

Da:

G. BERTUZZI, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 69-77.

La dottrina delle categorie e il giudizio

Heidegger affronta il tema del giudizio nel suo studio su Duns Scoto all'interno dell'interpretazione delle categorie trascendentali, da lui intese come le diverse determinazioni dell'oggetto, convertibili con esso. I trascendentali presi in esame sono l'«unum» e il «verum». Attraverso il primo Scoto parte dalla convertibilità dell'uno trascendentale con l'ente, passa al campo della matematica e giunge fino all'individualità della realtà naturale. Con la categoria del vero invece egli determina il campo della logica, distinguendolo da quello della psicologia.

L'«UNUM» TRASCENDENTALE, LA REALTÀ MATEMATICA, NATURALE E METAFISICA

Il tema dell'«unum» viene dunque sviluppato a tre livelli: quello trascendentale, quello matematico e quello della realtà naturale. Quest'ultimo poi viene visto in rapporto alla visione metafisica (*Weltanschauung*) dell'uomo medioevale.

Questi ambiti vanno rigorosamente distinti e caratterizzati, per mettere in luce i diversi modi di rapportarsi del soggetto con l'oggetto della conoscenza, a seconda di come questa lo considera.

Alla conoscenza è dato in primo luogo un oggetto come ente. L'ente indica dunque innanzitutto l'oggetto in generale. Prima ancora di sapere se sia sostanza o accidente, l'ente si manifesta come dato, come oggetto¹. In questo senso l'ente non appartiene a nessuna scienza in particolare: esso è il «maxime scibile», ciò che è saputo nella maniera più primordiale e non significa altro che «la condizione della possibilità di conoscenza d'oggetti in generale»².

L'ente indica perciò l'oggetto in generale, qualcosa che è un oggetto. Ma qualcosa è *un* oggetto quando viene posto in relazione con se stesso, e viene identificato con se stesso. Allora l'oggetto è un oggetto, qualcosa è *un* qualcosa (*Etwas ist ein Etwas*)³.

Il qualcosa viene poi distinto da qualcosa d'altro: è il non-essere-altro, diventa l'uno contrapposto all'altro, al diverso. L'uno indica così l'identificazione dell'oggetto con se stesso, e la sua contrapposizione con ciò che è diverso da lui. Heidegger cerca di seguire questa prima determinazione dell'ente considerando appunto che cosa è l'«unum» in sé, e che cosa permette di passare dall'«unum» al «diversum», che è l'«heteròthesis».

L'«unum» aggiunge all'«ens» semplicemente una determinazione non quantitativa o numerica. L'uno trascendentale non è l'uno matematico: esso indica semplicemente che alla forma dell'ente appartiene una identica «determinatezza»,⁴ e questa determinatezza non si riferisce all'essenza

1 *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Trad. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Bari 1974 [DS], p. 33.

2 *Ibid.*, p. 34; si noti l'impostazione tipicamente moderna dei trascendentali da parte di Heidegger: l'ente è interpretato in base alla possibilità di essere conosciuto, cioè alla sua conoscibilità.

3 *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1972, p. 159.

4 DS, p. 39.

contenutistica dell'ente, ma alla sua forma.⁵ A differenza dell'ente, l'uno indica una situazione dell'oggetto che non è solo positiva, ma anche negativa, o meglio privativa. L'«unum» in sé indica qualcosa di positivo e semplice, vale a dire l'«indivisum». Ma nello stesso tempo esso significa anche in sé la privazione della molteplicità e della divisione: l'uno è il non-molteplice, il non-diviso, l'indiviso. Heidegger esprime questa bivalenza dell'«unum» nei confronti del suo valore positivo e negativo nel modo seguente:

«in rapporto alla situazione oggettiva, pertanto, l'"unum" significa qualcosa di positivo, riguardo invece al modo di significare ("modus significandi") esso indica una privazione.

L'"unum" è privazione di quella privazione che sta nel "multum", questo, da parte sua, è privazione dell'"unum": così avviene che l'"unum" sia definito attraverso il "multum" e viceversa.

Ora dovrebbe essersi chiarito in quale maniera l'"unum" sopravviene all'oggetto: esso conferisce una determinatezza mediante il modo di significare privativo. Un oggetto è *un* oggetto, e non un altro».⁶

Dopo aver determinato il rapporto dell'«unum» con l'ente, Heidegger passa a studiare il tipo di relazione che può essere stabilito tra l'«unum» e il «diverso». Come può essere definito il tipo di opposizione tra questi due termini? Innanzitutto non si tratta di una opposizione di contraddittorietà, come avviene invece tra l'ente e il non ente quando affermiamo che «ciò che è non può non essere», perché qui la negazione non pone qualcosa di altro e di diverso, ovverossia non pone un altro oggetto. L'ente esclude semplicemente di non essere, mentre la diversità avviene all'interno dell'essere stesso.

Non è neppure un'opposizione privativa, benché quest'ultima si stabilisca tra enti diversi, perché la privazione esige un oggetto al quale dovrebbe inerire una determinatezza che invece viene esclusa proprio con la privazione. Così chiamiamo «cieco» non il nulla, perché non ha un'essenza, né la pietra, perché non le spetta la proprietà di vedere, ma solo un essere vivente a cui manca la proprietà di vedere.

Resta dunque l'opposizione di contrarietà. Solo la contrarietà esprime la relazione di opposizione tra due oggetti diversi, che vengono determinati entrambi come originari e assoluti, e dove l'uno richiama l'altro. L'«heteròthesis», la contrapposizione dell'«unum» con il «diversum», indica dunque una opposizione di questo tipo. Così pensa Scoto e da qui nasce per Heidegger anche il movimento del pensiero. La tematica dell'«unum» trascendentale si muove all'interno di questo ambito, nella problematica insita all'«heteròthesis».

Diversa è invece la considerazione dell'«unum» matematico. Perché si possa passare dal campo trascendentale a quello numerico, occorre infatti considerare l'oggetto dal punto di vista della misura, della *quantità*.⁷ Ma la quantità e la misurabilità di cui si occupa la matematica non hanno nulla a che fare con la catalogazione degli enti reali, né con la considerazione di un aspetto accidentale della realtà. La matematica non è una scienza naturale; essa indica solo un modo specifico di considerare e determinare gli oggetti secondo un ordine seriale fondato non sulle cose ma su di un modo peculiare di procedere del pensiero. I diversi numeri non indicano tanto cose diverse, eterogenee tra di loro, essi sono dello stesso genere, si muovono entro un campo omogeneo di considerazione e determinazione di oggetti del pensiero. L'uno numerico è quindi della stessa

5 Anche qui facciamo notare l'interpretazione moderna della forma, come mette in risalto lo stesso Heidegger, quando dice: «nella filosofia aristotelica la forma consegue importanza metafisica soprattutto come principio strutturante delle realtà fisiche. Ma anche nel campo logico tale concetto svolge una funzione per nulla di secondo piano. È stato per primo Kant a elevare il concetto di forma a una posizione di dominio decisiva nell'ambito della logica, e da allora esso è diventato un indispensabile "instrumentarium logicum". (*Ibid.*, pp. 40-41).

6 *Ibid.*, p. 43.

7 *Ibid.*, p. 51. Heidegger la chiama *quantità pura*, e la interpreta in modo, possiamo dire, kantiano.

specie dei numeri misurati *con* esso: i singoli numeri si distinguono solo mediante il posto che hanno in una medesima serie.⁸ I numeri, dirà poco più avanti Heidegger, non sono composti di unità a piacere, di oggetti di natura eterogenea, essi si trovano in un «medium» omogeneo che viene rappresentato dalla pura quantità.⁹ L'uno numerico è dunque l'espressione di una oggettualità, di un modo di determinare l'oggetto da parte del soggetto,¹⁰ che ha senso solo nell'ambito della quantità, così come l'uno trascendentale era un modo, più originario e generale, di considerare l'oggetto. Così pure il movimento che il pensiero compie per passare dall'uno numerico agli altri numeri è un'applicazione del movimento che il pensiero compie in generale, per passare dall'«unum» al «diversum» (heteròthesis).

A questo punto si può anche cogliere la differenza tra l'uno numerico e l'individuo che esiste in natura, la cui forma è determinata come «haecceitas».¹¹ «Quando vogliamo afferrare la forma di unità della sfera del mondo reale, ci vediamo rimandati al materiale stesso da raccogliere in unità, materiale da cui dipende, in certo modo, decidere quale forma di una determinata specie è in grado di unirla».¹² Qui ci muoviamo nel campo degli «entia extra animam», della realtà che trascende la coscienza e comprende sia l'elemento psichico, sia quello fisico, sia la realtà sovrassensibile dell'essere assoluto di Dio.¹³ In questo ambito l'ente singolare, esistente come tale «hic et nunc» nel tempo, ha una sua posizione irriducibile, eterogenea rispetto a quella di tutti gli altri enti.

Esso è l'«individuum» e gode di una formalità e di una determinatezza specifica, quella che parte dalla considerazione empirica degli oggetti, e che Scoto definisce «haecceitas».¹⁴ Stabilito che l'*individuum* è qualcosa di singolare e determinato, eterogeneo rispetto a tutti gli altri individui, nasce il problema di come può essere ordinata una moltitudine di individui, di come può essere considerato cioè un continuo eterogeneo. Posso infatti numerare gli individui e parlare ad esempio di «cinque alberi». Ma la numerazione è estrinseca alla natura di questo singolo albero: nel singolo albero non è affatto giustificato il motivo di essere in una numerazione e di venir chiamato, per esempio, il quinto. Heidegger sottolinea questa separazione dell'aspetto empirico dell'individualità dal punto di vista matematico e da quello trascendentale.

Ma d'altra parte gli individui pur essendo eterogenei vanno ordinati e proiettati su di un piano dove possono essere considerati in modo omogeneo.¹⁵ Questo è possibile tramite una visione («respectus») e una concettualizzazione («rationes») che non viene compiuta a priori, ma desunta dalla realtà empirica stessa.¹⁶ Là dove la realtà empirica mostra una determinata struttura, è possibile considerare la molteplicità in modo omogeneo, e stabilire un ordine. La chiave di soluzione per compiere questa operazione è l'analogia,¹⁷ Con essa è possibile considerare gli oggetti

8 *Ibid.*, p. 60.

9 *Ibid.*, p. 61. Heidegger spiega che questa quantità pura è «sui generis», non reale e sensibile, da intendersi in senso kantiano (cfr. p. 61).

10 *Ibid.*, p. 62.

11 *Ibid.*: «sul filo conduttore del numero e della sua forma di unità, giungiamo così all'ambito della realtà di natura, per studiare le forme che vi si incontrano e la loro diversità dalla forma matematica pura».

12 *Ibid.*, p. 62.

13 *Ibid.*, p. 63.

14 *Ibid.*, p. 64: «La forma dell'individualità («Haecceitas») è chiamata a produrre una determinatezza originaria della realtà effettuale (realen Wirklichkeit)».

15 *Ibid.*, p. 65.

16 *Ibid.*, p. 66.

17 Possiamo notare come sia diversa in Scoto la considerazione puramente logica dell'ordine trascendentale e matematico, col suo carattere univoco e a priori, da quello invece empirico proprio della analogia. Questo aspetto è stato messo in rilievo, in tempi più recenti, da Etienne Gilson nel suo studio su Scoto: *Jean Duns Scotus. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 84 ss.; Heidegger sottolinea l'importanza dell'analogia, non solo per ordinare gli enti empirici, ma anche per esprimere la visione del mondo (Weltanschauung) dell'uomo medioevale, vale a dire la sua metafisica. Heidegger riprenderà questo argomento nella conclusione dell'opera (DS pp. 353 ss.) ricordando la funzione dell'analogia medioevale in rapporto al collegamento del mondo sensibile con quello sovrassensibile. Non capiamo perché il Garulli, nel suo studio sull'Ur-Heidegger, non

secondo un ordine diverso da quello del continuo omogeneo proprio della matematica e dal continuo eterogeneo proprio della realtà empirica, e si apre la possibilità di cogliere la peculiarità della struttura categoriale della realtà sensibile e sovrasensibile.

Gli elementi costitutivi dell'analogia sono una certa *identità* di significato e una differenza di questo medesimo significato secondo l'ambito di applicazione che viene compiuta di volta in volta. Ciò che sta in analogia non è né totalmente identico, né totalmente diverso.¹⁸ In quanto il «comune» è trovato differente nei diversi ambiti, nell'analogia rimane conservata anche la molteplicità; omogeneità ed eterogeneità sono qui intrecciate tra di loro.

L'unità e la molteplicità cambiano secondo la diversità dell'attributo, per questo l'analogia propria del mondo del reale è l'analogia di attribuzione.¹⁹ Con essa si può gettare un ponte tra il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile, tra l'essere divino e quello delle creature, e tra i diversi gradi di realtà nella natura. Ma soprattutto Heidegger mette in rilievo come in questi diversi campi di applicazione dell'analogia, ciò che permette di portare il molteplice a unità e di misurarlo è il giudizio sui valori, sui diversi gradi di realtà e sul loro diverso valore:

«Si mostrerà come la misurazione abbia il carattere del *giudizio sui valori* e della *determinazione di essi*. L'unità è la *misura* della molteplicità che da essa scaturisce, e, se diversa è l'unità, diversa è pure la specie della misurazione».²⁰

«Creatore e creatura, sebbene entrambi reali, lo sono tuttavia in modo *diverso*. Con ciò incontriamo il momento dell'eterogeneità nell'analogia. *La diversità sta nel grado della realtà. L'"unum infinitum"* come realtà che fa centro su se stessa, che è assoluta, è quanto ha *maggior valore*, è il criterio per antonomasia per ogni realtà. Il reale creato, a sua volta, non è reale in tutta la sua sostanza nello stesso grado.

Entro il mondo reale sensibile, in cui hanno validità le dieci note categorie aristoteliche, alla sostanza spetta la vera e propria esistenza reale. Gli accidenti hanno realtà solo in quanto ineriscono alla sostanza, *partecipano* della sua realtà. Gli accidenti sono *entia per attributionem ad subjectum*».²¹28

Il grado di unità che si stabilisce con l'analogia è così diverso dalle generalizzazioni delle classificazioni naturali, di tipo univoco, e non ha niente a che fare con l'ordine seriale che si stabilisce attraverso la matematica, la quale «non è in grado di cogliere la realtà empirica e inoltre l'elemento storico nella sua individualità».²²

Il giudizio di Heidegger su questo tipo di conoscenza e sulla sua pretesa di esprimere il significato e il valore della realtà empirica è quanto mai severo: «la conoscenza matematica e quella delle scienze naturali non è la conoscenza».²³ Ma a questo riguardo la sua posizione si manterrà ferma anche nelle fasi successive della sua evoluzione di pensiero.²⁴

La dottrina dell'analogia mostra come il realismo medioevale non è affatto un naturalismo, ma

prenda in considerazione questo argomento (*Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1978, p. 55).

18 *Ibid.*, p. 67. È interessante notare che qui emerge il tema "identità e differenza", sul quale Heidegger ritornerà a meditare anche nella sua maturità (cfr. *Identità e differenza*, trad. it. Di Ugo M. Ugazio, in *Aut-Aut*, 1982 (187-188), Firenze, pp. 2-58).

19 *Ibid.*, p. 67.

20 *Ibid.*, p. 68.

21 *Ibid.*, p. 69-70.

22 *Ibid.*, p. 71.

23 "Poiché la serie, e *a fortiori* i sistemi seriali, hanno la sussistenza solo nell'ambito omogeneo, tentativi del genere per rappresentare l'individuale sono a priori destituiti di prospettive. La conoscenza matematica e quella delle scienze naturali non è la conoscenza". (*Ibid.*).

24 Cfr. ad esempio *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1983.

piuttosto uno spiritualismo.²⁵ Sebbene il suo armamentario concettuale sia inadeguato ad abbracciare il campo delle scienze e della storia moderne in tutta la sua complessità, i pensatori medioevali, e Scoto in particolare, riescono a trovare attraverso l'analogia un criterio capace di rendere ragione della realtà empirica nella sua complessità, più di quanto è possibile attraverso l'analisi del rapporto «unum et diversum», e più di quanto riesce a fare la matematica pura:

«Se si riflette che alla realtà empirica viene impressa una forma variata in primissimo luogo mediante le parole del linguaggio, più precisamente mediante i loro significati... se si considera che i significati e le loro forme pure sono determinati in qualche modo dalla realtà effettuale in quanto materiale, è facile percepire che una dottrina delle forme dei significati, quale si deve poter esporre nel corso del nostro studio, per intendere le singole forme deve stabilire un rapporto con la realtà empirica».²⁶

La problematica insita in questa categoria dell'«unum» e gli ambiti di oggettualità che essa ha rivelato, in particolare quello della realtà empirica con l'analogia, rimandano dunque al campo dei significati, alla sua dottrina e alle sue forme.

25 Cfr. DS, p. 72.

26 *Ibid.*, p. 73.