniamo nei giudizi e nei sillogismi. (Lotze 1843, 37)

Di regola tale materia – ossia la questione dell'origine dei concetti – è demandata alla teoria *dell'astrazione*: ma questo conduce diritto a quella psicologizzazione della logica rispetto alla quale Lotze ha messo in guardia. Più specificamente, se procedessimo ad astrarre le note caratteristiche (*Merkmale*) dalle diverse rappresentazioni apprenderemmo non già ai concetti puri, ma alla nozione generalissima del «qualcosa». All'opposto, è invece necessario indicare quali elementi entrano in gioco nelle *Denkformen* più elementari (Lotze 1843, 39). La soluzione per questo problema passa attraverso il rimando alle «parti del discorso». Queste non sono intese in senso rigorosamente grammaticale, ma quali modalità determinate dalla forma logica di aggregazione delle note caratteristiche (Besoli 1992, 106-107). In questo senso le tre funzioni linguistiche fondamentali (sostantivale, aggettivale e verbale) rimandano alle nozioni metafisiche di sostanza, accidente e inerenza, pur mantenendo uno scarto rispetto a queste.<sup>5</sup>

L'impostazione illustrata si riflette nel trattamento dell'origine dei concetti. Il pensiero, nella sua attività, esercita una sorta di «critica» del materiale che si presenta alla coscienza: questo vi appare inizialmente aggregato secondo legami estrinseci. Se per esempio un uomo

colpisce il cane con un bastone, l'associazione elementare è ben presente nell'animale; tuttavia il giudizio logico per cui il colpo è *la causa* del dolore può avvenire solo allorché l'associazione spazio-temporale tra colpo e dolore viene «smontata» e la relazione ricostruita mediante una «sintesi oggettiva» del contenuto delle rappresentazioni. Questa operazione compete solo all'uomo: colpo e dolore non «sono» semplicemente assieme, ma «ineriscono l'un l'altro, in questo caso mediante la relazione causale» (Lotze 1883, 1-3).

Si tratta dunque di smontare la realtà nei suoi nessi e rimontarla secondo quella che inizia a manifestarsi come forma logica. Ma questo deve accadere già a monte del giudizio causale che abbiamo testé preso ad esempio: la logicizzazione muove fin dall'aggregazione delle note caratteristiche nel contenuto rappresentato. Tale aggregazione, precisa Lotze, può avvenire in due modi, che corrispondono al modo psicologico e a quello propriamente logico. Nel primo caso le note caratteristiche si aggregano secondo le *determinazioni spazio-temporali* che le accompagnano; nel secondo, queste vengono a mancare e gli elementi si riaggregano invece in una «*rappresentazione pensata* solo grazie all'immanenza di un concetto puramente logico, e precisamente quello dell'*intero e le sue parti*» (Lotze 1843, 53). La connessione delle note non deriva più dalla loro giustapposizione spazio-temporale: viceversa esse vengono ad aggregarsi secondo necessità di altro ordine, che rimontano al riconoscimento da parte del pensiero della loro «inerenza reciproca» (*Zusammengehörigkeit*).<sup>6</sup> Questo requisito distingue la *rappresentazione in senso logico* da un mero agglomerato meccanico di note, un intero (*Ganze*) da un insieme (*Menge*). Con ciò iniziamo a distinguere «la coscienza logica da quella meramente psicologica». Quale elemento preliminare alla nascita della forma logica, il concetto di *logische Vorstellung* ha una notevole importanza. Scrive Lotze: «vogliamo [...] chiamare *rappresentazione* nel senso della logica quel contenuto che è espressamente determinato mediante il rapporto dell'intero e le sue parti» (Lotze 1843, 54).

Certo l'insorgere della rappresentazione in senso logico non è che un primo passo (Lotze 1843, 60). In seguito il pensiero giungerà a prescindere dall'intero delle parti reciprocamente inerenti per risalire fino alla «regola» di quella connessione: dalla rappresentazione logica si passerà allora al vero e proprio concetto. Nell'edizione del 1843, ciò diviene possibile mediante un meccanismo di «sostituzione» (*Wiederersatz*) di natura sia materiale sia formale a partire dal contenuto di coscienza. Per quanto concerne l'aspetto formale, che qui maggiormente rileva, Lotze chiama nuovamente in causa le parti del discorso: la connessione delle note caratteristiche occorre nella forma sostantivale, aggettivale o verbale (Lotze 1843, 76). Il concetto è definito dunque come «quel contenuto, che non viene pensato meramente come la rappresentazione, e cioè come un nesso coerente (*zusammengehörig*) di parti, ma tale che in esso la molteplicità viene ricondotta a una sostanza logica, che gli fornisce la modalità della connessione delle note» (Lotze 1843, 77-78). Ma la natura di questa *logische Substanz* non appare ancora sufficientemente chiarita.

### 3. La formazione dei concetti nella *große Logik*

Il primo capitolo della *Logik* del 1874, intitolato *La dottrina del concetto*, esordisce con un paragrafo dedicato alla «Messa in forma delle impressioni entro rappresentazioni». Questa è la *prima* operazione che compie il pensiero, e va dunque individuato qui il livello più elementare della logica. Spiega Lotze:

Le operazioni del pensiero ci si presentano di norma quali connessioni di un molteplice; si potrebbe pensare, pertanto, che la più originaria delle sue azioni sia da ricercare in una delle specie più elementari di connessione di due rappresentazioni. Una semplice riflessione ci suggerisce però di partire ancora un passo più indietro. Da pure e semplici sfere è facile ottenere un mucchio se è indifferente come esse debbano stare le une rispetto alle altre; un edificio di forma regolare, invece, si ottiene solo da materiali di costruzione ciascuno dei quali sia già stato condotto ad assumere delle forme nelle quali essi offrono gli uni agli altri sicuri punti d'appoggio e di supporto (Lotze 1989, 14).<sup>7</sup>

Dato che tale lavoro preparatorio, come sappiamo, è sedimentato nel linguaggio, la presenza di questi “mattoni logici” appare talmente scontata che tendiamo a dimenticarne: ma questo è un grave errore. Come si vede, Lotze non intende affatto affidare alla psicologia i fondamenti della logica. Al contrario, la costruzione della *logische Vorstellung* è il primo esempio di quella «oggettivazione del soggetto» che porta alla nascita della forma logica. La *seconda* operazione del pensiero consiste nella distinzione dell'identità delle rappresentazioni (Lotze 1989, 24 ss.). Non è possibile nominare alcun *contenuto* senza con ciò stesso «pensarlo come identico a sé stesso, distinto da altri, e infine con altri comparabile» (Lotze 1989, 25). Ricapitolando, il passaggio dalle «impressioni» alle «rappresentazioni» è il primo passo, che si svolge con l'ausilio dell'oggettivazione linguistica; poi le idee sono soggette a operazioni relazionanti che contribuiscono a definirne l'identità.

Siamo giunti con ciò alla *terza* operazione del pensiero, che conduce alla vera e propria formazione dei concetti. Scrive Lotze:

Entro la molteplicità delle rappresentazioni che ci sono date, l'ulteriore compito del pensiero è quello di scindere ciò che si presenta assieme, e collegare nuovamente ciò che inerisce reciprocamente tramite il pensiero collaterale (*Nebengedanke*) del motivo di diritto dell'inerenza reciproca. (Lotze 1989, 36)

Riprendendo un celebre passo della prima edizione della *Critica della ragion pura* (Kant 1967, 641-644; A 98-105) Lotze riassume la distinzione tra diversi livelli e forme della sintesi: la *sintesi dell'apprensione* deriva dalla mera circostanza che il molteplice è nella coscienza; la *sintesi dell'intuizione* già inserisce entro coordinate spazio-temporali quella molteplicità, senza però considerarne ancora il lato logico. Accingendosi a introdurre la terza forma della sintesi, di natura propriamente logica, Lotze invita a immaginare quale tipo di sintesi sarebbe propria di un *intellectus archetypus*: di una mente, cioè, per la quale l'aggiunta del motivo logico determinante dell'inerenza reciproca delle parti coinciderebbe con la conoscenza della cosa in sé. In questa conoscenza «non sarebbe rappresentato solo un ordine di fatto del molteplice,

bensì al tempo stesso anche il valore determinante che ciascuna parte componente ha per l'insorgere del tutto» (Lotze 1989, 37). Se fosse data, essa autorizzerebbe forse quella completa oggettivazione della logica prospettata da Hegel. Ma è chiaro che la *sintesi logica nel concetto* non giunge fino a questo livello (pur collocandosi chiaramente al di sopra della sintesi dell'intuizione). In definitiva, la sintesi del concetto dev'essere difesa tanto dalle pretese dello psicologismo, quanto da quelle di un'oggettivazione ontologizzante in senso hegeliano.

Come si evince da una precedente citazione, la forma logico-concettuale della sintesi, per Lotze, ha luogo allorché a giustificare l'unità del molteplice interviene un «pensiero ausiliario» o «idea accessoria» (*Nebengedanke*), che coglie la regola della connessione di quel molteplice.<sup>8</sup> Si vede qui in concreto quanto si accennava in apertura, e cioè che Lotze rifiuta di affidare la formazione dei mattoni di base della logica al meccanismo psicologico dell'astrazione. Qui non si astrae nulla: si aggiunge invece un'idea ulteriore che tiene assieme le rappresentazioni logiche (preparate a tale intervento dal percorso fin qui visto) facendole salire di livello. Con un'immagine, potremmo dire che il pensiero passa dall'empiria psicologica all'oggettività logica per saturazione e sovrabbondanza, non per sottrazione e impoverimento.

Di fatto, questa idea accessoria è spesso presente in modo per così dire solo abbozzato. La maggior parte degli uomini non saprebbe associare a termini come «natura, vita, arte, conoscenza, animale» la regola precisa della loro identità concettuale. Di questi termini si sa in generale che rimandano «in qualche modo» a un intero dotato di un nesso interno, che consente la reciproca inerente delle rappresentazioni logiche componenti: di più non si saprebbe indicare – cosa che inibisce, di conseguenza, la capacità di fissare in modo definito l'ambito di denotazione del concetto. Si potrebbe parlare, in questi casi, di concetto “incompleto” o “in divenire”. A questo livello intermedio è dunque sì presente un pensiero collaterale, atto a giustificare l'inerente reciproca delle rappresentazioni; ma il *Nebengedanke* è ancora indeterminato, “vuoto” e bisognoso dunque di «riempimento» (*Erfüllung*) materiale:

Grazie a questa idea accessoria (*Nebengedanke*) il molteplice non è semplicemente lì come un cumulo di elementi giustapposti (*zusammenseiender Haufe*). Piuttosto, quale intero delle parti, esso ha dei limiti determinati all'interno dei quali esso è un'unità conclusa, e l'intenzione generale (*allgemeine Absicht*) del pensiero è formalmente contrassegnata (*markiert*) da questo contenuto, senza essere ancora materialmente riempita (*erfüllt*). (Lotze 1989, 38)

Procedendo sulla via fin qui tracciata, si tratta ora di compiere finalmente l'ultimo passo e giungere alla formazione concettuale autentica. A tale scopo il *Nebengedanke* deve assumere contorni precisi. Anzitutto va chiarito che non è sufficiente allo scopo una statica rassegna dell'elemento comune alle varie rappresentazioni (per es. *abcd, abcf, abcg*, ecc.). Una variazione è bensì necessaria, ma questa dev'essere di tipo dinamico. Occorre mettere «in qualche modo in movimento questo intero dato; sotto l'influsso della variazione apparirà quali parti qui permangono saldamente assieme mentre le commistioni ac-

cessorie decadono» (Lotze 1989, 39-40). Quelle parti del contenuto che restano assieme (*zusammenhalten*) nella variazione dinamica autorizzano, con questa loro permanenza, a ritenere che la loro inerenza reciproca sia pienamente legittimata e non sia dunque una mera compresenza fattuale. Quello che si tratta di individuare è il fondamento dell'inerenza reciproca delle parti.<sup>9</sup> Quale sia il risultato di questa operazione, lo si comprende ancora una volta a partire dal paragone con l'intelletto archetipo. La formazione del concetto si situa pur sempre al di sotto di questo termine di paragone, in quanto ciò che in essa è "posto" non è la cosa stessa; ma quel che otteniamo è comunque l'oggettività intesa come complesso evidente delle sue relazioni interne, aderente alle rappresentazioni secondo il modello dello schema kantiano.

Su questo difficile passaggio conviene soffermarsi ancora. Si è visto che la «rappresentazione in senso logico» dev'essere accompagnata da una sorta di schema, la cui pregnanza normativa (si tratta di una regola, dopotutto) può avere diversi gradi, definiti per così dire tra il *vuoto* e il *pieno*: tra una vaga e non esplicitabile *Ahnung* della natura consustanziale dell'intero che viene rappresentato, fino alla piena consapevolezza razionale della regola che tiene assieme i casi che le sono sottoposti. A rendere ancora più complessa la casistica, va precisato che il «concetto vuoto» (più esattamente, l'idea accessoria ancora indeterminata che sommandosi alle rappresentazioni dà luogo al concetto),<sup>10</sup> può essere a sua volta di tipo intuitivo o discorsivo. E' possibile, ad esempio, rappresentare in modo intuitivo (diciamo attraverso un disegno) un cavallo o un triangolo, cosa che evidentemente non si può fare per i concetti di vertebrato o di poligono, la cui regola generatrice può ricorrere soltanto attraverso una formula o un'equazione. E ciò a dispetto del fatto che il triangolo disegnato sarà pur sempre di una specie identificabile (ad es. rettangolo) tale cioè da possedere anche proprietà che non si applicano, a rigore, a tutti i casi. Di conseguenza Lotze distingue la specie (*Art*) dal genere (*Gattung*): ciò che è comune nell'aspetto (*eidos*), e ciò che ha la medesima origine (*genos*) (Lotze 1989, 49-50).

Risalendo in direzione dei generi sommi, si può finire per costruire nozioni che perdendo ogni ancoraggio alla dimensione empirica smettono di essere concetti genuini. E' possibile ad esempio generalizzare dai concetti di pianta e animale fino a ottenere la nozione di «essere organico». Tuttavia questa nozione non è tanto un *concetto* quanto piuttosto un «complesso di condizioni» (Lotze 1989, 51). Inoltre, non deve essere dimenticato che il *decorso ulteriore delle rappresentazioni* ci obbliga a riscrivere continuamente, tramite il giudizio, la mappa dei nostri concetti. L'empirico, autentica e costante occasione della verità, provvede a richiamare il pensiero al compito di «ricondere anche questo mutevole essere-assieme al fondamento dell'inerenza reciproca» (Lotze 1989, 55).

#### 4. Platonismo o psicologismo?

La ricognizione fin qui operata dovrebbe permettere – con le opportune integrazioni – di rispondere al quesito principale. In primo luogo dovrebbe essere possibile stornare l'accusa di psicologismo, che è stata mossa a Lotze in modo autorevole soprattutto da Edmund Husserl. Di fatto,

come egli stesso ammette e come è stato più volte dimostrato (Willard 1984, 152; Fellmann 1989, 92), Husserl deve molto a Lotze: non solo la concezione dell'idealità delle proposizioni in sé,<sup>11</sup> ma anche questioni più specifiche cui si è fatto cenno sopra, come la *Erfüllung* e la variazione dinamica dei contenuti (Besoli 1992; Martinelli 2002). L'accusa di psicologismo che Husserl muove a Lotze nel 1913, nell'abbozzo di una prefazione alla seconda edizione delle *Ricerche logiche*, è generica: pur introducendo la teoria delle idee «in modo apparentemente così puro» Lotze ricadrebbe nello psicologismo parlando «continuamente del nostro pensiero, e precisamente in senso effettivamente antropologico», mentre presupporrebbe d'altronde un «metafisico mondo di cose in sé» (Husserl 1999, 209).<sup>12</sup> A Husserl, che si concentra sulla terza parte della *Logica* lotzeana, sfugge la natura non psicologista del riferimento al pensiero da parte di Lotze, che si evince dall'articolata manovra di oggettivazione sopra illustrata.<sup>13</sup> Converrà dunque concentrarsi su questa, e sulla natura effettiva dell'oggettività così come descritta da Lotze.

Al riguardo occorre riconoscere anzitutto che Lotze è contrario a qualunque forma di reificazione del concetto. La comprensione di questo punto impone di considerare, andando questa volta al terzo libro della *große Logik*, la sua celebre interpretazione della teoria delle idee. Platone, sostiene Lotze, non intende affatto affermare che le idee esistano in un luogo separato: all'opposto, egli intende dire che *le verità* hanno una validità che è sottratta in linea di principio al divenire eracliteo riguardante tutte le cose esistenti. Stante che il greco antico non possedeva un termine per esprimere il concetto di validità, e che ciò che non è nello spazio per il Greco non è affatto, non restava a Platone altro che la strada del luogo iperuranico, che tuttavia non dobbiamo fraintendere attribuendo alle idee una malintesa esistenza separata. Tuttavia, Lotze ammette, lo stesso Platone ha contribuito al fraintendimento del proprio pensiero, soprattutto in quanto ha attribuito validità alle Idee intese come  *singole nozioni universali*, anziché alle verità che hanno la struttura logica del giudizio.

Lotze aggiunge che questo difetto può essere ravvisato anche in Kant, il quale nella ricerca dell'*apriori* individuò prima le categorie e solo mediamente i Principi supremi dell'intelletto puro. Egli conclude:

Sembra pertanto che questa tendenza a mettere nella forma insufficiente di un concetto singolo verità la cui piena espressione può essere solo una proposizione, sia qualcosa di connaturato all'immaginazione umana e non solo di quella dell'antica Grecia, educata in modo così plastico. Si può comunque sottolineare, di passaggio, quanto pericolosa sia questa tendenza, che distrae la mente dalla piena realtà concreta, che è il vero oggetto della ricerca, conducendola a un mero gioco con vuote rappresentazioni, separate dai loro naturali fondamenti. (Lotze 1912, 522 [2010 1004-1005])

Questo spiega, finalmente, per quale ragione in questo lavoro abbiamo concentrato l'attenzione sul primo capitolo del primo libro della logica, ossia su quello relativo alla formazione dei concetti. Ritengo che su questa differenza fondamentale, che nella pagina di Lotze si staglia con chiarezza adamantina, non venga sempre prestata sufficiente attenzione in letteratura.<sup>14</sup> I concetti, non meno del-

le verità, non esistono: su questo non vi è alcun dubbio. Essi sono sottratti al divenire del mondo. Ma allora qual è il loro status: *valgono* essi concetti? – e in caso affermativo, *valgono allo stesso modo* delle verità? Anticipo qui la mia risposta: la generalità del concetto non è *la medesima* di quella delle verità: parlare *indifferentemente* di *Geltung* nei due casi è dunque fuorviante.<sup>15</sup>

Per dirimere la questione torniamo alle pagine iniziali dedicate alla formazione dei concetti, quelle cui rimanda lo stesso Lotze nell'introdurre la sua interpretazione della teoria delle idee. (Lotze 1912, 507, con rif. a p. 15 [2010, 979]). Lotze osserva qui, come sopra ricordato, che la prima operazione del pensiero consiste nell'oggettivazione logica. Ma è chiaro che oggettivare non vuole dire concedere un'esistenza separata. Per capire di che si tratta si deve fare riferimento al ruolo grammaticale *dell'articolo* che, osserva Lotze, storicamente deriva quasi sempre da un pronome dimostrativo. Nel momento in cui gli si accompagna l'articolo, la parola diviene «il nome di qualcosa cui si rimanda» (Lotze 1912, 16 [2010, 39]). Ma indicare qualcosa presuppone che quella cosa sia percepibile a qualcun altro *così come* lo è a noi. Chiaramente, questo vale per una cosa reale che, ad esempio, stia accanto a due persone una delle quali la indica all'altra; tuttavia, le lingue evolute prevedono anche l'oggettivazione di altri generi di contenuto. L'oggettività non coincide dunque (non necessariamente) con la *realtà* delle cose: essa rappresenta piuttosto una *pretesa* di realtà, sulla base delle caratteristiche che si depositano nel nome.

Noi non parliamo del *dolore*, della *chiarezza* o della *libertà* come se il dolore potesse esistere mentre nessuno lo prova, la chiarezza mentre nessun occhio la vede, la libertà senza un essere che si compiaccia dell'assenza di costrizione del suo agire [...]. Ancor meno, quando parliamo dell'*infatti*, del *ma* e del *tuttavia*, pensiamo che l'articolo stia a indicare una realtà che competa in qualche modo ai contenuti di pensiero indicati mediante queste parole anche al di fuori di qualunque attività di rappresentazione. Quello che diciamo con queste espressioni è solo che certe peculiari opposizioni e tensioni, che noi proviamo nel decorso delle nostre rappresentazioni non sono mere idiosincrasie nel nostro stato privato, dal quale sarebbero inseparabili, ma che esse si fondano invece su relazioni proprie dei diversi contenuti di rappresentazione: e che chiunque pensi tali contenuti troverà tra essi quelle relazioni, così come le abbiamo trovate noi. (Lotze 1912, 16 [2010, 139-140]).

L'oggettività è sì messa in luce dalla deissi implicata dall'articolo, ma non ha natura linguistica.<sup>16</sup> Ma quale oggettività appartiene allora al concetto? Giustamente Gottfried Gabriel osserva che in quello che definisce il «*platonismo trascendentale*» di Lotze l'oggettività è intesa «puramente e semplicemente come negazione della soggettività, vale a dire l'indipendenza di questi contenuti dai soggetti individuali che possano concepirli» (Gabriel 1990, 462, 464). Ma occorre entrare in maggiori dettagli. Nella lunga discussione sulla polemica tra realismo e nominalismo quanto alla natura degli universali, Lotze si prende cura anzitutto di chiarire che la questione va depotenziata del suo significato ontologico (Lotze 1912, 560 [2010, 1067]). Piuttosto, è nel «valore conoscitivo» del concetto universale che va cercato «ciò che si intende quando si asserisce, a dispetto di ogni cosa, che con il

concetto universale [...] diciamo qualcosa che ha a che fare con la cosa stessa» (Lotze 1912, 564 [2010, 1075]). Al riguardo occorre ribadire quanto sopra visto relativamente al secondo movimento oggettivante del pensiero: le rappresentazioni in senso logico vengono inevitabilmente a *relazionarsi* le une alle altre. I concetti non ricorrono isolati, né ha senso pensarli in un siffatto isolamento: essi intrattengono tra loro relazioni reciproche, che nel loro insieme costituiscono il tessuto del mondo.

Ecco allora profilarsi la possibilità di comprendere il significato sovra-soggettivo del concetto generale. Non è concentrandoci sulla singola fattispecie, ma per così dire passeggiando nel giardino delle idee che possiamo giungere al livello desiderato. Il superamento della soggettività è una coincidenza tra il pensiero e l'essere realizzata però solo *a posteriori*, e a certe precise condizioni. Scrive Lotze:

Tutte le nostre formulazioni, classificazioni e costruzioni dei concetti sono movimenti soggettivi del nostro pensiero e non processi che hanno luogo nelle cose; ma, al tempo stesso, la natura di quelle cose, nonché quella dei contenuti dati nella rappresentazione, è così somigliante che il pensiero, rimettendosi alle leggi logiche di questi suoi peculiari movimenti, si ritrova alla fine del suo viaggio – se correttamente percorso – coincidente con il comportamento delle cose stesse (Lotze 1912, 564 [2010, 1075]).

Non è il metodo platonico della divisione binaria che deve guidarci. Lotze sottolinea che le vie percorribili sono più d'una, e per molte delle quali il risultato sarà alla fine il medesimo. Analogamente, diverse melodie possono essere composte a partire dai medesimi gradi armonici, ciascuno dei quali è però vincolante con le ben determinate relazioni tonali depositate negli accordi. Non le singole cose, ma le loro molteplici *relazioni* spingono il pensiero verso vie che, in fondo a un percorso iniziato soggettivamente, non sono più meramente soggettive. Il modo d'essere dei concetti universali non coincide con il valore della verità, né è il semplice frutto di un bisogno d'ordine soggettivo del pensiero. Non dalle incursioni nella piana della Verità (o nei pascoli dell'Essere), ma dallo strutturato percorso che il soggetto conoscente compie nel mondo, si genera l'intersezione che dà luogo a ciò che è logicamente oggettivo.

## Bibliografia

- F.C. Beiser: 2014. *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford: Oxford University Press.
- S. Besoli: 1992. *Il valore della verità. Studio sulla «logica della validità» nel pensiero di Lotze*, Firenze: Ponte alle Grazie.
- B. Centi: 1997. «Realtà, validità e idee nel pensiero di Lotze», in *Rivista di storia della filosofia*, 52, 705-719.
- F. De Vincenzis: 2010. «La "muratura del pozzo". Rudolf Hermann Lotze e la logica della verità», in Lotze 2010, 10-101.
- F. Fellmann: 1989. *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg-München: Alber.
- D.M. Gabbay, J. Woods: 2004. *Handbook of the History of Logic. Volume 3: The Rise of Modern Logic from Leibniz to Frege*, Amsterdam: Elsevier.
- G. Gabriel: 1989. «Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege», in Lotze 1989, vii-xxxiv.
- G. Gabriel: 1990. «La Logica di Hermann Lotze e la nozione di validità», in *Rivista di filosofia*, 81, 457-468.

M. Gyemant: 2015. «Sur ce que l'antipsychologisme husserlien doit à Lotze», in *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle*, a cura di F. Boccaccini, Bern: Lang.

K. Hauser: 2003. «Lotze and Husserl», in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85, 152-178.

E. Husserl: 1999. «Abbozzo di una Prefazione alle Ricerche logiche» (1913), in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Genova: Il Melangolo, pp. 187-224.

I. Kant: 1967. *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino: Utet.

W.C. Kneale, M. Kneale: 1972. *Storia della logica*, Torino: Einaudi.

N. Milkov: 2000. «Lotze and the Early Cambridge Analytic Philosophy», *Prima philosophia*, 13: 133-53.

R.H. Lotze: 1843. *Logik*, Leipzig: Weidmann.

R.H. Lotze: 1883. *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie. Dictate aus den Vorlesungen*, Leipzig: Hirzel.

R.H. Lotze: 1884. *Logik. In Three Books of Thought, of Investigation, and of Knowledge*, ed. by B. Bosanquet, Oxford: Clarendon.

R.H. Lotze: 1912. *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen [System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik]*, Leipzig, Hirzel, 1874; ed. a cura di G. Misch, Leipzig: Meiner.

R.H. Lotze: 1989. *Logik. Erstes Buch. Vom Denken (Reine Logik)*, Text der Ausgabe von G. Misch, rist. anast. a cura di G. Gabriel Hamburg: Meiner.

R.H. Lotze: 2010. *Logica*, a cura di F. De Vincenzis, Milano, Bompiani.

R. Martinelli: 2002. «Origine dei concetti e logica pura: Herbart, Lotze e Husserl», in *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, a cura di S. Poggi, Milano: Unicopli, 173-202.

G. Misch: 1912. «Einleitung», in Lotze 1912, vii-cxi.

W. Peckhaus: 2004. «Schröder's Logic», in Gabbay-Woods 2004, 557-610.

S. Poggi: 1977. *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna: Il Mulino.

D. Sullivan: 2017. «Hermann Lotze», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), E.N. Zalta (ed.) <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/hermann-lotze/>>.

R. Tieszen: 2004. «Husserl's Logic», in Gabbay-Woods 2004, 207-322.

D. Willard: 1984. *Logic and the Objectivity of Knowledge. A Study in Husserl's Early Philosophy*, Athens: Ohio University Press.

W. Woodward: 2015. *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.

## Note

<sup>1</sup> L'osservazione è in Gabriel 1989, XIII.

<sup>2</sup> Questa ipotesi va riferita a due possibili letture della *Logik* di Lotze: alla sua influenza da un lato su Frege e la prima filosofia analitica di Cambridge (cfr. Gabriel 1989, Milkov 2000) e su Husserl e Heidegger dall'altro (cfr. Besoli 1992, Martinelli 2002, Hauser 2003, Gyemant 2015) – senza dimenticare il pragmatismo americano. Essa richiederebbe naturalmente ben altro spazio per poter essere argomentata adeguatamente. Giustamente Beatrice Centi ha collocato Lotze «ad una sorta di crocevia tra Brentano e Frege», tra intenzionalità e terzo regno (Centi 1997, 707). Per una vera e propria mappa dell'influenza di Lotze cfr. Gabriel 1990, 461.

<sup>3</sup> L'opera fu tradotta in inglese sotto la direzione di Bosanquet (Lotze 1884). Faremo riferimento alla traduzione italiana (Lotze, 2010) che tuttavia in molti casi verrà modificata.

<sup>4</sup> Sulle implicazioni etiche e metafisiche dell'opera cfr. Beiser 2014, 181; e già Poggi 1977, 384. Sull'origine dell'interesse per la logica da parte di Lotze cfr. Beiser 2014, 179 e Woodward 2015, 353.

<sup>5</sup> Sullivan (2017) osserva che, col riferimento al linguaggio, Lotze anticipa la *Sprachphilosophie* successiva. Pur mantenendo uno scarto tra forma logica e grammaticale, egli non spinge però questa differenza fino a una piena formalizzazione del linguaggio logico, ponendo le basi per un fraintendimento: «[i]n questo modo, Lotze era all'avanguardia e tuttavia, ironicamente, apparve arretrato ai posteri, i quali si trovarono in disaccordo con l'apparente corrispondenza tra grammatica e contenuti del pensiero».

<sup>6</sup> L'«inerenza reciproca» non caratterizza solamente l'unità delle note nel concetto, ma anche la congiunzione di soggetto e predicato nel giudizio (Lotze 1883, 16).

<sup>7</sup> Cfr. anche Lotze 1883, 5.

<sup>8</sup> Accanto al concetto di *Nebengedanke* si trova in Lotze anche quello corrispettivo di «giudizio accessorio» (*Nebenurteil*) che decide della validità o meno di quanto giudicato dal giudizio ordinario (Lotze 1883, 17-18)

<sup>9</sup> Si tratta di un progresso rispetto alla *logica minor*: cfr. Centi 1997, 722-723.

<sup>10</sup> Lotze concede che l'uso comune di denominare «concetti» anche quelle entità, per quanto a rigore improprio, non debba essere forzato. Lotze 1989, 45, 51.

<sup>11</sup> Sulla base di nuove acquisizioni testuali, Maria Gyemant ridimensiona invece questa influenza: Husserl inverte il rapporto tra realtà ed essere a vantaggio di una maggiore comprensività di quest'ultimo, mentre Lotze facendo l'opposto ricadrebbe nello psicologismo (Gyemant 2015, 134). Tuttavia in questa interpretazione l'autrice non mi sembra tenere abbastanza conto della differenza tra l'essere delle proposizioni in sé o «verità» di natura proposizionale (dalla forma «S è P»), e la natura dei concetti generali che non hanno natura proposizionale («S»). Husserl considera l'aristotelico – e brentaniano – essere-come-vero (*ens tamquam verum*) come la categoria più ampia, ma questo non può applicarsi senz'altro ai contenuti non proposizionali, che non sono «veri» (o meno).

<sup>12</sup> Questa seconda affermazione appare ancor meno fondata di quella precedente. Sul superamento della teoria dei «due mondi» da parte di Lotze cfr. Misch 1912: LXXXI.

<sup>13</sup> Più preciso in materia è Heidegger, che distingue in Lotze tre forme di «validità»: la permanenza nella coscienza, l'essere (ente, per Heidegger) indipendente dalla coscienza, la validità come obbligatorietà. E' su quest'ultima che dovremo insistere. Per una discussione e i riferimenti cfr. De Vincenzis 2010, 54.

<sup>14</sup> Riconosce correttamente questa differenza Stefano Besoli, che considera quella dei concetti universali un'idealità «derivata» dal loro ricorrere in una predicazione (Besoli 1992, 49). Nel seguito propongo tuttavia un'interpretazione diversa.

<sup>15</sup> Lotze utilizza l'espressione anche relativamente ai concetti: le sue spiegazioni, che saranno subito prese in esame, devono però indurre l'interprete a distinguere i due casi.

<sup>16</sup> Si pensi alle dichiarate difficoltà del traduttore inglese di questo passaggio, posto che dolore, chiarezza e libertà, per tacere degli altri esempi, ricorrono in inglese senza articolo: Lotze 1884, 11.