

Angelo Ciatello

Soggettività e trascendenza

Da Kant a Heidegger



il melangolo

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia Storia e Critica dei Saperi (FIERI)
volume pubblicato con il contributo del PRIN 2002

Copyright © 2005, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 88-7018-555-9

a Carla

INTRODUZIONE

Chi accosta l'interpretazione heideggeriana di Kant si imbatte necessariamente nella questione riguardante il modo in cui Heidegger si confronta col tema della soggettività, come esso si articola nell'ambito della filosofia trascendentale.

Si tratta di una questione che, se da un lato costituisce una premessa ineludibile ai fini della chiarificazione del rapporto Heidegger-Kant, dall'altro esibisce, tuttavia, una fisionomia talmente aporetica da mettere una grave ipoteca sulla stessa possibilità di decifrare il senso di tale rapporto.

Se è vero infatti che il tema della "soggettività" rappresenta il luogo teorico nel quale il filosofo di Messkirch entra in discussione con Kant, è pur vero che esso segna già da subito una distanza così profonda da compromettere in radice la possibilità di una comunicazione tra i due autori.

La difficoltà maggiore di una indagine che intenda andare a fondo delle questioni sollevate dalla lettura heideggeriana nella filosofia di Kant riguarda, infatti, l'orientarsi nello spazio di una interpretazione che prende *ab initio* congedo dal soggetto trascendentale, per irrompere nella filosofia kantiana seguendo quella vocazione *antisoggettivistica* che troverà nel *Dasein* i termini della sua più chiara esplicitazione.

È questa una vocazione alla quale vanno ricondotti in generale tutti i sospetti e le cautele con cui Heidegger ricorre all'uso del termine "*Subjekt*", quasi egli si trovasse costretto a chiamarlo in causa nel dialogo con una tradizione che, per quanto ripercorsa e rielaborata secondo le direttive di una diversa impostazione del domandare filosofico, si sottrae alle formule terminologiche di nuovo conio. È facile sorprendere Heidegger in un certo imbarazzo quando ad esempio in *Vom Wesen*

des Grundes, nel chiarire i termini della trascendenza costitutiva del *Dasein* in quanto ente che si rapporta agli altri enti e a se stesso sul fondamento di una preliminare apertura del mondo, egli fa ricorso al termine “*Subjekt*” in modo, si potrebbe dire, metaforico:

Se vogliamo chiamare “soggetto” l’ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di “esserci”, allora possiamo dire che la trascendenza designa l’essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività¹.

Ed è senz’altro significativo, almeno nel contesto di questo lavoro, il fatto che a questa avvertenza, premessa all’uso del termine “soggetto”, ne segua poco dopo un’altra sull’uso del termine “trascendentale”, il cui significato non può, secondo Heidegger, essere interamente desunto dalla filosofia kantiana, la quale rimarrebbe ancora legata al punto di vista critico relativo alla questione della conoscenza. Al contrario il termine trascendentale, per Heidegger, “denota tutto ciò che appartiene per essenza alla trascendenza, e da essa riceve la sua possibilità intrinseca come un’investitura”². Esso indica, cioè, la costitutiva trascendenza dell’esserci in quanto essere nel mondo, che segna, all’interno della filosofia heideggeriana, la presenza di una strenua opposizione all’idea di un “soggetto isolato dal mondo”; idea nella quale verrebbe meno il senso di quell’apertura originaria che connota costitutivamente l’essere dell’uomo.

Ed è nel ribadire la distanza da ogni forma di solipsismo soggettivistico che Heidegger, già prima, nelle lezioni tenute nel semestre estivo del 1927 a Marburg, nel contesto di un confronto diretto con la filosofia kantiana, insiste sul carattere artificioso del termine “*Subjekt*”, dichiarandolo inadeguato ad indicare “l’ente che noi siamo”, e affermando la necessità di una sua definitiva sostituzione con il termine “*Da-*

1. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (d’ora in avanti *WG*), *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd 9 (*Wegmarken*), hrsg. v. F. W. von Herrmann, pp. 123-175, p. 137; tr. it. *Dell’essenza del fondamento*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131, p. 94. Sia le opere di Heidegger sia quelle di Kant verranno citate facendo seguire alla sigla adottata il numero di pagina dell’edizione tedesca e immediatamente dopo il numero di pagina della traduzione italiana utilizzata.

2. *WG*, p. 139; p. 95.

sein"³. Questo rilievo non corrisponde, come è ovvio, alla soppressione del termine "*Subjekt*", ma costituisce un altro espediente per uscire dall'imbarazzo, che il filosofo di Messkirch avverte, quando egli si sente costretto ad utilizzare un termine che non gli sembra consonante con una adeguata impostazione del problema della trascendenza. Tanto più che nel seguito di queste lezioni il termine "*Subjekt*" verrà continuamente utilizzato come figura chiave di un approccio al pensiero moderno che da Heidegger viene descritto secondo le coordinate di una indagine filosofica correttamente rivolta in direzione del "soggetto" ma che non si accompagna ad una problematizzazione adeguata del "modo di essere del soggetto". Il predominio della coscienza che da Cartesio, passando per Kant, giunge ad Hegel, per ritrovarsi persino in Husserl, avrebbe, infatti, fagocitato quasi del tutto la questione più originaria relativa al modo di essere della soggettività, e dunque avrebbe confermato quell'orientamento conferito da Cartesio alla riflessione filosofica, nel quale il *cogito* viene ad offuscare la rilevanza del *sum*.

In ciò si rendono chiari gli estremi di un approccio fenomenologico ai temi propri della modernità, la quale non viene contestata nel suo aver orientato l'indagine filosofica in direzione del soggetto. Non è infatti il "rivolgimento indirizzato al soggetto (*Umwendung auf das Subjekt*)"⁴ che Cartesio attua in seno alla filosofia, ad alimentare la critica di stampo *antisoggettivista* mossa da Heidegger alla impostazione "moderna" della ricerca filosofica. Non si tratta in altri termini di una sorta di opposizione ingenua alle filosofie del "soggetto". Anzi, la posizione heideggeriana va nella direzione esattamente contraria, rilevando i termini di una svolta all'indirizzo del soggetto che non si sarebbe, però, attuata in modo radicale fino alla specificazione del modo di essere del soggetto, fino alla chiarificazione di quella questione che Heidegger ama indicare con l'espressione "soggettività del soggetto"; espressione che connota l'indirizzo radicale di un'indagine che non intende arrestarsi al soggetto in quanto soggetto pensante, conoscente o agente, ma intende andare alla radice stessa della soggettività in quanto riguardata nella sua costituzione d'essere.

3. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (d'ora in avanti *Die Grundprobleme*), GA 24, hrsg. v. F. W. von Herrmann, p. 90; tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988, p. 59.

4. *Die Grundprobleme*, p. 174; p. 118.

Tale impostazione della questione del soggetto non può, d'altra parte, risultare comprensibile nella sua peculiarità, se non la si vede attraverso il filtro della formulazione heideggeriana della *Seinsfrage*, e dunque se non la si considera a partire dal guadagno di prospettiva che il filosofo di Messkirch ritiene di aver apportato alla questione inerente al senso dell'essere. Come è noto, in *Sein und Zeit* Heidegger imposta il problema del senso dell'essere muovendo da una interrogazione rivolta a quell'ente, l'esserci, che è nella possibilità di porre tale problema. Questo ente può essere indicato solo impropriamente con il termine "soggetto". L'esserci, infatti, non si configura originariamente come il *soggetto* del porre la domanda sul senso dell'essere. Al contrario, o meglio, più radicalmente: l'esserci solleva la questione *dell'essere* nella misura in cui è esso stesso una questione *di essere*: "l'esserci è l'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso"⁵. L'esserci è essenzialmente possibilità di essere, esso è il rapporto al proprio essere nella possibilità dell'autenticità o dell'inautenticità.

L'esserci pone la questione sul senso dell'essere nella misura in cui il suo essere è un essere sempre in questione. Esso dunque non si qualifica secondo delle proprietà che gli appartengono in quanto ente, non si offre ad una possibile determinazione del *che-cosa*, ma si dà in una consistenza ontologica che riguarda la sua costitutiva progettualità.

In questa prospettiva, quando Heidegger avanza l'urgenza della questione della soggettività del soggetto a fronte di una "modernità" che, orientando la ricerca filosofica al soggetto non è stata comunque capace di radicalizzare il senso di questo orientamento in direzione della chiarificazione dell'essere del soggetto, non ha in mente una soluzione "metafisica" nel senso "tradizionale" di una risposta che attiene alla domanda "che cosa è il soggetto?". Il pensatore di Messkirch al contrario intende indicare nella costituzione d'essere del soggetto i termini di una nuova impostazione della domanda sull'essere. L'essere si fa questione in quell'ente, l'esserci che, non essendo mai semplicemente un ente, ma configurandosi sempre come la stessa possibilità di essere un ente, segna quell'accadimento nel quale, l'esserci stesso si ritrova già sempre trasceso in quanto ente; quell'accadimento che riguarda il differire di essere ed ente. La domanda relativa all'essere del soggetto nella

5. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (d'ora in avanti *SZ*), GA 2, hrsg. v. F.W. von Herrmann, p. 57; tr. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 65.

quale Heidegger intende radicalizzare il messaggio della modernità indica già in seno alla soggettività il senso di quel differenziarsi originario di essere ed ente che fa del soggetto il centro di una questione che a sua volta non riguarda più il soggetto, ma l'essere.

È questo l'orizzonte di indagine nel quale Heidegger si misura con la problematicità della filosofia kantiana, nonché il senso in cui Heidegger ricomprende la rivoluzione copernicana come svolta ontologica.

Il motivo della circolarità ermeneutica tra questione dell'essere e questione della soggettività del soggetto detta, dunque, il ritmo della interpretazione heideggeriana di Kant.

Tale interpretazione presenta un'estensione tanto vasta e problematica, da ospitare al suo interno valutazioni sull'azione filosofica di Kant almeno in apparenza contrastanti. Il filosofo di Königsberg può agli occhi di Heidegger rendersi colpevole di "oblio dell'essere" e, corrispondentemente di una insufficiente impostazione della questione della soggettività del soggetto. Ma può diventare il coraggioso *rivoluzionario* che ha posto per la prima volta l'ontologia *come* problema per avere *volto* la questione dell'accesso conoscitivo all'ente nella domanda più radicale, e non più conoscitiva per Heidegger, sulle condizioni di possibilità che un ente in generale si renda manifesto.

Secondo questa lettura Kant avrebbe posto la metafisica al centro di un domandare che si dirige verso l'origine di ogni metafisica seguendo un percorso fondativo che riconduce la *metaphysica specialis* (anima, mondo, dio) alla *metaphysica generalis*. Egli avrebbe ricondotto, cioè, il problema della conoscenza dell'ente sovrasensibile alla questione più radicale riguardante "l'intrinseca possibilità di un atto, che promuova la manifestazione dell'ente come tale"⁶, e dunque avrebbe individuato lo spazio problematico della metafisica, non tanto e non primariamente nella differenza tra ente sensibile ed ente sovrasensibile, ma nella possibilità di quel "passo oltre" l'ente attraverso il quale l'ente stesso si rende preliminarmente manifesto in quanto tale.

Il pensatore di Königsberg può apparire, ancora, come il figlio prediletto di Cartesio, e dunque vittima, secondo Heidegger, di una impostazione del problema della soggettività che fa capo ai dogmi dell'au-

6. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (d'ora in avanti *KPM*), GA 3, hrsg. v. F.W. von Herrmann, p. 10; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 19.

toevidenza e dell'autosussistenza metafisica, ma anche rivelarsi lo *scettico* più impietoso contro la dottrina della *res cogitans*, presentando la fisionomia meno pacifica di un "io penso" che si spende nella fatica di conquistare una *evidenza sintetica* che lo riguarda non solo e non più come "io", ma come il possibile intessersi di relazioni che stanno a fondamento della possibilità dell'esperienza e della sua conoscibilità in quanto esperienza di oggetti.

Chi si avventura lungo il sentiero tracciato da Heidegger all'interno dell'opera kantiana deve quindi seguire un movimento oscillatorio che d'altra parte non appare descrivibile in una ricognizione storica che identifichi nell'opera di Heidegger le diverse tappe di una evoluzione della sua interpretazione della filosofia kantiana. I diversi volti di Kant cui ci abitua il filosofo di Messkirch si alternano con più o meno frequenza anche all'interno di ogni sua singola opera, e si accompagnano alle variazioni di un atteggiamento ermeneutico volto talora ad una critica esplicita della filosofia trascendentale talaltra al tentativo di inverte all'interno del testo kantiano, sotto precisa dichiarazione di violenza, le istanze teoriche dell'ontologia fondamentale.

Non deve stupire perciò se lo Heidegger così restio ad accogliere le dinamiche del "soggetto trascendentale" sia il medesimo che tenta di entrare in discussione con Kant nel contesto di una lettura della deduzione trascendentale delle categorie che ripropone i termini dell'analitica del *Dasein* nelle fattezze di una soggettività compresa come radicata nell'articolarsi estatico della temporalità.

Al di là delle operazioni di saccheggio di cui Heidegger si rende colpevole, e comunque non sempre reo confesso, è però indubbio che le oscillazioni del suo atteggiamento ermeneutico rivelano una questione di fondo che riguarda proprio la difficile convivenza, nello Heidegger interprete di Kant, di due tendenze opposte: la prima volta a congedare il soggetto trascendentale in una sua violenta traduzione nella quale del "trascendentale" non rimane pressoché nulla; la seconda volta ad entrare nel merito della proposta filosofica di Kant. Secondo quest'ultima tendenza, sicuramente meno visibile e meno pubblicizzata, Heidegger appare disposto, se così si può dire, a sporcarsi le mani con una operazione filosofica che ruota attorno al tanto deprecato "soggetto", trovando, anzi, nelle ambiguità della filosofia trascendentale le escrescenze problematiche di una soggettività capace di rimettere in gioco le *certezze* e le *evidenze* del moderno. È proprio questa soggettività inquieta che si offre alla riflessione di un Heidegger religiosamente votato alle oscurità dell'abisso.

Percorrere la sottile linea limite che attraversa queste due tendenze che connotano la fisionomia della interpretazione heideggeriana di Kant è il compito che si propone questo lavoro, che, per il fatto di prendere in considerazione l'interpretazione heideggeriana di Kant in relazione al tema del "soggetto" si concentra soprattutto sulla produzione heideggeriana del periodo marburghese.

Ringrazio tutti coloro che, in diverso modo ma sempre con attenzione ed affetto, hanno contribuito alla realizzazione di questo volume:

La prof. Grazia Tagliavia, la prof. Elvira Lima, il prof. Giuseppe Nicolaci, il prof. Leonardo Samonà, il prof. Claudio La Rocca, il dott. Andrea Le Moli.

PRIMA PARTE
ESSERE E SOGGETTO

1. *Ontologia come problema*

Il problema dell'essere comincia a ottenere la sua concrezione genuina solo attraverso l'attuazione della distruzione della tradizione ontologica (*Destruktion der ontologischen Überlieferung*). In essa ha luogo la dimostrazione completa della perentorietà del problema del senso dell'essere e si dimostra il senso di ciò che intendiamo per "ripetizione (*Wiederholung*)" di questo problema¹.

Il progetto heideggeriano di una distruzione della "tradizione ontologica" non esplicita, com'è noto, la volontà di cassare la tradizione in nome di un nuovo *corpus* dottrinario, non costituisce, cioè, una *pars destruens* che contempra la proposta di una formula alternativa. Ciò che Heidegger indica con il termine *Destruktion* riguarda, invece, una radicale messa in questione dell'"ontologia" sino al punto germinale del suo stesso domandare, sino al suo nascere come questione². Perciò la tradi-

1. *SZ*, p. 36; p. 45.

2. "L'ontologia fondamentale non ha pretese di "novità" rispetto a dottrine ritenute "vecchie". È piuttosto l'espressione del tentativo di appropriarsi originariamente l'essenziale di una fondazione della metafisica, ossia di aiutare la fondazione a portarsi, mediante una ripetizione (*Wiederholung*), all'altezza della propria più originaria possibilità" (*KPM*, p. 203; p. 174). In relazione alla interpretazione che Heidegger dà della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica, P. Vinci chiarisce il senso del fondare heideggeriano nei termini del "recupero di un atteggiamento domandante contro un inquadramento disciplinare che nel suo tramandarsi finisce con l'apparire scontato e non più degno di essere messo in discussione" (P. Vinci, *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Bagatto, Roma 1988, p. 31).

zione non va rimossa, ma solo riattraversata nel suo senso più genuino, riguardante, cioè, l'atto *concreto* del suo interrogarsi circa il senso dell'essere; atto che tuttavia, proprio nel corso della tradizione verrebbe offuscato, seppellito dai suoi stessi prodotti, da quelle stratificazioni nel cui succedersi viene a perdersi il senso stesso della questione che le ha generate. Come Heidegger sottolinea nelle lezioni tenute a Marburg nel semestre estivo del 1927:

È possibile mostrare sul piano storico che in fondo tutte le grandi filosofie fin dall'antichità si sono cercate e si sono comprese, in maniera più o meno esplicita, come ontologie. E parimenti si può mostrare che questi tentativi sono sempre falliti ed esaminare i motivi per cui dovettero fallire³.

Da qui il compito di una ricognizione *distruttiva* nella quale “una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e i veli da essa accu-

3. M. Heidegger, *Die Grundprobleme*, p. 16; p. 11. C. Esposito parla di un' “aporia fondamentale della filosofia, come storia della metafisica” consistente, agli occhi di Heidegger “in una irriducibilità della domanda sul senso dell'essere a quelle strutture che, secondo la tradizione, decidono sulla costitutiva possibilità del “senso” e, più ancora, permettono di pensare già sempre qualcosa come l' “essere”. L'aporia sta nella trascendenza della manifestazione ontologica rispetto alle forme che vorrebbero adeguatamente afferzarla ma che, a loro volta, non sarebbero possibili in alcun modo, se non alla luce di quella manifestazione stessa, da cui esse dunque dipendono, ma che indebitamente pretendono di risolvere ed esaurire. Proprio l'aporeticità con cui l'ontologia, nella sua stessa trama problematica, ci si presenta, porta Heidegger a radicalizzare il rapporto tra il contenuto tematico e il nostro modo di comprenderlo (il metodo), come rapporto tra essere ed esserci. Nell'intento del nostro autore qui non si tratta della semplice fondazione metafisica di un'esistenza data, né di una versione “esistenzialistica” o “trascendentalistica” dell'ontologia. Il livello è più radicale e, per così dire, più decisivo: il fondamento dell'ontologia si mostra attraverso l'apertura di un ente, l'esserci, il quale “esiste” lasciando-manifestare il senso dell'essere, o meglio, l'essere come senso” (C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003, pp. 27-28). Il rapporto tra la storia della ontologia e la dimensione di initialità che si apre nel contesto di una distruzione fenomenologica che metta in luce la questione originaria del senso dell'essere viene affrontato in tutta la sua portata problematica da U. Ugazio: “Il proposito iniziale di Heidegger, quello cui già *Essere e tempo* non ha potuto far fronte e che sarà mantenuto anche dopo il fallimento di *Essere e tempo*, era paradossalmente quello di esporre una filosofia che non si collocasse più all'interno della storia della filosofia, una filosofia che in questo senso fosse filosofia dell'inizio e che in quanto tale fosse in grado di elaborare “distruttivamente” la storia della filosofia per consentire alla domanda iniziale di apparire come domanda essenzialmente non storica e tuttavia concreta solo nella storia che non la co-

mulati siano rimossi”⁴. Da qui il progetto di una *distruzione* intesa come *ripetizione* del problema del senso dell’essere, dove il senso dell’essere si offre proprio come continua e reiterata posizione dell’essere *come* problema, in quei tentativi di darvi risposta che costellano la “storia dell’ontologia”. Quest’ultima, dunque, non chiede di essere sconvolta, o addirittura rimossa⁵, ma solo di essere circoscritta “nelle sue possibilità [*Möglichkeiten*] (il che significa sempre nei suoi limiti [*Grenzen*]), quali risultano dati effettivamente via via dalla posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibili della ricerca [...] La distruzione non si propone di seppellire (*begra-*

glie pienamente come domanda” (U. Ugazio, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996, p. 125). La concretezza della questione del senso dell’essere configura un rapporto tra storia della filosofia e filosofia dell’inizio rispetto alla cui comprensione si rivela del tutto inadeguato lo schema processuale di un pensiero filosofico storicamente determinantesi. Non si tratta di un inizio che nel corso della storia della filosofia viene progressivamente occultato o scoperto, ma di una dimensione originaria che coincide con il porsi della domanda sul senso dell’essere; questione non riducibile a tema di un’indagine filosofica. La distruzione della storia dell’ontologia è rivolta alla questione originaria dell’essere nel senso per cui tale questione è di volta in volta originaria in ogni filosofia. Questo non vuol dire privare semplicisticamente la filosofia della sua storia, ma radicalizzare la filosofia in una questione originaria non riguardabile come inizio della storia della filosofia ma come quella *possibilità* fondamentale della filosofia stessa, che nelle sue *apparizioni* storiche si rivela essenzialmente come il porsi *effettivo* della questione originaria sul senso dell’essere.

4. *SZ*, p. 30; p. 41.

5. Riguardo alla distruzione della storia dell’ontologia heideggerianamente intesa, non come atto di rimozione dell’ontologia tradizionale, ma come ricognizione di quest’ultima alla luce della questione originaria dell’essere, E. Mazzarella sottolinea: “a fronte dell’indicazione di *Essere e Tempo* (1927) del compito ‘storiografico’ della *Seinsfrage* come *Destruktion* della storia dell’ontologia, Heidegger designa come “grottesco” l’equivoco di aver voluto vedere in ciò la rivendicazione di una possibile “distruzione” nel senso di una definitiva confutazione della metafisica che la releghi nell’archivio degli errori filosofici [...] Distruzione della metafisica, allora, è propriamente insieme la ri-proposizione della metafisica nella sua verità, ciò che Heidegger definisce l’oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica come tra-duzione (*Überlieferung*) della metafisica nella sua verità, in altri termini come riporto della verità dell’ente alla verità-apertura dell’essere (E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, p. 15, n. 1). Sulla *distruzione* della storia dell’ontologia e sul suo intento non distruttivo ma positivo, volto a *circoscrivere* i termini originari della questione ontologica, vedi anche: H. Declève, *Heidegger et Kant*, Nijhoff, La Haye 1970, pp. 99-100; A. Fabris, *Introduzione a “Essere e tempo” di Heidegger*, Carocci, Roma 2000, pp. 63-64.

ben) il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*; la sua funzione negativa resta inesplorata e indiretta”⁶.

Non è sfuggito all’attenzione della critica l’utilizzo, da parte di Heidegger, di un vocabolario preso a prestito dalla filosofia kantiana. La *distruzione* mira a circoscrivere la tradizione “nelle sue possibilità (il che significa sempre nei suoi limiti)”⁷. L’uso congiunto dei termini “possibilità” e “limiti”, ricorrente nel formulario della filosofia trascendentale, viene qui chiamato a chiarire il senso di una indagine che, nella sua evidente distanza dai moventi e dagli esiti del pensiero kantiano, tuttavia fa confluire, sulla scia di Kant, la critica di ogni sapere ritenuto dogmatico nella messa in evidenza della questione che ha generato un tale sapere.

Del resto, che Kant nell’ambito di questo progetto di *distruzione* occupi un ruolo particolarmente significativo⁸ è dichiarato dallo stesso

6. SZ, p. 31; p. 41. L’“intento positivo” della distruzione fenomenologica guadagna la sua configurazione sistematica nel rapporto di intima appartenenza di “riduzione”, “costruzione” e “distruzione”, appunto, nel quale Heidegger identifica la trama del metodo fenomenologico. Traducendo la riduzione fenomenologica husserliana nei termini del “riconduurre lo sguardo dall’ente all’essere”, Heidegger sottolinea la necessità che tale riduzione, se non vuole scadere a mero procedimento negativo, si accompagni a un “libero progetto”, identificato in una “costruzione fenomenologica” che guidi positivamente la stessa riduzione in direzione dell’essere. Tale costruzione riducente non è ancora completa se non penetra criticamente la pervasività dei concetti filosofici tradizionali da cui è condizionato anche il più rivoluzionario e innovativo momento filosofico, in quanto storicamente determinato. Per questo si rende necessario un processo di distruzione fenomenologica che, d’altra parte, non consiste nel “negare la tradizione o condannarla all’annullamento”, consistendo, piuttosto, nell’“appropriarsi positivamente di essa” (cfr. *Die Grundprobleme*, § 5). Sul rapporto di intima connessione tra riduzione, costruzione e distruzione nel contesto della interpretazione heideggeriana della fenomenologia di Husserl si veda A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS, Pisa 1988, pp. 46-52).

7. A tal proposito sottolinea opportunamente A. Fabris: “se l’impostazione e gli esiti del pensiero di Kant sono, di fatto, rigettati, il modo in cui, invece, questi affronta la questione del fondamento e il lessico di cui fa uso (l’indagine cioè sulle “condizioni di possibilità”, su ciò che “rende possibile” qualcosa in ciò che è) vengono in buona parte assunti in *Essere e tempo* e riproposti all’interno dell’analisi dell’ente che noi siamo” (A. Fabris, *Introduzione a “Essere e Tempo” di Heidegger*, cit., pp. 28-29); dello stesso vedi anche *Soggetto ed essere nell’interpretazione heideggeriana di Kant*, in “Teoria”, 7, 1987, pp. 105-129, p. 127, n. 68; cfr. inoltre H. Declève, *op.cit.*, p. 100.

8. Per un approfondimento dei motivi che rendono Kant un interlocutore privilegiato nel dialogo che Heidegger intrattiene con il pensiero occidentale vedi anche J.F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 112-119.

Heidegger, che riconosce al filosofo di Königsberg l'aver mosso i primi passi in direzione di una trattazione del problema dell'essere connessa al problema del tempo⁹.

Prescindendo, comunque, dalla questione specifica riguardante il rapporto che Heidegger intrattiene con le tematiche kantiane relative al tempo – questione che verrà affrontata nell'ultima parte del presente lavoro – appare utile concentrare preliminarmente l'attenzione sul tema più generale inerente al colloquio privilegiato che Heidegger mostra di interessare con Kant, affidando al binomio trascendentale *possibilità-limiti* il delicato compito di spiegare il senso di una impostazione della *Seinsfrage* come interrogativo originario cui devono essere ricondotte tutte le stratificazioni dottrinarie offerte dalla storia della metafisica.

Ora, chiarire i termini di questo colloquio privilegiato, che Heidegger istituisce con Kant sul terreno della elaborazione della questione dell'essere, vuol dire essenzialmente prendere in esame l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura*; quella interpretazione che, come è noto, legge nella struttura della “conoscenza trascendentale” il senso di una fondazione della possibilità dell'“ontologia”.

In via del tutto provvisoria si può dire che, secondo la prospettiva heideggeriana, Kant è colui che, avendo *volto* l'indagine gnoseologica sull'ente nella questione critica sulla possibilità che l'ente sia anticipatamente reso accessibile alla conoscenza, si sarebbe spinto oltre l'“ontologia tradizionale”, in direzione di una filosofia trascendentale che si presenta, propriamente, come questione della possibilità stessa dell'ontologia. Kant, cioè, avrebbe inaugurato un'indagine sull'ente, che si dirige preliminarmente alla *possibilità* che l'ente divenga oggetto tematico d'indagine e che, quindi, mette capo a una questione che non riguarda l'ente nella sua semplice presenza, ma lo *trascende* in direzione di quell'orizzonte che detta le condizioni del suo *essere* per la conoscenza¹⁰.

Ma consideriamo più dettagliatamente una questione sino ad ora solo accennata.

9. Cfr. *SZ*, p. 31; p. 42. Vedi a questo proposito F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris 1994, p. 25.

10. “allora in lui – osserva Heidegger riferendosi a Kant – l'ontologia, in quanto scienza dell'essere, dovrà configurarsi come quella scienza che tratta l'esser-conosciuto degli oggetti e la loro possibilità. Quindi l'ontologia è filosofia trascendentale” (*Die Grundprobleme*, p. 181; p. 123).

Secondo Heidegger la profonda scossa provocata da Kant in seno alla metafisica tradizionale non riguarda primariamente le imputazioni contestate in sede di dialettica trascendentale alle discipline che costituiscono la *metaphysica specialis* (psicologia razionale, cosmologia razionale, teologia razionale); la critica della metafisica tradizionale è semmai legata, innanzi tutto, a quanto avviene in sede di *Estetica e Analitica trascendentale*. Qui Kant, ponendo il problema della possibilità della conoscenza *a priori*, pone, secondo Heidegger, per la prima volta¹¹ l'ontologia come problema.

Per chiarire cosa qui Heidegger intenda per ontologia, senza ricorrere a formule vuote quanto fuorvianti, si rende necessario entrare subito in *medias res*, procedendo ad una ricostruzione del senso della interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* come “svelamento della possibilità intrinseca dell'ontologia (*Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie*)”¹².

Proprio nello spiegare il senso di questo svelamento, Heidegger ricorre al celebre passo della prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, con il quale Kant presenta i termini della sua rivoluzione filosofica:

Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi, condotti a partire da questo presupposto, di stabilire, tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza; ciò si accorda meglio con l'auspicata conoscenza a priori degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati.¹³

11. Cfr. *KPM*, p. 12; p. 20. Ritroviamo tale giudizio anche nelle lezioni tenute da Heidegger nel semestre estivo del 1928 a Marburgo: “È piuttosto necessario sottolineare che l'analitica della *Critica della ragion pura* costituisce il primo tentativo, dopo Platone e Aristotele, di rendere realmente l'ontologia problema filosofico” (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (d'ora in avanti *MAL*), GA 26, hrsg. v. F.W. von Herrmann, p. 191; tr. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 179). Sull'argomento vedi F. Cassinari, *Tracce della differenza ontologica: Kant, Hegel, Heidegger*, in “Itinerari filosofici”, 2, 1992, pp. 51-78, p. 54.

12. *KPM*, p. 12; p. 21.

13. *KrV*, B XVI. Per la *Kritik der reinen Vernunft* si fa riferimento direttamente alle pagine della prima e seconda edizione originale dell'opera (A e B), riportate, peraltro,

La *Wende* kantiana inquadra, dunque, il *problema della metafisica* tradizionale nella pretesa di conciliare l'istanza di una conoscenza a priori dell'oggetto con l'idea di una conoscenza che debba regolarsi sull'oggetto. Rispetto a tale pretesa, come è noto, essa promuove un cambiamento radicale di direzione secondo il quale devono essere gli oggetti a regolarsi sulla conoscenza, in modo che si renda plausibile il senso stesso di una conoscenza a priori.

Ora, Heidegger, nella sua interpretazione, opponendosi a quelli che considera i possibili fraintendimenti derivanti dal riguardare la rivoluzione copernicana come una rivoluzione gnoseologica, si appella a ciò che ritiene il "senso genuino (*der echte Sinn*)" della svolta kantiana, consistente nel far questione della metafisica; un senso, come afferma Heidegger, "riferito alla metafisica come unico tema"¹⁴.

Ma cosa ha in mente Heidegger quando parla del senso genuinamente metafisico della rivoluzione copernicana? E con quale concetto di metafisica l'interpretazione heideggeriana si confronta all'interno del testo kantiano?

In nome di una maggiore perspicuità dell'analisi sembra opportuno anzitutto rispondere alla seconda domanda.

Come testimonia la già citata prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant vede nella sua svolta filosofica la speranza per la metafisica di muoversi nell'orizzonte sicuro della scienza. Questa speranza riguarda, come lo stesso Kant sottolinea, la "prima parte" della metafisica, che "si occupa dei concetti a priori, di cui nell'esperienza possono essere dati i corrispondenti oggetti"¹⁵. Si tratta di quella parte della metafisica per indicare la quale viene utilizzato anche il termine "ontologia". Come si legge ne *I progressi della metafisica*, il testo kantiano che insieme alla prima edizione della *Critica della ragion pura* ricorre più spesso a piè delle pagine di *Kant e il problema della metafisica*:

L'ontologia è quella scienza (come parte della metafisica) che costituisce un sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi, e quindi sono tali che

nella traduzione, qui utilizzata, di P. Chiodi (UTET, Torino 1967). Per le altre opere di Kant si fa riferimento a Kant, *Werke*, in Zwölf Bände, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1956 ss.

14. *KPM*, p. 12; p. 21.

15. *KrV*, B XIX.

possono essere comprovati dall'esperienza. L'ontologia non tocca il soprasensibile, che pure è lo scopo finale della metafisica, ma appartiene dunque alla metafisica solo come propedeutica, come l'ingresso o il vestibolo della metafisica vera e propria, ed è chiamata filosofia trascendentale perché contiene le condizioni e i primi elementi di ogni nostra *conoscenza a priori*¹⁶.

Proprio in ragione del suo identificarsi con la filosofia trascendentale, e cioè con l'indagine circa le condizioni della conoscenza a priori, l'ontologia si presenta in Kant come *questione* dell'ontologia. Come questione, dunque, della sua stessa possibilità. Più esplicitamente: il rilievo critico sull'impossibilità di una conoscenza a priori che si regoli sugli oggetti, e che sta alla base della *polemica* kantiana contro la *metaphysica specialis*, implica la questione circa la possibilità di una conoscenza a priori che non cada nelle contraddizioni della metafisica tradizionale. Una conoscenza che non contraddica, cioè, la sua istanza di apriorità nel rimanere legata ad un'idea di conformità all'oggetto non accompagnata da una adeguata problematizzazione del senso di tale conformità.

Ciò che, in definitiva, Kant offre alla interpretazione heideggeriana è proprio l'impostazione dell'*a priori* della conoscenza nei termini per cui esso non può risiedere in una presunta capacità della conoscenza stessa di dedurre a partire da sé sola, o, per meglio dire, a partire da puri concetti, tutti i predicati dell'oggetto prima che questo le si presenti innanzi, ma deve piuttosto consistere in quelle condizioni dell'esperienza che rendono *possibile* il darsi di qualcosa *in quanto* oggetto. Kant ha, dunque, problematizzato in radice il rapporto conoscitivo, identificando al suo interno un momento *sintetico* che fornisce le coordinate che rendono possibile il disporsi di ciò che è da conoscere nei termini di ciò che *può* esser conosciuto. Proprio questo, del resto, costituisce il tema della filosofia trascendentale:

16. I. Kant, *Welches sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Werke 6, p. 590; tr. it. *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 66. Un tale uso del termine "ontologia" è presente anche in *KrV*, A 845 B 873, passo evidenziato dallo stesso Heidegger in *KPM*, p. 125; p. 110.

Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori¹⁷.

La questione in Kant non è più quella di una conoscenza intelligibile capace di accedere ad oggetti che trascendano l'esperienza, ma semmai quella di una conoscenza, la conoscenza trascendentale, che avanza l'istanza dell'*a priori* nei termini della domanda circa le condizioni che rendono intelligibile l'esperienza come esperienza di oggetti.

Ne deriva che la conoscenza *a priori*, in senso kantiano, non dice nulla sull'oggetto *prima* che questo le venga dato, se non in merito alla sua *possibilità* di esser dato *in quanto* oggetto.

Che sia l'oggetto a doversi regolare sulla conoscenza vuol dire per Kant che è la stessa conoscenza a *rendere possibile* che il riferimento a ciò che le vien dato da conoscere assuma la *forma* del riferimento ad un oggetto¹⁸. Dunque l'oggetto per la filosofia trascendentale non costituisce alcunché di semplicemente già dato cui la conoscenza si riferisca, ma il correlato implicito della conoscenza stessa, grazie al quale, piuttosto, essa riferisce il molteplice dato ad un oggetto.

La filosofia trascendentale ripensa l'oggetto a partire dalle condizioni che lo rendono possibile. Si può dire, in sintesi, che l'oggetto in Kant si configura *trascendentalmente* come *possibilità* dell'oggetto; come possibilità che il molteplice della intuizione venga unificato nel concetto di un oggetto.

17. *KrV*, A 11 B 25.

18. Come sottolinea D. Henrich, nel contesto della chiarificazione della funzione della *sintesi a priori*: "Ogni individuazione di configurazioni e sequenze regolate, che rientra nell'essenza della conoscenza, è preceduta dunque da un processo, in forza del quale tali congiunzioni innanzitutto si producono nella coscienza. E poiché gli oggetti sono complessi di semplici rappresentazioni, anche oggetti dell'intuizione in generale possono risultare solo a condizione che si compia una sintesi tale che però poi in egual misura sia anche la condizione di possibile conoscenza di oggetti. L'atto che precede l'individuazione di relazioni determinate tra sensazioni è nel contempo il modo in cui si costituiscono oggetti a partire dalla molteplicità diffusa. Non solo la conoscenza dell'esperienza, anche gli oggetti dell'esperienza stessa hanno la loro origine in un'unica attività" (D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976, p. 21).

2. Rivoluzione copernicana e differenza ontologica

Negando l'oggetto come dimensionato al puro esser dato, e riguardandolo come la stessa possibilità del configurarsi del dato come oggetto (come un che di accessibile alla conoscenza), la filosofia trascendentale presenta una problematizzazione dell'ontologia in quanto conoscenza a priori di oggetti. È proprio questa problematizzazione che Heidegger intende intensificare in direzione, però, di una questione che si spinga al di là del problema, squisitamente kantiano, circa la possibilità della conoscenza oggettiva.

In *Kant e il problema della metafisica*, indicando le direttive della propria lettura della rivoluzione copernicana, Heidegger commenta così il passo della seconda prefazione alla *Ragion pura* sopra citato:

Kant vuole dire, con ciò, che non "ogni conoscenza" è ontica, e che, dove c'è conoscenza ontica, questa si rende possibile solo mediante una conoscenza ontologica. La rivoluzione copernicana scuote così poco il "vecchio" concetto della verità come "adeguazione" (*adaequatio*) della conoscenza all'ente, che anzi lo presuppone e, addirittura, lo fonda per la prima volta. La conoscenza ontica può adeguarsi all'ente ("oggetti"), solo se tale ente è già manifesto in precedenza come ente, ossia è già conosciuto nella costituzione del suo essere. Su quest'ultima conoscenza devono regolarsi gli oggetti, deve regolarsi, cioè, la loro determinabilità ontica¹⁹.

Heidegger insiste, dunque, sul fatto che nella rivoluzione copernicana non viene rinnegato il concetto di *adaequatio*, piuttosto viene mostrato il fatto che la conformità tra conoscenza e oggetto solleva una questione che non è riducibile al mero giudizio su un oggetto dato. La necessità che l'oggetto debba regolarsi sulla conoscenza non esprime-

19. *KPM*, p. 13; p. 21. Nelle lezioni del semestre invernale 1927/28 dedicate proprio alla *Critica della ragion pura*, e che costituiscono l'officina concettuale di *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger dice: "l'ente non è in alcun modo accessibile senza una precedente comprensione dell'essere, ossia: l'ente che ci viene incontro deve prima essere già compreso nella sua costituzione d'essere. Questa comprensione dell'essere dell'ente, questa conoscenza sintetica a priori, dà la misura di ogni esperienza dell'ente. Questo è l'unico senso possibile della tesi kantiana, molte volte fraintesa, che si usa chiamare rivoluzione copernicana" (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (d'ora in avanti *PI*), GA 25, hrsg. v. I. Görland, p. 55; tr. it. *Interpretazione fenomenologica della "Critica della ragion pura" di Kant*, a cura di A. Marini e R. Cristin, Mursia, Milano 2002, p. 37).

rebbe, cioè, una inversione vettoriale all'interno del rapporto di adeguazione, ma testimonierebbe il fatto che la conoscenza, proprio in quanto adeguazione, implica una conoscenza di ordine diverso – quella cui Kant si riferisce con il termine trascendentale – che sia in grado di stabilire le condizioni di tale adeguazione. Ora, Kant, proprio nel fornire una fondazione della conoscenza in quanto *adaequatio*, solleva, nella prospettiva heideggeriana, una questione che riguarda in radice la possibilità di un accesso all'ente che trascende l'ente stesso nella sua presenza, per rivolgersi alla stessa possibilità che qualcosa come un ente si renda in generale manifesto.

La problematizzazione kantiana dell'oggetto, nel modo per cui esso non si configura come mero esser dato, ma come la stessa possibilità che ciò che è dato si costituisca come oggetto per la conoscenza, si traduce, dunque, già da subito, in Heidegger nella questione che concerne la manifestatività dell'ente in quanto ente.

Non a caso Heidegger prende in considerazione il kantiano “oggetto trascendentale”, che figura nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, evidenziando come esso non si riferisca ad alcun ente (per questo aspetto è un nulla²⁰), ma costituisca piuttosto l'orizzonte di ogni possibile *obiettazione* dell'ente.

L'oggetto trascendentale compare nella deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto della prima edizione della *Critica della ragion pura*, e precisamente nel contesto dell'analisi della *sintesi della ricognizione nel concetto*. Senza entrare, almeno per il momento, in una descrizione più dettagliata dell'argomento deduzionale incentrato sulla *triplice sintesi*²¹, si può dire che l'oggetto trascendentale costituisce il correlato necessario di ogni unificazione del molteplice, il quale altrimenti si presenterebbe come un succedersi rapsodico di rappresentazioni slegate le une dalle altre proprio perché non accompagnate dalla coscienza che esse si riferiscono sempre al medesimo oggetto.

Così inteso, l'oggetto trascendentale non è qualcosa che sta al di là del molteplice rappresentativo come una sorta di referente esterno alla conoscenza fenomenica. Piuttosto esso è la rappresentazione dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice:

20. Cfr. *KPM*, p. 123; p. 109. Il nulla di cui si parla non è un nulla assoluto, ma indica, come è noto, quel *non* dell'ente, nel quale si apre la differenza ontologica tra essere ed ente.

21. Sull'argomento cfr *infra* Terza parte, § 8.

Ma poiché non abbiamo a che fare che col molteplice delle nostre rappresentazioni, e poiché l' x ad esse corrispondente (l'oggetto [*der Gegenstand*]) per noi nulla, risulta chiaro che quell'unità che l'oggetto richiede necessariamente altro non può essere che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni²².

Poco più avanti Kant dice:

Il concetto puro di questo oggetto trascendentale (*von diesem transzendentalen Gegenstand*) (che in effetti rimane sempre identico in tutte le nostre conoscenze, cioè = x) è il solo in grado di conferire a tutti i nostri concetti empirici in generale la relazione a un oggetto ossia una realtà oggettiva. Ma questo concetto non può racchiudere alcuna intuizione determinata e non concernerà dunque altro che quella unità che deve ritrovarsi in un molteplice della conoscenza, in quanto questo molteplice si riferisca a un oggetto²³.

L'oggetto trascendentale, che da un lato non può “racchiudere alcuna intuizione determinata” e, dall'altro, costituisce la condizione a priori perché la coscienza intrattenga un rapporto al dato intuito come ad un oggetto, si configura nella prospettiva heideggeriana come l'apertura di quell'orizzonte puro, e cioè non esauribile in alcuna determinazione ontica, nel quale soltanto ogni ente può farsi incontro.

Perciò si è insistito sulla configurazione kantiana dell'oggetto trascendentale, in quanto è proprio essa a fornire ad Heidegger la cifra di quella conoscenza *ontologica* che apre e tiene aperto l'orizzonte nel quale si rende possibile l'incontro con l'ente. L'incognita espressa nella formula kantiana dell'*oggetto trascendentale* = x viene assunta, così, nella filosofia heideggeriana, come il non obiettivabile orizzonte preliminare in cui ogni ente si rende manifesto nel suo essere ente:

L' X è “oggetto in generale (*Gegenstand überhaupt*)”. Questa espressione non deve far pensare a un ente comune, indeterminato, che si obietta. Essa designa piuttosto ciò che fin da principio cade al di là di tutti gli oggetti possibi-

22. *KrV*, A 105. M. Ferrari parla dell'oggetto trascendentale nei termini di un “centro di identità del complesso rappresentativo” consistente in una “sorta di contraccolpo della mia identità di soggetto conoscente, la quale permane nel variopinto mutare della coscienza empirica di ciò che mi offre il senso interno del tempo come luogo in cui confluiscono tutte le rappresentazioni, compresa quella di me stesso” (M. Ferrari, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 43-44).

23. *KrV*, A 109. Per un approfondimento del tema vedi D. Sacchi, *Necessità e og-*

li in quanto ob-ietti, l'orizzonte di un'obiettazione. Tale orizzonte non è certo un oggetto, bensì un nulla, se per oggetto si intende l'ente tematicamente afferrato. E la conoscenza ontologica non è conoscenza, se conoscere equivale ad afferrare l'ente²⁴.

La conoscenza ontologica implica il senso di un rapportarsi originario all'ente che trascende l'ente stesso, per costituirne l'orizzonte preliminare di manifestazione. Dunque essa investe la questione radicale circa la possibilità che l'ente si manifesti. La conoscenza ontologica riguarda quel volgersi preliminare all'ente che è insieme il lasciare che l'ente si manifesti da se stesso in quanto ente.

Heidegger si appropria, in tal modo, della prospettiva trascendentale, passandola al filtro di una interpretazione fenomenologica nella quale il riferirsi a priori della conoscenza ad un oggetto si traduce nei termini di una "conoscenza", la conoscenza ontologica, che non si volge all'ente ma all'orizzonte nel quale l'ente si rende manifesto in quanto ente. In tal senso Heidegger intende riconoscere nella kantiana conoscenza trascendentale il guadagno fenomenologico consistente nel volgere lo sguardo dall'ente all'essere, e in ciò l'accesso all'ontologia come *problema* dell'ontologia:

L'ontologia diviene ora, e per la prima volta, problema. E con ciò si produce la prima e più profonda scossa nell'edificio della metafisica tradizionale. Scompare l'indeterminatezza e l'ovvietà con la quale la *metaphysica generalis* aveva fin qui trattato della "generalità" dell'*ens commune*. Il problema della fondazione esige per la prima volta che si faccia chiaro sul modo di generalizzazione e, insieme, sul carattere di quel "passo oltre", che la conoscenza della costituzione dell'essere comporta. La questione se Kant abbia personalmente raggiunto la

gettività nell'analitica kantiana. *Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995; J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Clarendon, Oxford 1981.

24. *KPM*, p. 123; pp. 108-109. Interessante a questo proposito quanto Heidegger sostiene riferendosi alla nozione kantiana di *oggetto in generale*: "È evidente che non possiamo ricavare il concetto di oggetto in generale (*den Begriff des Gegenstandes überhaupt*) per mezzo della riflessione empirica e dell'astrazione, poiché se volessimo mettere in risalto mediante generalizzazione ciò che in una pluralità di oggetti è comune a tutti in quanto oggetti, dovremmo ammettere, esaminando la cosa più da vicino, che è necessario già comprendere qualcosa come un oggetto, per poterci poi porre, a scopo di generalizzazione, di-fronte-a diversi oggetti singolari [...] Se, pertanto, l'idea "oggetto in generale" non

piena chiarificazione del problema resta secondaria. È sufficiente che egli ne abbia riconosciuta e, soprattutto, ne abbia resa manifesta la necessità²⁵.

Il merito di Kant sarebbe stato quello di andare al di là di quanto si presenta nella ovvietà di una mera generalizzazione dell'ente, e di radicare il senso di questa generalizzazione nella questione circa la possibilità di una conoscenza che vada oltre l'ente in direzione dell'orizzonte nel quale l'ente si rende preliminarmente manifesto nel suo essere o, che è lo stesso, in direzione della costituzione d'essere dell'ente in quanto questo *deve potersi* manifestare.

La configurazione trascendentale dell'ontologia, in quanto conoscenza a priori che non ha a che fare con oggetti ma solo con la possibilità che ci si possa rapportare ad essi, si traduce nei termini heideggeriani di quella comprensione preliminare dell'essere costitutivamente implicata in ogni rapporto con l'ente:

Una conoscenza trascendentale, dunque, non prende in esame l'ente stesso, ma la possibilità della comprensione preliminare dell'essere, ovvero, in pari tempo, la costituzione dell'essere dell'ente. Essa riguarda l'"andar oltre (*das Über-schreiten*)" (trascendenza) della ragion pura verso l'ente, grazie al quale l'esperienza può finalmente conformarsi all'ente come al suo possibile oggetto²⁶.

In questo senso la riflessione trascendentale si muoverebbe sul terreno della differenza tra essere ed ente, una differenza che non risulta, infatti,

può essere ricavata prendendo in considerazione gli oggetti, ma, al contrario, è già presupposta in ogni considerazione di questo tipo, allora quest'idea dev'essere cercata in ciò che precede ogni coglimento *ontico* di oggetti determinati, ossia, *la conoscenza ontologica nel senso kantiano intende proprio questa oggettualità stessa*" (PI, p. 369; p. 218).

25. KPM, p. 12; p. 20.

26. KPM, p. 16; p. 23. A tal proposito H. C. Tauxe: "Il problema kantiano dell'orientamento preliminare" del soggetto conoscente verso l'oggetto diviene, nell'ottica dell'analitica esistenziale, quello della trascendenza finita che apre il *Dasein* all'essere dell'ente e rende possibile in questo modo la manifestazione del fenomeno come oggetto" (H. C. Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, L'age d'homme, Lausanne 1981, pp. 118-119). Ancora sul tema U. Ugazio: "gli elementi trascendentali (ontologici) della conoscenza sono quelli che hanno già costituito l'oggetto nella sua oggettività, l'oggetto in generale, prima di qualunque esperienza e che quindi nel momento dell'esperienza possono far sì che quel che viene incontro come materiale dell'esperienza non possa che apparire come oggetto. Kant ha cioè riconosciuto il luogo nel quale è posta la domanda sull'essere, il luogo nel quale l'oggetto non è assunto senz'altro come un dato di fatto" (U. Ugazio, *op. cit.*, pp. 78-79).

da una mera generalizzazione dell'ente, implicando, invece, proprio quel "passo oltre" l'ambito dell'ente che dà accesso alla questione radicale della sua manifestatività e riguarda la possibilità stessa dell'ontologia²⁷.

Proprio la differenza tra essere ed ente costituirebbe, anzi, il senso stesso della critica kantiana alla metafisica dogmatica, quella che "si innalza al livello di una conoscenza ontica a priori, privilegio esclusivo di un essere infinito"²⁸. La critica kantiana della metafisica non fa che ratificare agli occhi di Heidegger il senso per cui la conoscenza a priori non riguarda l'ente nella sua presenza ma l'essere dell'ente, esplicitando in ciò stesso l'impossibilità della metafisica in quanto impossibilità di riguardare l'essere come un ente. In termini kantiani ciò traduce l'impossibilità di un uso trascendentale delle categorie, le quali in quanto "concetti di un oggetto in generale", in quanto concetti che riferiscono il molteplice dato nell'esperienza ad un oggetto, non possono indicare in tale riferimento i termini di un oggetto che trascenda l'esperienza stessa, non possono, cioè, soddisfare i dettami della metafisica che, come sottolinea lo stesso Heidegger citando Kant, "presume di fornire in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori di cose in generale"²⁹.

3. *L'ontologia come scienza critico-trascendentale*

Come si può evincere da quanto detto in precedenza, l'interpretazione heideggeriana di Kant legge la rivoluzione copernicana alla luce della differenza ontologica tra essere ed ente. Sarà dunque opportuno proseguire la nostra trattazione passando per una ulteriore chiarificazione del senso di tale differenza.

Nelle lezioni tenute a Marburgo nel semestre estivo del 1927, Heidegger, marcando i limiti della filosofia in quanto "scienza dell'essere", in quanto "interpretazione teorico-concettuale dell'essere, della sua struttura e delle sue possibilità"³⁰, ed escludendo da quest'ambito di in-

27. Sulla distinzione tra essere ed ente in relazione alla possibilità dell'ontologia vedi *MAL*, p. 193; p. 181.

28. *KPM*, p. 124; p. 110.

29. *KPM*, p. 124; p. 110.

30. *Die Grundprobleme*, p. 15; p. 10. Sulla distinzione heideggeriana della filosofia dal concetto di visione del mondo vedi anche *MAL*, p. 230; p. 213. Per un approfondi-

dagine il concetto di “visione del mondo”, che si precisa, invece, sempre nei termini di una presa di posizione nei riguardi dell’ente, manifesta la necessità, all’interno della ricerca filosofica, di quella distinzione, tra essere ed ente, che viene chiamata *differenza ontologica*:

È questa distinzione che costituisce primariamente l’ontologia. Noi la chiamiamo la *differenza ontologica* (*ontologische Differenz*), vale a dire la separazione dell’essere dall’ente. Solo distinguendo in questo modo (in greco κρ - νεῖν) non l’ente da un altro ente, ma l’essere dall’ente, noi entriamo nell’ambito della problematica filosofica. Solo grazie a quest’atteggiamento critico (*dieses kritische Verhalten*) noi ci manteniamo sul terreno della filosofia. L’ontologia, ovvero la filosofia in generale, a differenza delle varie scienze dell’ente, è pertanto la scienza critica (*die kritische Wissenschaft*), cioè è la scienza del mondo invertito. Con questa distinzione dell’essere dall’ente e grazie a questo prelievo tematico dell’essere noi usciamo radicalmente dall’ambito dell’ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo. Possiamo perciò chiamare la scienza dell’essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale* (*die transzendente Wissenschaft*). Con ciò non assumiamo senz’altro il concetto kantiano di trascendentale, ma piuttosto ne assorbiamo il senso più originario, la tendenza autentica, a Kant forse ancora nascosta. Noi andiamo oltre l’ente per raggiungere l’essere. Oltrepassando l’ente non approdiamo di nuovo a un ente, che si troverebbe, per così dire, dietro l’ente da noi conosciuto, quasi in una sorta di retro-mondo. La scienza trascendentale dell’essere non ha nulla a che fare con la metafisica volgare, che tratta un qualche ente che sta dietro all’ente che conosciamo. Il concetto scientifico di metafisica s’identifica invece col concetto di filosofia in generale: essa è scienza critico-trascendentale dell’essere (*kritisch transzendente Wissenschaft*), vale a dire ontologia³¹.

– in primo luogo l’ontologia, in quanto scienza capace di mantenersi nella distinzione di essere ed ente, viene chiamata *scienza critica*. Qui “critica” si riferisce al senso di una distinzione che riguarda innanzitutto una precisa modalità del distinguere. E cioè: la distinzione tra essere ed ente non è da intendersi alla stregua di una distinzione tra enti, ma come l’uscire “radicalmente dall’ambito dell’ente”. E ciò costituisce per Heidegger “l’atteggiamento critico” grazie al quale “ci manteniamo sul terreno della filosofia”.

mento del tema in questione si rimanda a C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., pp. 125-132, dove l’analisi del rapporto tra filosofia e visione del mondo viene contestualizzata nell’ambito della trattazione del problema della “storia” in Heidegger.

31. *Die Grundprobleme*, pp. 22-23; pp. 15-16.

– in secondo luogo tale scienza critica, proprio nella distinzione tra essere ed ente in cui riesce a mantenersi, trascende l'ente stesso in direzione dell'essere; quest'ultimo, a sua volta, viene inteso solo a partire dallo stesso trascendere l'intero ambito dell'ente, e per questo riguardato, non come un ente *ontologicamente* più accreditato, che stia dietro o a fondamento di tutti gli altri enti, ma come l'orizzonte in cui si dispiega ogni possibile rapporto con l'ente. Per delimitare il senso di questo trascendere Heidegger utilizza, come si legge nel brano appena citato, il termine “trascendentale”; un termine nel quale il filosofo di Messkirch riconosce un “senso più originario”, ed estraneo alla riflessione – almeno a quella esplicita – di Kant.

Nel nesso dei termini “critica” e “trascendentale” che contraddistingue il senso della filosofia in quanto “scienza dell'essere”, Heidegger vede, dunque, il motivo di un trascendere che eccede quanto espresso nella indagine di Kant.

Si tratta di un ‘trascendere’ il cui senso risulterà davvero perspicuo solo alla fine di questo lavoro.

Qui si può dire, ma soltanto in via di anticipazione, che Heidegger interpreta il trascendentale kantiano, operando una *riduzione* della questione della possibilità della sintesi a priori, sul terreno dell'indagine circa la trascendenza costitutiva dell'essere dell'esserci. In questo senso la prospettiva ontologica costituisce per Heidegger l'orizzonte di senso nel quale si colloca una conoscenza che, pur finita, in quanto non creatrice, è tuttavia conoscenza a priori³².

32. “La filosofia heideggeriana interpreta, servendosi del concetto di trascendenza, ciò che, in Kant, appartiene all'ordine del trascendentale. Più esattamente, è a partire dalla *differenza ontologica* che si può concepire la possibilità di un accesso pre-empirico all'ente. Il *Dasein* presenta, in effetti, il carattere specifico di aprirsi all'essere dell'ente prima di ogni relazione all'ente. In altre parole, conoscenza pura e conoscenza ontologica sono un tutt'uno per Heidegger, che identifica il trascendentale kantiano con la trascendenza finita del *Dasein*, la quale rende possibile l'incontro con l'oggetto” (H. C. Tauxe, *op. cit.*, p. 117). Sempre a tal riguardo F. W. von Herrmann, nel contesto di una trattazione volta a congedare il senso del *Dasein* da ogni possibile rapporto di derivazione dal soggetto “moderno”, distingue, invece, fra trascendentalità del soggetto e trascendentalità del *Dasein*: “La trascendentalità non è quella del soggetto (come in Kant), ma quella del *Dasein*. Essa deve essere determinata a partire dall'apertura e dalla esistenza, e cioè, a partire dagli esistenziali dell'esser-gettato, del progettare-gettato e dell'aver cura, vale a dire a partire dalla cura. In *Dell'essenza del fondamento* Heidegger ha pensato la cura come trascendenza. Il *Dasein* è determinato nel suo essere in quanto trascendenza, nella mi-

Quel che Heidegger intende, anzitutto, evidenziare all'interno del pensiero kantiano è il senso di una metafisica radicata nell'uomo³³, e riguardata solo in relazione alla *possibilità* della conoscenza finita. Heidegger accoglie per così dire, anche se in una maniera non più riconducibile a Kant, la tesi kantiana di una metafisica "già predisposta, nei suoi tratti principali, nell'essere nostro", e che, sottratta criticamente al progetto di una conoscenza a priori del soprasensibile (che in Heidegger ritroviamo sotto il nome di conoscenza ontica a priori), si riversa tutta sulla conoscenza finita, determinandone possibilità e limiti. Come scrive Kant nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*:

La metafisica [...] nei tentativi dialettici della ragione (che non sono intrapresi arbitrariamente o per capriccio, ma hanno la loro ragion d'essere nella natura stessa della ragione) ci conduce a dei veri limiti: e le idee trascendenti, appunto perciò che non si può fare di esse a meno, mentre pure noi non possiamo mai realizzarle in concreto, servono ad indicarci non solo i limiti dell'uso della ragion pura, ma anche il modo di determinarli: e questo è il vero fine e l'utilità di questa disposizione naturale della ragione che ha generato la metafisica, come il suo figlio prediletto: generazione che, come in ogni altra circostanza, non è dovuta al capriccio del caso, ma ad un germe originario, preformato saggiamente in vista di altissimi fini. Poiché la metafisica è forse più di ogni altra scienza già predisposta, nei suoi tratti principali, nell'essere nostro e non può assolutamente venir considerata come il prodotto di un'elezione arbitraria o come un'estensione accidentale nel progresso delle esperienze³⁴.

sura in cui il compimento dell'esistenza (compimento della cura) è l'accadere del compimento del trascendere, e cioè, dell'oltrepassare. L'ente viene oltrepassato in direzione dell'essere, a partire dal quale esso viene compreso nel suo esser ente. Detto più esattamente il trascendere è un aver già da sempre preliminarmente oltrepassato l'ente, affinché esso possa farsi incontro in quanto l'ente che è" (F.W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974, pp. 40-41).

33. A tal riguardo cfr. C. Vigna, *Sulla metafisica di Heidegger*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991, pp. 107-139, pp. 107-108.

34. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Werke* 5, p. 228; tr. it. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995, p. 223. Interessanti, più in generale, i rilievi di F. Chiereghin in merito alla fisionomia "kantiana" di una ragione connotata da una doppia impossibilità. La ragione, infatti, non può arrestarsi al piano del condizionato allo stesso modo in cui non può attingere all'incondizionato: "Essa non può "comprendere" altro che il condizionato; ma proprio perché lo "comprende" come tale, essa non può più attenersi ad esso, e ciò non per l'intervento di qualcosa di sopraggiunto all'atto del comprendere, ma in virtù della comprensione stessa.

E tuttavia questa idea di una metafisica che riconduce la conoscenza ai propri limiti, e che dunque si traduce nella questione della possibilità della conoscenza finita, riceve in Heidegger una totale riformulazione, che coincide con una lettura del limite conoscitivo esibito dalla filosofia trascendentale nella direzione di una reimpostazione della domanda sull'essere:

Per Kant il trascendentale si riferisce alla "possibilità" (a ciò che rende possibile) di una conoscenza che non "sorvoli" *surrettizamente* l'esperienza, che cioè non sia "trascendente", ma sia essa stessa esperienza. Il trascendentale fornisce così, in modo restrittivo, ma non per questo meno positivo, la delimitazione essenziale (la definizione) della conoscenza non trascendente, cioè della conoscenza ontica che è possibile all'uomo come tale. Ma a una comprensione più radicale e universale dell'essenza della trascendenza deve allora necessariamente accompagnarsi un'elaborazione più originaria (*eine ursprünglichere Ausarbeitung*) dell'idea di ontologia e quindi di metafisica³⁵.

La ragione deve e non può attenersi al condizionato. Ma per il medesimo motivo per cui non può, essa altrettanto deve e non può rendere a sé comprensibile l'incondizionato. La comprensibilità genera quindi da se stessa una necessità impraticabile" (F. Chiareghin, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1984, p. 163). Si tratta di quella "necessità impraticabile" che Chiareghin riscontra nella domanda heideggeriana sull'essere; una domanda che nel suo stesso porsi, e cioè offrendosi nella formula "che cos'è l'essere?" prevede al suo interno una *petitio principii*. Una tale domanda, infatti, chiede circa l'essere presupponendo già, e dunque sottraendolo al dominio dello stesso domandare, il significato dell'essere come copula. Ora proprio nello spazio di tale impraticabilità si costituirebbe il compito del filosofare, nonché il senso di una ontologia che si ponga essenzialmente come *problema* dell'ontologia.

35. *WG*, pp. 139-140; p. 96. C. Esposito, nel contesto di una disamina del rapporto Heidegger-Kant in riferimento alla questione della causalità libera, evidenziando come la distinzione tra conoscenza finita e conoscenza infinita (questa è la differenza che Heidegger sovrappone a quella fenomeno-noumeno) fornisca la chiave risolutiva del kantiano conflitto antinomico tra necessità e libertà, sottolinea la riconfigurazione heideggeriana del limite gnoseologico kantiano in un senso ontologico-strutturale, secondo il quale la finitezza non viene più considerata "solo come un carattere della conoscenza, e quindi come appartenente ad uno dei due poli che si differenziano (conoscenza finita *versus* conoscenza infinita), bensì come il contrassegno della stessa differenziazione di finito/infinito in quanto tale. Questa finitezza non è solo conoscitiva, dunque, ma metafisica; ed è metafisica in quanto appartiene alla *natura* stessa dell'uomo: una "natura" che qui va intesa, in senso prettamente heideggeriano, come la stessa "comprensione dell'essere" che caratterizza l'ente umano (come era stato descritto nel *Kantbuch*)" (C. Esposito, *Heidegger, Kant e il problema della causalità libera*, in "Paradigmi", 17, 1999, pp. 491-517, pp. 501-

Bisogna dunque mostrare il senso di questa elaborazione più originaria dell'idea di ontologia in relazione alla lettura heideggeriana della filosofia trascendentale.

4. *Questione dell'essere e questione del soggetto*

Come risulta dalla ricognizione heideggeriana della prospettiva trascendentale, la *Wende* kantiana con la sua problematizzazione dell'oggetto viene tradotta nei termini della questione del senso di quella comprensione dell'essere nella quale l'ente che si fa incontro si rende preliminarmente manifesto.

È la linea interpretativa secondo la quale, già prima di *Kant e il problema della metafisica*, nei *Grundprobleme* del '27, Heidegger traduce la definizione kantiana "Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo dev'essere possibile a priori" in quella che è, potremmo dire con una espressione ancora forse un pò vaga, la sua versione ontologica: "La conoscenza trascendentale non si rapporta affatto agli oggetti, cioè agli enti, ma ai concetti che determinano l'essere dell'ente"³⁶. Poco più avanti, enfatizzando il già citato passo kantiano dei *Fortschritte*³⁷, Heidegger sentenzia ««Filosofia trascendentale» non significa altro che ontologia»³⁸.

502). In merito alla lettura heideggeriana del kantiano limite della conoscenza, H. Declève sottolinea: "Kant voleva determinare i limiti necessari dei poteri e delle pretese della conoscenza razionale nei riguardi del mondo, dell'uomo e di Dio; Heidegger voleva andare fino al fondamento nell'essere di questa limitazione costitutiva del Logos" (H. Declève, *op. cit.*, p. 2).

36. *Die Grundprobleme*, p. 180; p. 122.

37. Cfr. *supra*, pp. 21-22.

38. *Die Grundprobleme*, p. 180; p. 122. Contro la lettura heideggeriana in chiave ontologica della *Critica della ragion pura* P. Colonnello ribadisce il carattere primariamente gnoseologico dell'opera kantiana; e ciò negando come alternativa legittima alla tesi di un Kant semplicisticamente riguardato come anti-metafisico, la lettura della "dottrina della conoscenza come 'vestibolo della trascendenza'" (P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant. Il problema della cosa*, in "Sapienza", 32, 1979, pp. 389-419, pp. 418-419). Sulla distinzione tra logico e ontologico all'interno della prospettiva trascendentale, cfr. R. Perini, *Il trascendentale da Descartes a Hegel: io empirico, io trascendentale, fondazione assoluta*, in *Sul trascendentale moderno. Genesi, struttura, problemi*, a cura di R. Perini, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 2004, pp. 23-28, p. 25).

Ora però, l'identificazione tra filosofia trascendentale e ontologia, che Kant ratifica nei *Fortschritte*, assume in Heidegger il senso radicale di una ontologia che non può riconoscersi in una teoria della conoscenza. Proprio commentando il passo kantiano, il filosofo di Messkirch afferma:

Kant qui sottolinea ancora una volta che l'ontologia, in quanto filosofia trascendentale, ha a che fare con la *conoscenza* degli oggetti. Ciò non implica, come interpretava il neokantismo, una teoria della conoscenza, ma, dal momento che l'ontologia discute l'essere dell'ente e, come noi sappiamo, per Kant l'essere, l'effettività, s'identifica con l'esser-percepito, con l'esser-conosciuto, allora in lui l'ontologia, in quanto scienza dell'essere, dovrà configurarsi come quella scienza che tratta l'esser-conosciuto degli oggetti e la loro possibilità. Quindi l'ontologia è filosofia trascendentale. Interpretando la *Critica della ragion pura* come una teoria della conoscenza non si coglie affatto il suo senso autentico³⁹.

Qui sembra essere in atto una strategia interpretativa mediante la quale Heidegger, proprio in forza della identificazione kantiana tra filosofia trascendentale e ontologia, intende circoscrivere quest'ultima in un ambito non riducibile a quello della conoscenza. Più precisamente: l'ontologia, in quanto filosofia trascendentale, in quanto cioè contenente le condizioni della nostra conoscenza a priori, si colloca, proprio per questo, in uno spazio che sta al di là di qualunque questione gnoseologica, uno spazio che, come si vedrà meglio più avanti, descrive le dinamiche originarie che rendono in generale accessibile l'ente nel suo essere; sia questo accesso dato nella modalità del conoscere o in qualunque altra modalità⁴⁰. In questo senso Heidegger, prendendo le distanze

39. *Die Grundprobleme*, p. 181; p. 123.

40. Cfr. *infra*, p. 39. "La critica della ragion pura non ha nulla a che fare con una "teoria della conoscenza". Se mai si potesse tenere per valida un'interpretazione in questo senso, allora si dovrebbe dire che la critica della ragion pura non è una teoria della conoscenza ontica (esperienza), bensì una teoria della conoscenza ontologica. Però, nemmeno questo modo di vedere, già lontano dall'interpretazione dominante dell'estetica, e dell'analitica trascendentale, permette di cogliere l'essenziale, cioè proprio il fatto che qui l'ontologia viene fondata e, per la prima volta, ricondotta a se stessa come *metaphysica generalis*, vale a dire come piattaforma di tutta la metafisica. Con il problema della trascendenza non si sostituisce alla metafisica una "teoria della conoscenza", ma si interroga l'ontologia circa la sua intrinseca possibilità" (*KPM*, p. 17; p. 24). Riferendosi allo Heidegger del *Kantbuch*, H. Declève sottolinea: "L'autore vuole farci intendere che la *Criti-*

dal Kant gnoseologo che egli peraltro ascrive più espressamente al neokantismo⁴¹, si avventura in una lettura della *Critica della ragion pura* che, condizionata fortemente dall'intento di guadagnare il senso genuinamente metafisico della proposta kantiana, rischia a sua volta di mortificarne la ricchezza di prospettive. Una ricchezza che in Kant risiede proprio nello *status* problematico dell'inestricabilità del rapporto tra gnoseologia e ontologia, nel nesso che lega la questione della possibilità della conoscenza degli oggetti dell'esperienza con la questione circa le condizioni che rendono possibile l'esperienza come esperienza di oggetti. E del resto lo stesso Heidegger, nelle lezioni marburghesi del semestre invernale 1925/26, parla della necessità di ricongiungere radicalmente il Kant gnoseologo con il Kant metafisico:

si hanno due Kant e a seconda di come si valuta la metafisica e la teoria della conoscenza lo si prende in questo modo o in quello, mentre l'altra sua parte è sentita come sgradevole appendice. Sarà allora necessario non solo ricongiungere dall'esterno le due parti, ma anche chiedersi perché esista questo apparente sdoppiamento, dove risieda la necessità di questa filosofia e dove quindi i suoi limiti fondamentali⁴².

Al di là delle riflessioni, certo tante e proficue, che si possono fare sul Kant conteso tra metafisica e gnoseologia; al di là di qualunque rilievo sulla capacità heideggeriana di tenersi, come Heidegger stesso auspi-

ca non è un'epistemologia. Interrogandosi sulle condizioni di possibilità della verità sul piano dell'esperienza, vale a dire della verità ontica, essa oltrepassa la teoria della conoscenza in direzione di un'ontologia della verità" (H. Declève, *op. cit.*, p. 121).

41. Come sottolinea C. Esposito: "L'insoddisfazione nei confronti della interpretazione logico-trascendentale dei neo-kantiani, escludente da una pura indagine gnoseologica ogni implicanza metafisica (pensiamo soprattutto ai Marburghesi), apre problematicamente la prospettiva di una nuova ermeneutica che, partendo dalla domanda metafisica, la inveri proprio nel pensiero kantiano" (C. Esposito, *Heidegger e Kant: 1919-1929 un'ipotesi di lettura*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, 22, 1979, pp. 221-248, p. 229). A tal riguardo vedi anche M. Ferrari, *op. cit.*, p. 204.

42. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (d'ora in avanti *LFW*), GA 21, hrsg. v. W. Biemel, p. 117; tr. it. *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Milano 1986, p. 79. Più tardi nelle lezioni tenute a Marburg nel SS 1928, tuonando contro le enfattizzazioni in direzione metafisica di Kant, operate da Scheler, Hartmann e Heimsoeth, Heidegger dirà: "Proprio ciò che la presunta interpretazione di Kant fa valere come gnoseologica è l'autentica ontologia; la metafisica non va opposta alla gnoseologia" (*MAL*, p. 191; p. 179). Cfr. anche *PI*, pp. 66-67; p. 43.

cava, al di sopra delle parti, qui interessa, invece, segnalare la presenza di una ambiguità fondamentale nel rapporto tra Heidegger e il Kant gnosologico dei neokantiani. E cioè: i testi heideggeriani ci costringono a muoverci nel contesto di un'atmosfera rarefatta dove non è sempre facile distinguere i momenti in cui il filosofo di Messkirch, richiamandosi a Kant, prende le distanze dai neokantiani, e quelli in cui prende le distanze da questi ultimi sullo sfondo di una precisa volontà di distanziarsi dallo stesso Kant. Una tale ambiguità si manifesta intera nella figura del *Kant non kantiano*⁴³ che Heidegger oppone proprio all'impostazione generale del neokantismo. Non va, in ogni caso, dimenticato che la questione gnoseologica, impostazione marburghese o no, fa parte di un patrimonio inalienabile dell'economia della *prima Critica*.

Comunque, a specificare i termini della *lettera antignoseologica* dell'interpretazione heideggeriana di Kant, si può sottolineare che la questione kantiana della conoscenza oggettiva viene oltrepassata in direzione di una indagine che più radicalmente si interroga sulla possibilità che un ente si renda in generale manifesto nel suo essere. In altri termini se in Kant, per dirla con Hoppe, la questione concerne la possibilità che un ente, già manifesto, si renda poi manifesto come oggetto per la conoscenza⁴⁴, in Heidegger l'interrogazione investe in radice la stessa possibilità della manifestatività dell'ente in quanto ente, la possibi-

43. Cfr. *LFW*, p. 117; p. 79. Su questo argomento vedi G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli 1989, pp. 156-157. È senz'altro uno dei momenti più caustici dell'attrito tra Heidegger e le posizioni dei neokantiani la discussione heideggeriana in merito alla impostazione della deduzione trascendentale delle categorie come *quaestio iuris*. Ora, proprio la critica heideggeriana alla impostazione della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto come questione di validità, specie nell'esposizione che viene data nel contesto delle lezioni del 1927/28, costituisce un esempio emblematico di come Heidegger, in certe occasioni, non faccia distinzioni tra i neokantiani e il pensiero di Kant. L'interpretazione heideggeriana della deduzione e i motivi della critica rivolta dal pensatore di Messkirch all'impostazione giuridica del problema deduzionale occuperanno l'ultima parte di questo lavoro.

44. "A tal riguardo si devono avere le idee chiare sul fatto che Kant presuppone la manifestatività dell'ente, più precisamente l'apertura dell'uomo per l'ente in quanto tale come qualcosa di ovvio, potendo per Kant l'ente in ogni momento farsi incontro a noi già nella percezione e nella intuizione. Il problema di Kant riguarda il come questo ente, a noi già sempre manifesto, possa essere per noi oggetto nel contesto di una natura determinata secondo leggi, il come noi possiamo conoscere oggetti, e in questa misura la critica di Kant, contrariamente alla tesi di Heidegger, secondo la quale la *Critica della ragion pura* non avrebbe niente a che fare con una teoria della conoscenza, è in effetti anche teoria del-

lità che esso si faccia incontro preliminarmente nel suo essere⁴⁵. Lo slittamento della tematica kantiana dell'oggetto si rende, non a caso, evidente nel fatto che Heidegger propone una decisa problematizzazione del senso della kantiana ricettività del conoscere. Proprio questa, infatti, che in Kant è presentata come frontiera invalicabile, costituisce ciò che invece per Heidegger deve essere posto come questione⁴⁶. Più precisamente: la ricezione dell'ente che concerne il soggetto in quanto soggetto intuente rimanda alla questione della possibilità che un tale ente possa in generale offrirsi ad un intuire ricettivo:

Se, dunque, la nostra conoscenza, in quanto finita, dev'essere un intuire ricettivo, non basta prender atto, semplicemente, di questa circostanza; anzi,

la conoscenza" (H. Hoppe, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, p. 293). Ancora più esplicito sarà Hoppe in merito alla distanza tra l'oggetto kantianamente inteso e l'oggetto kantiano heideggerianamente interpretato, quando più avanti sottolinea: "L'oggetto kantiano non è determinato *tout court* attraverso la sua appartenenza ad un orizzonte di unità, ma attraverso il fatto che esso rientra nel particolare orizzonte di unità di una natura determinata secondo leggi, attendibile e che consente previsioni. Oggetto è ciò che consente di comprendere diverse percezioni in un primo tempo puramente soggettive come coappartenenti in un oggetto. Ma di questo in Heidegger non si parla affatto; se in Kant un molteplice dell'intuizione, in sé sconnesso, connesso puramente in modo soggettivo, acquisisce solo attraverso le categorie un contesto oggettivo, nel quale, solo, per l'appunto viene a crearsi il rapporto delle rappresentazioni all'oggetto, in Heidegger le cose stanno piuttosto in modo tale che un ente che si fa incontro già connesso può farsi incontro anche come connesso, solo per il fatto che il pensare, ovvero ciò che di volta in volta nell'interpretazione heideggeriana è raggiunto, la facoltà radicale che è quella che fa sgorgare da sé il pensare, si tiene davanti l'unità" (p. 298).

45. Si tratta per Heidegger di andare al fondo di quella circostanza per la quale "insieme all'esistenza per l'esserci è già sempre svelato (*enthüllt*) in qualche modo un ente ed un nesso con l'ente, senza che questo risulti propriamente oggettivato" (*Die Grundprobleme*, p. 224; p. 150). Come evidenzia G. Biondi: "L'oggettivazione dell'ente è posteriore e secondaria rispetto alla tematizzazione dell'essere" (G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 102).

46. Ciò non è da intendersi, ovviamente, nel senso che per Kant la ricezione degli oggetti costituirebbe un fenomeno aproblematico. Anzi la svolta trascendentale consiste proprio nel mettere in luce la complessità del conoscere intuente come conoscere che avviene secondo condizioni (spazio e tempo) non ricavabili dall'oggetto intuito. Quello che però rispetto alla posizione kantiana Heidegger vuol mettere in rilievo è, come vedremo subito, il fatto che lo stesso intuire ricettivo rimanda alla questione più radicale circa la possibilità che l'ente si renda in generale manifesto.

proprio ora sorge il problema: da che cosa dipende necessariamente la possibilità di questa ricezione dell'ente, ricezione che non è affatto evidente per sé? È comunque palese la dipendenza di tale possibilità dal fatto che l'ente da sé possa farsi incontrare, ossia possa mostrarsi come ciò che si obietta (*als Gegenstehendes*). Ma se la semplice-presenza dell'ente non è in nostro potere, allora, proprio il nostro stato di assegnazione alla ricezione dell'ente esige che la possibilità di obiettarsi sia data all'ente fin da principio e in ogni momento⁴⁷.

Ora, il riferimento a questa offerta preliminare dell'ente cui rimanda ogni intuire ricettivo chiama in causa il senso di una soggettività che chiede di essere riformulato in connessione al problema della trascendenza, al problema, cioè, concernente un esser preliminarmente manifesto dell'ente che riguarda la stessa costituzione d'essere del soggetto finito in quanto già da sempre assegnato all'ente. Vi è insomma, secondo Heidegger, una questione che precede la questione della possibilità della conoscenza, e riguarda proprio il senso di una preliminare manifestazione dell'ente che rende possibile ogni riferimento all'ente, sia esso conoscitivo o di qualunque altro genere.

In questa prospettiva Heidegger intende oltrepassare la domanda concernente ciò che può essere accessibile come oggetto della conoscenza, per attingere al senso di una domanda più radicale che riguarda la stessa possibilità che in generale un ente si renda manifesto.

Questo è sostanzialmente l'argomento nell'ambito della cui discussione ancora Hoppe, attingendo al registro espressivo dello Heidegger interprete di Kant, mette in rilievo l'orientamento di *Kant e il problema della metafisica* in direzione di una interpretazione della *Critica della ragion pura* che glissa sulla questione della "oggettività dell'oggetto" per orientarsi su quella della "soggettività del soggetto"⁴⁸. Il

47. *KPM*, p. 72; p. 68.

48. Proprio nel solco di questa differenziazione Hoppe evidenzia la diversa prospettiva che anima invece l'opera di Heidegger su Kant pubblicata successivamente, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962), più attenta ad una *Critica della ragion pura* intesa come indagine sulla possibilità della conoscenza oggettiva (cfr. H. Hoppe, *op. cit.*, pp. 304-317). A tal proposito G. Biondi, proprio in riferimento a *Die Frage nach dem Ding*, parla di "una concezione della Critica in cui non è più determinante la soggettività ma l'oggettività" (G. Biondi, *op. cit.*, p. 482). Sull'argomento cfr. anche A. Robertini *Tempo, soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in *Kant teoretico. Materiali del novecento*, a cura di I. Cubeddu, Montefeltro, Urbino 1991, pp. 143-172, p. 155.

che traduce il senso di una indagine che non si rivolge al problema della possibilità della conoscenza oggettiva ma a quanto Heidegger precisa nel modo seguente:

Ma l'obiettività (*die Gegenständlichkeit*) si forma nel rapporto di obietta-
zione, consistente in un "volgersi", che ha luogo nel soggetto puro in quanto
tale. L'indagine concernente le facoltà che hanno essenzialmente parte in que-
sto volgersi e la possibilità stessa di tale atto è la ricerca relativa alla soggettività
del soggetto che trascende in quanto tale⁴⁹.

E del resto il testo su Kant del '29 è volto proprio a rintracciare nelle
dinamiche del soggetto trascendentale i termini di quella analitica del
Dasein che sta a fondamento in *Essere e tempo* della impostazione heideggeriana
della *Seinsfrage*. Più precisamente: Heidegger intende svolgere in *Kant e il problema della metafisica* ciò che, in *Essere e tempo*,
con atteggiamento meno disponibile nei riguardi di Kant, accusa mancare all'indagine
trascendentale e cioè: "un'analitica ontologica preliminare della soggettività del
soggetto (*vorgängige ontologische Analytik der Subjektivität des Subjekts*)"⁵⁰. Una indagine che fa confluire il
senso kantiano dell'ontologia come questione della sua possibilità, come filosofia
trascendentale, in quella questione radicale che è l'esserci stesso in quanto ente che
è nella *comprensione* dell'essere. Dove *com-*

49. *KPM*, p. 165; p. 143. Adriano Fabris parla di "un'interpretazione del soggetto
trascendentale in cui risulta determinante non più il problema della conoscenza – come
accade in vario modo nella prospettiva dei neokantiani –, bensì quello riguardante la strut-
tura, il contenuto che precede la conoscenza e la rende possibile. In altre parole Heidegger
identifica, al di là del processo conoscitivo e quale suo elemento costitutivo, una di-
mensione essenziale che è condizione interna di possibilità del pensare e nella quale ri-
siede il senso autentico e l'effettiva funzione dell'apriori. Accade insomma che il proble-
ma dell'attività dell'intelletto venga ricondotto ad una questione ancora più preliminare,
quella relativa all'essere del soggetto" (A. Fabris, *Soggetto ed essere nell'interpretazione
heideggeriana di Kant*, cit., p. 109). Si chiarirà fra poco come la questione dell'essere del
soggetto non si configuri in alcun modo come domanda essenziale circa il che *cos'è* del
soggetto, chiarendosi piuttosto, fondamentalmente, come *ripetizione*, per usare un termi-
ne caro allo stesso Heidegger, della questione dell'essere a partire dalla *comprensione* che
ne ha l'esserci in quanto esistenza. La questione dell'essere del soggetto riguarda lo stes-
so essere in questione del soggetto in quanto ente che è costitutivamente nella compren-
sione dell'essere.

50. *SZ*, p. 32; p. 42.

preensione, com'è noto, non vuol dire primariamente conoscenza, ma il coinvolgimento radicale, *esistenziale*, dell'esserci in una questione, la questione dell'essere, che a sua volta non può configurarsi come una disciplina, come un *corpus* di dottrine, ma come il senso stesso dell'esistenza:

La costituzione dell'essere di ogni ente, e, in senso precipuo quella dell'esserci, diviene accessibile solo nella comprensione (*Verstehen*), e solo in quanto questa comprensione ha carattere di progetto (*Entwurf*). Giacché la comprensione – come mostra appunto l'ontologia fondamentale – non è soltanto un modo del conoscere (*eine Art des Erkennens*), ma è prima di tutto un momento fondamentale dell'esistere in generale⁵¹.

In questo senso, sempre in *Kant e il problema della metafisica*, si legge:

Lo svelamento (*die Enthüllung*) della costituzione dell'essere dell'esserci è ontologia. Quest'ontologia, giacché in essa si deve porre il fondamento della possibilità della metafisica – la finitezza dell'esserci come fondamento dell'ontologia medesima –, è detta fondamentale. Sotto la denominazione di ontologia fondamentale è già incluso il problema della finitezza dell'uomo, quale fattore decisivo, atto a render possibile la comprensione dell'essere⁵².

51. *KPM*, pp. 232-233; p. 200. “L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della “natura dell'uomo”. Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale dell'esserci (*Grundgeschehen*). Essa è l'esserci stesso” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, GA 9, pp. 103-122, pp. 121-122; tr. it. *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia* cit., pp. 59-77, p. 77). A tal proposito C. Esposito: “Questo significa accedere da un piano di fondazione antropo-logica ad un piano di fondazione *metafisica*, perché il *Dasein* è tale che non solo elabora e gestisce, per così dire, un'interrogazione sull'essere ma in quanto *finito* diventa esso stesso tale interrogazione. Anzi, la prima possibilità (l'elaborazione filosofica) si fonda essenzialmente sulla seconda (l'apertura)” (C. Esposito, *Il topos heideggeriano di finitezza. Antropologia e metafisica in “Kant und das Problem der Metaphysik”*, in *Il problema dell'antropologia*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Editrice Gregoriana, Padova 1980, pp. 165-178, p. 173).

52. *KPM*, p. 232; p. 200. In tale prospettiva Heidegger, nelle lezioni sulla *Critica della ragion pura* chiarisce: “In questa indagine viene focalizzato il contegno conoscitivo dell'esistenza umana, e cioè, non in primo luogo e in senso vero e proprio il contegno conoscitivo all'ente, ma la comprensione, che costituisce il fondamento di questo contegno, della *costituzione d'essere* dell'ente (*PI*, p. 69; p. 45). Poco dopo, compendiando i principali fraintendimenti nell'interpretazione della *Critica della ragion pura*, il filosofo

Posta in questi termini, l'irruzione del problema della soggettività sembra, tuttavia, configurare un rapporto Heidegger-Kant decisamente semplificato: da una parte il problema kantiano della conoscenza oggettiva, dall'altra la questione heideggeriana della soggettività del soggetto; da una parte la possibilità che l'ente si manifesti come oggetto, dall'altra la possibilità radicale di una manifestatività dell'ente in quanto ente che riguarda la costituzione stessa di una soggettività che si dà nel rapportarsi preliminare all'essere dell'ente.

In realtà la questione kantiana dell'oggettività recita nel *Kantbuch* un ruolo molto più incisivo di quello che apparentemente sembra svolgere. E cioè: è vero che a Kant interessa, usando il vocabolario di Hoppe, il manifestarsi dell'ente in quanto oggetto, ma è pur vero che ciò va letto kantianamente in relazione alla stessa problematicità insita nella possibilità di un'esperienza che non sia anche esperienza di oggetti. La nozione kantiana di oggetto non si riferisce, infatti, semplicemente ad un sistema di connessioni regolate che stanno a fondamento della configurazione oggettiva del dato, ma indica una prospettiva precisa, secondo la quale il dato deve presentarsi sempre *come* oggetto possibile per una conoscenza. E ciò nel senso che il *poter essere* un oggetto della conoscenza è implicato in radice nelle stesse dinamiche che stanno a fondamento del darsi del molteplice per una conoscenza. Questo comporta che la manifestatività dell'ente come oggetto coinvolge in radice la stessa possibilità che l'ente stesso si offra alla conoscenza come al-cunché di dato. L'"oggettivo" in Kant non concerne, dunque, semplicemente ciò che è connesso in una struttura di relazioni che conferisce, appunto, obiettività ad un rapsodico molteplice. Quest'ultimo, infatti, anche nella sua rapsodicità si offre in quanto tale, pur sempre, come *possibile* oggetto della conoscenza, si offre cioè già secondo le condizioni per cui esso *deve poter* essere un oggetto.

A partire da quanto appena detto si potrebbe, in fondo, affermare che l'interpretazione heideggeriana di Kant non sovrappone semplicisti-

di Messkirch sottolinea: "dire che Kant è uno gnoseologo è quasi un'ovvietà, dato che la sua domanda fondamentale è pur sempre: come sono possibili *conoscenze* sintetiche a priori? La domanda verte dunque sulla conoscenza e sulla sua possibilità, quindi la *Critica* è una ricerca sulla conoscenza. Certo esteriormente la questione si presenta proprio così, ma in profondità ci si interroga su ciò che determina la natura in generale, l'ente sottostante in quanto ente come tale (*das vorhandene Seiende als Seiendes überhaupt*), e su come questa determinabilità ontologica sia possibile (PI, p. 75; p. 47).

camente ai termini “oggettività” e “oggetto”, propri del frasario kantiano, quelli di essere ed ente, ma cerca di insinuarsi nella zona *limite* tra la fisionomia di un oggetto che si determina trascendentalmente come *possibilità* stessa del configurarsi della datità del molteplice *come* oggetto, e la necessità secondo la quale lo stesso molteplice *deve*, anche solo come molteplice dato, *poter* essere dato come *oggetto* per la conoscenza. Proprio in questo, infatti, Heidegger scorge lo spiraglio per riferirsi al problema kantiano dell’oggetto come alla questione circa la manifestatività dell’ente nel suo essere. Una questione che, come si è visto, implica una articolazione del senso della soggettività in termini di trascendenza.

È in tale prospettiva che si comprende la vocazione di *Kant e il problema della metafisica*, tendente a far confluire possibilità dell’ontologia e questione riguardante la soggettività del soggetto, l’*essere* del soggetto. Ed è seguendo tale vocazione che Heidegger riporta il problema della sintesi a priori, il problema che egli stesso, come abbiamo visto, reinterpreta come interrogazione sulla possibilità della conoscenza ontologica, all’indagine sulla costituzione della soggettività finita:

Così, il problema della possibilità della sintesi a priori si precisa in questo senso: come può un essere finito, che in quanto tale è consegnato (*ausgeliefert*) all’ente e assegnato alla ricezione dell’ente, conoscere l’ente anteriormente a ogni ricezione, ossia intuirlo senza tuttavia essere “creatore” del medesimo? In altre parole: come dev’essere costituito, ontologicamente, quest’essere finito, perché sia possibile, senza ricorso all’esperienza, un tale apporto della costituzione dell’essere dell’ente, cioè una sintesi ontologica?⁵³

Poco più avanti l’interrogativo si specifica ulteriormente:

come può l’esserci finito dell’uomo andar oltre (trascendere) l’ente in via affatto preliminare, dal momento che non solo non ha creato tale ente, ma è anzi, proprio per poter esistere come esserci, assegnato (*angewiesen*) all’ente? Il problema della possibilità dell’ontologia verte, quindi, sull’essenza e sul fondamento essenziale della trascendenza della comprensione preliminare dell’essere. Perciò, il problema della sintesi trascendentale, ossia della sintesi costitutiva della trascendenza, può essere posto anche in questi termini: come dev’essere, secondo la sua più intima essenza, l’ente finito che chiamiamo uomo, per poter, in generale, essere aperto all’ente, che non è l’uomo stesso e che quindi deve potersi mostrare da sé?⁵⁴

53. *KPM*, pp. 38-39; p. 42.

54. *KPM*, pp. 42-43; p. 46.

Prescindiamo per il momento dalla risposta specifica, se così si può chiamare, che Heidegger fornisce in *Kant e il problema della metafisica* a questi interrogativi, cimentandosi in un'indagine sulla *Critica della ragion pura* che scorge nell'immaginazione trascendentale il fondamento della trascendenza del conoscere finito e, dunque, la possibilità stessa dell'ontologia. E concentriamoci invece sul senso della domanda. Essa non è di poca rilevanza, tant'è che il nucleo della interpretazione heideggeriana di Kant, condotta nel *Kantbuch*, consiste proprio nella flessione della questione della sintesi a priori in direzione dell'indagine sull'*essere* del soggetto.

Tale domanda circa l'essere del soggetto non viene, certo, posta da Heidegger nella prospettiva di una risposta che fornisca i connotati e la fisionomia precisa di una soggettività che si offre all'indagine nei termini di una compagine strutturale fissa e fissabile una volta per tutte. Non è questo che Heidegger intende rinvenire cercando la "più intima essenza" della soggettività finita. Non è questo che è richiesto da una "analitica ontologica preliminare della soggettività del soggetto". In tal senso Heidegger enfatizza anzi come la fondazione kantiana della metafisica conduca esattamente all'impossibilità di arrestare l'indagine circa il soggetto su un terreno solido:

Che cosa è risultato veramente nel corso (*im Geschehen*) della fondazione kantiana? Non che il fondamento è l'immaginazione trascendentale, non che questa fondazione si traduce in una domanda circa l'essenza della ragione umana, ma che Kant, nello svelare la soggettività del soggetto, indietreggia (*zurückweicht*) di fronte al fondamento da lui stesso posto [...]. Questo indietreggiare, questo rifiuto ad andare fino in fondo, è soltanto un dato negativo? Per nulla, giacché anzi ci fa vedere come Kant, nel corso della fondazione, scavi da sé sotto i propri piedi il terreno (*sich selbst den Boden weggräbt*) sul quale all'inizio aveva poggiato la sua *Critica*⁵⁵.

In questa direzione viene accolto all'interno dell'economia della fondazione della metafisica, lo stesso *momento* di passaggio dalla prima alla tanto deprecata seconda edizione della *Critica della ragion pura*⁵⁶.

55. *KPM*, p. 214; p. 185.

56. In *Kant e il problema della metafisica*, notoriamente, Heidegger prende in esame esclusivamente la prima edizione della *Critica della ragion pura*, ritenendo che la seconda costituisca un passo indietro rispetto a quel progetto di fondazione dell'ontologia

‘L’indietreggiare di Kant di fronte al fondamento, da lui stesso posto’, di cui parla Heidegger nel brano appena citato, si riferisce, infatti, al cambiamento di direzione che Kant opererebbe nella edizione dell’ ’87, dove l’immaginazione trascendentale, che nella prima edizione esponeva alla vertigine di una trascendenza che impedisce di assicurare la soggettività ad un terreno solido, viene ridimensionata nel ruolo di “funzione dell’intelletto” e così inquadrata in un progetto che, nel fuggire l’oscurità del fondamento della soggettività, finisce col mancare i termini in cui va posta la questione di tale fondamento⁵⁷. Ora, proprio il passo indietro⁵⁸ compiuto da Kant mostra, al di là del fatto di costituire un passo indietro, il senso di un fondare che rivela l’oscurità stessa del fondamento. Un fondare che è insieme lo scavarsi di Kant il terreno sotto i piedi.

In questa prospettiva, chiedere “come deve essere l’ente finito che chiamiamo uomo, per poter in generale essere aperto all’ente”, non vuol dire andare alla ricerca di una struttura costitutiva già data; al contrario significa interrogarsi in modo radicale sul senso della soggettività andando al fondo di un indagare che, non trovando sosta su un terreno solido, riconsegna il soggetto alla questione dell’essere; il che vuol dire, secondo Heidegger, riconoscere il nesso di *circolarità ermeneutica* tra questione del soggetto e questione dell’essere, in un progetto che intende andare alla radice dell’endiadi essere-pensare, problematicamente annunciata nella parola *onto-logia*⁵⁹.

che a suo parere anima l’edizione precedente. Per un’analisi più circostanziata delle ragioni di tale preferenza cfr. il § 31 del succitato *Kant e il problema della metafisica*, nonché le lezioni del semestre invernale 1927/28 sulla *Critica della ragion pura* (PI pp. 316-317, 324; pp. 188, 192). Su questo tema vedi: M. Dufrenne, *Heidegger et Kant*, in “Revue de métaphysique et de morale”, 64, 1949, pp. 1-28, pp. 18-19; C. Esposito, *Heidegger e Kant: 1919-1929 un’ipotesi di lettura*, cit., p. 242.

57. Come dirà Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*: “Non si tratta di cercare una risposta alla domanda circa l’essere dell’uomo, ma di chiedersi in primissimo luogo quale sia, in una fondazione della metafisica, il solo modo in cui un’indagine sull’uomo può e deve, in genere aver luogo” (*KPM*, p. 215; p. 185).

58. Interessante a questo proposito la posizione di Žižek, il quale rileva nello Heidegger della *Kehre* il medesimo passo indietro che Heidegger stesso imputa a Kant di fronte a quella profondità abissale della soggettività spalancata dalla immaginazione trascendentale (S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 29).

59. Può essere, al riguardo, più utile di qualsiasi chiarificazione, riportare per intero un passo dei *Grundprobleme* del ’27, nel quale si evidenzia il nesso profondo tra que-

È all'interno di tale progetto che va ulteriormente contestualizzato il senso della interpretazione heideggeriana di Kant; un senso che lo stesso Heidegger rende manifesto quando, nelle lezioni del '27, esprime il proposito di circoscrivere l'attenzione al soggetto, che contrassegna storicamente il Kant appartenente alla tradizione inaugurata dal *cogito* cartesiano, nell'ambito della questione dell'essere:

La necessità di risalire agli atteggiamenti dell'esserci è indice in generale del fatto che lo stesso esserci assolve una funzione eminente che rende possibile un'indagine ontologica sufficientemente fondata. Ne segue che una ricerca sullo specifico modo d'essere (*Seinsart*) e sulla specifica costituzione ontologica (*Seinsverfassung*) dell'esserci diviene indispensabile [...] In Kant, lo vediamo, vi è un richiamo consapevole all'io, anche se questo riferirsi al soggetto poggia in lui su altre motivazioni. Esso infatti non scaturisce direttamente dalla consapevolezza della funzione ontologico-fondamentale dell'esserci, ma è piuttosto il risultato di un orientamento, già in Kant dominante, della problematica filosofica in direzione del soggetto. È questo lo stesso orientamento che determina la tradizione filosofica e che, da Cartesio in poi, muove dall'io, dal soggetto⁶⁰.

La contestualizzazione della questione del soggetto nella questione dell'essere, l'insistenza sulla rilevanza ontologica della questione del soggetto, costituiscono, dunque, le linee guida della interpretazione heideggeriana di Kant, nonché i codici per decifrare le dinamiche di quel rapporto complesso, che si istituisce all'interno dell'indagine heideggeriana sull'essere, tra soggettività e trascendenza.

Certo – e ciò va detto al fine di non appiattire in sterili slogan la problematicità della posizione heideggeriana – il nostro autore offre in tal modo una riformulazione della domanda sul soggetto nella quale, per

stione dell'essere e questione del "soggetto": "Se già fin dagli inizi della filosofia antica – pensiamo per esempio a Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν εἶναι, cioè essere e pensare; o Eraclito: l'essere è il 1 ἴσον – la problematica filosofica si è orientata in direzione della ragione, dell'anima, dello spirito, della coscienza, dell'autocoscienza, della soggettività, allora non è un caso, e non ha nulla a che fare con le visioni del mondo, il fatto che il contenuto fondamentale, certo ancora nascosto, della problematica ontologica in quanto tale abbia sospinto e guidato l'interrogare scientifico. L'attrazione, non sempre allo stesso modo univoca e chiara, verso il "soggetto" si fonda sul fatto che l'interrogare filosofico ha in qualche modo compreso che proprio un'adeguata chiarificazione del soggetto poteva e doveva procacciare il terreno per ogni problema realmente filosofico" (*Die Grundprobleme*, p. 443; p. 300).

60. *Die Grundprobleme*, pp. 172-173; p. 117.

così dire, il soggetto stesso non costituisce più il centro della domanda. L'ambiguità dell'accostamento tra soggetto ed esserci indica, all'interno del brano appena citato, i termini problematici del rapporto heideggeriano con la modernità e in special modo con la filosofia kantiana. Un rapporto che si offre nello spazio aporetico di un ripensamento della soggettività, attuantesi secondo una prospettiva che d'altra parte ha come connotato essenziale il rifiuto radicale del soggetto "moderno".

Proprio in questo spazio aporetico va compreso il significato della interpretazione heideggeriana di Kant.

SECONDA PARTE
SOGGETTO E MONDO

1. *Intenzionalità e trascendenza*

Già nel primo capitolo dei *Grundprobleme* Kant viene totalmente riattraversato da Heidegger secondo le istanze di una “ontologia” che deve rivelarsi nel contempo come esplicitazione della costituzione d’essere del soggetto. Proprio in relazione alla tesi di Kant “l’essere non è predicato reale”, che costituisce l’argomento del capitolo, Heidegger sottolinea:

alla fine restano oscuri dal punto di vista ontologico (*ontologisch ungeklärt*) gli stessi atteggiamenti dell’io, dell’esserci, se vogliamo usare la nostra terminologia. L’ontologia adeguata ed esplicita dell’esserci si trova a mal partito. Non solo: neppure si comprende che un’elaborazione sufficiente di essa è il presupposto per porre quel problema la cui soluzione è il compito che Kant si prefigge con la sua spiegazione del concetto di essere⁶¹.

È perciò ad una tale “spiegazione” kantiana del concetto di essere che è rivolta l’analisi di Heidegger.

“L’essere, patentemente, non è un predicato reale, ossia il concetto di qualcosa tale da potersi aggiungere al concetto di una cosa”⁶²: è quanto sostiene Kant nell’ambito della dimostrazione dell’impossibilità di una prova ontologica dell’esistenza di Dio. L’essere (*Sein*) non rientra nelle determinazioni essenziali di una cosa⁶³. Ciò traduce, in *forma*

61. *Die Grundprobleme*, pp. 77-78; p. 51.

62. *KrV*, A 598 B 626.

63. Come sottolinea Heidegger: “Il concetto di realtà non possiede in Kant quel significato che oggi per lo più viene assunto quando si parla di realtà del mondo esterno o di realismo nell’ambito di una teoria della conoscenza. Realtà (*Realität*) non significa ef-

logica⁶⁴, il fatto che l'esistenza (*Dasein*) viene esclusa dalla sintesi predicativa nella misura in cui non costituisce alcuna aggiunta o modifica al contenuto essenziale di una cosa. In altri termini: il concetto di una cosa non subisce alcun cambiamento per il fatto che tale cosa esiste anziché non esistere.

Nella sua formulazione negativa la tesi di Kant non costituisce problema per Heidegger. In tale formulazione, anzi, risuonerebbe addirittura il motivo della differenza ontologica:

La tesi kantiana che l'essere non è un predicato reale non può venir attaccata nel suo contenuto negativo. Kant in fondo vuol dire: l'essere non è nulla di essente (*Sein ist nichts Seiendes*)⁶⁵.

Il problema si porrebbe, invece, in riferimento al modo in cui Kant determina positivamente l'essere, in riferimento al modo in cui, usando le parole di Heidegger, si distingue "dal concetto di essere in generale il concetto di esistenza"⁶⁶. Heidegger riprende, a questo proposito, la tesi

fettività (*Wirklichkeit*), ossia esistenza o sussistenza. Realtà non significa esistenza, anche se è vero che Kant usa il concetto di "realtà oggettiva" come identico a quello di esistenza. Il significato che assume in Kant l'espressione "realtà" è conforme al senso letterale del termine. Egli in un passo lo traduce in maniera molto felice con "cosalità", "determinazione della cosa". Reale è ciò che appartiene alla *res*. Quando Kant parla di *omnitude realitatis*, il tutto della realtà, egli non intende la totalità di ciò che effettivamente sussiste, ma, al contrario, allude proprio alla totalità delle possibili determinazioni della cosa, alla totalità dei suoi contenuti, delle sue componenti essenziali, alla totalità degli oggetti possibili" (*Die Grundprobleme*, p. 45; p. 31). Insomma, la realtà in Kant non indica l'esistenza di una cosa ma le sue caratteristiche essenziali, prescindendo dal fatto che questa cosa esista oppure no. Su questo argomento cfr. anche *KPM*, pp. 86-87; p. 80.

64. L'esistenza, in quanto predicato reale, in quanto cioè predicato inerente al *che cosa* è di una cosa, violerebbe il principio di non-contraddizione, perché implicherebbe che una cosa nella sua esistenza sia diversa da se stessa, rendendo impossibile la stessa proposizione "questa cosa esiste". Proprio nel suo esistere, infatti, la cosa esibirebbe una modificazione della propria essenza. E così ad esistere sarebbe una cosa diversa dalla cosa che esiste: "Se penso una cosa, con qualsiasi numero e sorta di predicati (e addirittura nella sua determinazione completa), non aggiungo assolutamente nulla alla cosa per il semplice fatto di affermare che la cosa è. In caso diverso, infatti, non mi troverei più innanzi alla stessa cosa che ho pensato nel concetto, bensì a qualcosa di più; e non potrei affermare che ho dinanzi, né più e né meno, che l'oggetto del mio concetto" (*KrV*, A 600 B 628).

65. *Die Grundprobleme*, p. 77; p. 51.

66. *Die Grundprobleme*, p. 52; p. 35. Al fine di non perdere nei possibili eccessi di un esame esclusivamente analitico la perspicuità del testo, si è dovuto ricorrere a qualche

proposta da Kant ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, nel quale si chiarisce il senso dell'esistenza come "posizione assoluta (*absolute Position*)"⁶⁷. L'esistenza è posizione assoluta della cosa, vale a dire, essa non risponde all'attribuzione di un *predicato* ad un *soggetto*, e dunque alla posizione di un predicato sempre relativamente, e in riferimento, a qualcos'altro. L'esistenza è posizione assoluta di un *soggetto*, del quale, infatti, non si dice che è qualcosa o qualcos'altro ma semplicemente che è. Così commenta Heidegger:

Ogni predicato, stando al suo concetto, è sempre posto soltanto in maniera relativa (*beziehungsweise*). Se al contrario dico: qualcosa c'è, esiste, in questa mia posizione non entro in rapporto con un'altra cosa (*Ding*) o con un'altra sua determinazione o con un'altra realtà, ma pongo invece la cosa (*Sache*) in e per se stessa (*an und für sich selbst*), assolutamente, la pongo cioè prescindendo da ogni relazione, in maniera non relativa, assoluta⁶⁸.

L'asserzione di esistenza non implica alcuna sintesi predicativa, ma una relazione di altro genere. Si tratta, come sottolinea Heidegger "di un rapporto fra tutta la cosa (*Sache*), A, e il mio pensiero della cosa (*Ding*). In questo rapporto ciò che viene così posto entra in relazione con lo stato del mio io. Dal momento che A, dapprima solo pensato, viene già anche a trovarsi, in questo rapporto del semplice pensiero, in relazione con me, è chiaro che un tale rapporto del pensiero, il semplice rappresentarmi A, si modifica con l'aggiungersi della posizione assoluta. Nella posizione assoluta l'oggetto del concetto, l'ente effettivo che gli corrisponde, vien posto come tale in relazione al concetto solamente pensato. L'esistenza esprime allora il rapporto dell'oggetto alla facoltà di conoscere"⁶⁹. L'esistenza non è un predicato reale, ma esprime una *modalità* del rapporto tra l'oggetto e la facoltà di conoscere.

esemplificazione, incoraggiata peraltro dal carattere prettamente strumentale dell'argomentazione heideggeriana, che, nella fattispecie intende inverare all'interno della riflessione kantiana la tesi sulla struttura costitutivamente intenzionale del soggetto.

67. Cfr. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, *Werke* 2, p. 632 ss.; tr. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, a cura di P. Carabellese (riv. Da R. Assunto e R. Hohenemser) in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 114 ss.

68. *Die Grundprobleme*, p. 52; p. 35.

69. *Die Grundprobleme*, p. 61; p. 41.

A questo punto, riprendendo la trattazione kantiana dei “postulati del pensiero empirico in generale” e richiamandosi al ruolo che Kant riconosce alla percezione in relazione alla possibilità di determinazione degli oggetti quanto alla loro realtà (*Wirklichkeit*), Heidegger commenta la tesi kantiana sull’esistenza nei seguenti termini:

Il predicato della effettività (*Wirklichkeit*) aggiunge al concetto di una cosa la percezione. Perciò Kant dice, in breve, che l’effettività, l’esistenza, è posizione assoluta, vale a dire è percezione (*Wahrnehmung*)⁷⁰.

Si tratta per la verità di una traduzione un po’ troppo frettolosa del senso concernente la tesi kantiana sulla esistenza⁷¹.

Tuttavia, è bene chiarirlo subito, qui non interessa mostrare quanto Heidegger si discosti dalla formulazione kantiana del concetto di esistenza, né ciò potrebbe interessarci dal momento che le forzature della lettura heideggeriana sono, nella fattispecie, sin dall’inizio talmente evidenti da rivelare oziosa una tale opera di esegesi. Ciò che, invece, appare più interessante in relazione al nostro lavoro è seguire il movimento argomentativo di Heidegger, che permette di evidenziare, da un lato l’atteggiamento generale che il pensatore di Messkirch assume nei riguardi di Kant, e dall’altro alcuni concetti chiave per accedere al senso stesso della interpretazione heideggeriana di Kant.

Possiamo, innanzitutto, dire che la lettura della tesi kantiana sull’esistenza condotta nelle lezioni del ’27 consiste essenzialmente in un approccio *euristico* al carattere di equivocità che Heidegger stesso *vuole* intravedere nell’uso kantiano del termine percezione. Un approccio che, proprio a partire da questa equivocità, conduce il testo kantiano a tesi assolutamente insospettate. Ambiguità ed equivocità sono le protagoniste indiscusse dell’argomento condotto da Heidegger. E ciò, non solo

70. *Die Grundprobleme*, p. 62; p. 42.

71. Il rapporto tra esistenza e percezione è qualcosa di decisamente più complesso di quanto Heidegger, nella sua analisi, sia disposto a chiarire, per cui il giudizio di identità “l’esistenza è percezione”, con il quale Heidegger esemplifica la posizione kantiana, non si presta ad una accettazione pacifica. Tuttavia quello che qui interessa, come vedremo, è seguire i momenti del percorso che il pensatore di Messkirch compie dalla discussione della tesi kantiana “l’essere non è predicato reale” alla esplicitazione del senso dell’essere dell’esserci in quanto trascendenza. Per un approfondimento della tesi *positiva* di Kant sull’esistenza, si rimanda invece a D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen 1960; C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999, pp. 74-85.

nel senso appena accennato di una interpretazione che prende le mosse da una presunta ambiguità del testo kantiano, ma nel senso più radicale di un uso consapevole dell'equivoco che Heidegger perpetra nell'intento di arredare all'interno del testo kantiano uno spazio di chiarificazione della sua indagine intorno all'essere. L'argomentazione heideggeriana presenta, pertanto, diversi punti oscuri e non si presta facilmente ad essere raccolta in un insieme coerente, ma al di là del rigore logico che non ha, e che non vuole avere, essa costituisce l'ulteriore conferma di una interpretazione heideggeriana di Kant incentrata sul nesso che lega intimamente questione dell'essere e questione del soggetto.

Rientrando nel merito dell'argomento, diciamo subito che l'interrogativo posto da Heidegger è quello circa il modo in cui debba essere inteso il senso della percezione nella misura in cui questa si identificherebbe in Kant con l'esistenza. Proprio questo, infatti, nella prospettiva di Heidegger, rimarrebbe non chiarito all'interno della tesi kantiana.

L'argomentazione di Heidegger si muove secondo due linee fondamentali: la prima è quella di mostrare i possibili significati di percezione, nell'intento di verificare quale tra essi possa meglio esprimere il nesso esistenza-percezione. Il secondo chiarisce come l'impossibilità di riportare la percezione ad un significato univoco, che ne spieghi il nesso con l'esistenza, rimandi ad una ambiguità propria del fenomeno della percezione, che conduce all'analisi della struttura costitutivamente intenzionale del soggetto. Solo il fenomeno dell'intenzionalità sarebbe, infatti, in grado di chiarire ciò che in Kant, secondo Heidegger, rimane semplicemente annunciato nell'arrestarsi della sua *tesi sull'essere* all'equivoco della percezione.

Quanto al primo aspetto della questione, Heidegger isola tre possibili significati identificabili nell'uso kantiano del termine percezione:
percezione nel senso del percepire (*Wahrnehmen*);
percezione nel senso del percepito (*Wahrgenommenes*);
percezione nel senso dell'esser percepito di ciò che è percepito (*Wahrgenommensein des Wahrgenommenen*).

Ciascuna delle tre flessioni semantiche del termine sembra insufficiente a chiarire come per Kant l'esistenza sia percezione. Se si intende infatti la percezione nel senso del "percepire", quest'ultimo si configurerebbe come un "atteggiamento assunto dall'io essente"⁷² nei confronti del-

72. *Die Grundprobleme*, p. 64; p. 43.

l'oggetto percepito. La percezione è "qualcosa di effettivo nel soggetto effettivo (*etwas Wirkliches im wirklichen Subjekt*). Questo qualcosa di effettivo nel soggetto, la percezione, non è però l'effettività (*Wirklichkeit*), così come ciò che è effettivo ed è proprio del soggetto non è affatto l'effettività dell'oggetto. La percezione intesa come percepire, non può venire identificata con l'esistenza (*Existenz*)"⁷³. In tale accezione, dunque, la percezione non può essere l'esistenza, semmai essa è solo ciò che percepisce l'esistente.

D'altra parte l'esistenza non può nemmeno identificarsi col percepito. Questo, infatti, sembra escluderlo immediatamente la tesi kantiana, dal momento che l'esistenza non è un predicato reale dunque non è *qualcosa* di essente. Non è *ciò* che è percepito⁷⁴.

Ma neanche la percezione nel senso dell'"esser percepito di ciò che è percepito" può identificarsi con l'esistenza dell'oggetto percepito, nella misura in cui "l'esser percepito presuppone in ogni caso la percepibilità (*Wahrnehmbarkeit*) e questa, a sua volta, richiede già l'*esistenza* (*Existenz*) dell'ente percepibile o percepito"⁷⁵. L'esser percepito di un oggetto non dà l'esistenza all'oggetto. Semmai è l'esistenza la condizione perché un oggetto venga percepito.

L'indagine heideggeriana sulla percezione kantiana, proprio nel rilevare l'insolubilità sul piano semantico del problema del rapporto tra esistenza e percezione, ritorna, come accennato in precedenza, sulla stessa ambiguità per guadagnare un nuovo livello di osservazione:

Potrebbe anche essere che il fenomeno inteso col termine "percezione" presti appiglio e motivo all'equivoco (*Vieldeutigkeit*) perché esso stesso nella propria struttura non risulta univoco, ma, appunto, equivoco. Presumibilmente, ciò che intendiamo secondo tre significati separati fa parte originariamente della struttura unitaria di ciò che dev'essere compreso come percezione [...] E in effetti è proprio così. La parola "percezione" significa, in maniera più esplicita, un *rivolgersi* percettivo (*wahrnehmendes Sichausrichten*) verso il percepito, in modo che il percepito in quanto tale venga compreso nel suo *esser-percepito*⁷⁶.

73. *Die Grundprobleme*, p. 64; p. 43.

74. Cfr. *Die Grundprobleme*, pp. 64-65; p. 43.

75. *Die Grundprobleme*, p. 66; p. 44. "La finestra non riceve certo l'esistenza per il fatto che io la percepisco, ma, viceversa, io posso percepire la finestra solo se questa esiste e perché esiste" (*Die Grundprobleme*, p. 66; p. 44).

76. *Die Grundprobleme*, p. 79; p. 52.

Il che vuol dire:

[...] la percezione e il percepito nel suo esser-percepito si appartengono reciprocamente. Parlando di dirigersi-verso percettivo noi affermiamo che la connessione dei tre momenti della percezione caratterizza questo dirigersi-verso. Esso costituisce per così dire l'ossatura (*das Gerüst*) dell'intero fenomeno della "percezione"⁷⁷.

L'ambiguità semantica del termine percezione esprime proprio il nesso di reciproca appartenenza tra percepire, percepito ed esser-percepito, dunque si riferisce ad una struttura unitaria che sta alla base del fenomeno della percezione. Ma di che genere è una tale struttura?

È in questo contesto che Heidegger procede ad una analisi della intenzionalità, in quanto struttura costitutiva dell'essere dell'esserci, che sostanzialmente conduce ad una chiarificazione del senso della soggettività come trascendenza.

Ciò che, infatti, Heidegger fa è utilizzare euristicamente l'ambiguità semantica del termine percezione, per articolare la sua tesi della intenzionalità come *ratio cognoscendi* di quella trascendenza nella quale l'ente si rende manifesto nel suo essere.

L'intenzionalità si configura come quel *dirigersi verso* proprio del modo d'essere della soggettività, che però, se da un lato non è riconducibile ad "un qualcosa che si aggiunge al soggetto solo grazie al sussistere dell'oggetto"⁷⁸, dall'altro non è riducibile ad un atteggiamento del soggetto considerato nel suo isolamento *psichico* rispetto alla sfera esterna degli oggetti⁷⁹. Questi due fraintendimenti dell'intenzionalità - il primo di ordine realistico, il secondo di ordine soggettivistico - vanno per Heidegger *fenomenologicamente* circoscritti in direzione di una nozione di intenzionalità, intesa appunto come *ratio cognoscendi* della trascendenza costitutiva dell'esserci:

La trascendenza, il trascendere, appartengono all'essenza di quell'ente che (sopra di essa in quanto fondamento) esiste come intenzionale, cioè esiste al modo del soggiornare presso un ente che sussiste (*Sichaufhalten bei Vorhandenem*). L'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti⁸⁰.

77. *Die Grundprobleme*, p. 79; p. 52.

78. *Die Grundprobleme*, p. 84; p. 55.

79. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 90; p. 59.

80. *Die Grundprobleme*, p. 91; p. 60.

L'intenzionalità indica la *situazione* originaria dell'esserci stesso, il quale si trova costitutivamente già da sempre *presso* l'ente con cui è in rapporto. Tale situazione originaria è quella che più avanti, sempre nel corso del 1927, viene espressa come la trascendenza dell'esserci in quanto essere-nel-mondo⁸¹, come la trascendenza propria di un ente che, nel suo essere gettato nel mondo, è insieme l'appropriarsi di tale *gettatezza* in quanto *progetto* nel quale, solo, ogni ente può farsi incontro, può essere intenzionato, come qualcosa dotato di senso⁸². Più dettagliatamente: l'essere nel mondo si dispiega nei momenti dell'esser gettato e del progettare che insieme costituiscono la situazione per la quale l'esserci è consegnato ad una finitezza che è nel contempo il luogo della *comprensione* preliminare dell'essere dell'ente; quella comprensione per la quale l'esserci si rapporta all'ente trascendendolo, appunto, in direzione dell'essere. L'intenzionalità, così concepita, implica un radicale ripensamento della soggettività che non può più venire intesa come polo opposto ad una presunta sfera esterna dell'oggettivo, ma come la stessa trascendenza, costitutiva del modo d'essere dell'esserci:

La nozione di soggetto [...] deve essere determinata nella sua essenza sulla base anzitutto dei suoi caratteri di intenzionalità e di trascendenza considerati senza pregiudizi. Dal momento che la separazione comunemente posta fra un soggetto con la sua sfera immanente ed un oggetto con la sfera trascendente – la distinzione, più in generale, fra un ambito interno ed un ambito esterno

81. Cfr. *Die Grundprobleme*, pp. 248-250; pp. 166-167. Come sostiene Heidegger sempre nelle lezioni del '27 prese qui in esame: "Esistere significa fra l'altro: gettarsi-anticipatamente (*vorher-werfen*) un mondo, di modo che, insieme all'esser-gettato di questo pre-gettare (*Vorwurf*), insieme cioè all'esistenza fattuale (*faktisch*) di un esserci, è sempre già scoperto (*entdeckt*) anche il sussistente. Insieme al pre-gettare, al mondo pre-gettato, è svelato (*enthüllt*) anche ciò a partire da cui soltanto può essere scoperto il sussistente intramondano. Due cose debbono allora essere fissate: 1. Al concetto di esistenza appartiene l'essere-nel-mondo; 2. L'esserci che esiste fattualmente, l'essere-nel-mondo fattuale, è sempre già un esser presso (*Sein bei*) l'ente intramondano. L'esser presso il sussistente in senso lato, ad esempio l'avveduto commercio con le cose in un ambito ampio o ristretto, si fonda sull'essere-nel-mondo" (*Die Grundprobleme*, p. 239; pp. 160-161).

82. Cfr. *SZ*, pp. 429-430; p. 390. Sulla questione del "senso" in Heidegger vedi: C.F. Gehrtmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1974; A. Fabris, *Logica ed ermeneutica*, ETS, Pisa 1982; K. O. Apel, *Costituzione del senso e giustificazione di validità. Heidegger e il problema della filosofia trascendentale*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 131-155.

– risulta un artificio ed offre occasione costante per ulteriori artifici, noi non useremo più per il futuro il termine “soggetto”, sfera soggettiva, ma comprenderemo l’ente a cui appartengono gli atteggiamenti intenzionali come *esserci*, in modo da poter tentare, con l’aiuto dell’ *atteggiamento intenzionale* rettammente inteso, di caratterizzare l’essere dell’esserci, *una delle sue strutture fondamentali*. Dire che gli atteggiamenti dell’esserci sono intenzionali significa che il modo d’essere di noi stessi, dell’esserci, per quel che riguarda la sua essenza è tale che questo ente, in quanto è, si mantiene già sempre presso un ente sussistente (*je schon bei einem Vorhandenen sich aufhält*). L’idea di un soggetto che ha dei vissuti intenzionali solo entro la propria sfera e che non è mai fuori di sé, ma è rinchiuso nella propria capsula, è un’idea assurda, che fraintende la struttura ontologica fondamentale di quell’ente che noi stessi siamo⁸³.

Ora, nella prospettiva di Heidegger, l’*ambiguità* della percezione, l’ambiguità su cui si sarebbe arrestata la tesi di Kant, si traduce in quella *necessità* del reciproco rimando delle tre indicazioni semantiche del termine “percezione”, che è insieme esplicitazione di una struttura che non si lascia esemplificare nei termini della polarità soggetto-oggetto:

L’intenzionalità non è né soggettiva né oggettiva – se utilizziamo queste determinazioni nel loro senso comune – ma è ambedue le cose se le intendiamo in un senso molto più originario, perché essa, appartenendo all’esistenza dell’esserci, fa sì che questo ente, l’esserci, esistendo si rapporti al sussistente⁸⁴.

L’ambiguità della percezione, che si esprime nella complessa rete di rimandi tra il soggettivo *percepire*, l’oggettivo *percepito* e quello che possiamo indicare come l’istanza relazionale dei due poli esemplificata nell’*esser percepito*, rivela l’inadeguatezza della polarità soggetto-oggetto ad esprimere la struttura dinamica che sta alla base del fenomeno della percezione stessa. L’ambiguità del termine percezione, l’impossibilità di rintracciarne un significato univoco che ne esprima il legame con l’esistenza, tale ambiguità, tale impossibilità mostrano il senso di una oscillazione che non si lascia fissare nello schema di una polarità astratta:

È allora evidente che, quando Kant parla di una relazione della cosa alla facoltà conoscitiva, sia il suo discorso sia le questioni che esso solleva sono caratterizzati da una gran confusione. La cosa non si rapporta affatto ad una fa-

83. *Die Grundprobleme*, p. 90; p. 59.

84. *Die Grundprobleme*, p. 91; p. 60.

coltà conoscitiva che è dentro il soggetto, ma la stessa facoltà conoscitiva e quindi lo stesso soggetto risultano strutturati, nella loro costituzione, in maniera intenzionale. La facoltà conoscitiva non è il termine finale di una relazione che lega la cosa esterna al soggetto interno, ma la sua essenza è lo stesso rapportarsi, in modo che l'esserci intenzionale che così si rapporta soggiorna immediatamente, in quanto esistente, presso le cose. E se per l'esserci non c'è un "fuori", è assurdo anche parlare di un "dentro"⁸⁵.

85. *Die Grundprobleme*, p. 93; p. 61. Nel § 13 di *Essere e tempo* Heidegger discute i termini del *conoscere* come "modo di essere dell'essere nel mondo". Anche qui il discorso prende le mosse da una situazione enigmatica, generata nella fattispecie da quella lettura del fenomeno della conoscenza - consueta secondo Heidegger - nei termini di una "relazione soggetto-oggetto" che non si radicalizza nella questione del modo di essere del soggetto: "Può così sorgere quel problema in cui si domanda: come può il soggetto conoscente andare oltre la sua "sfera" interna, verso un'altra, "diversa ed esterna"? Come può il conoscere avere in generale un oggetto? Come deve essere pensato questo oggetto affinché il soggetto possa conoscerlo senza dover tentare il salto (*Sprung*) in un'altra sfera?" (SZ, p. 81; p. 85). A ciò Heidegger oppone la fisionomia di un conoscere inteso come modalità di quella più radicale condizione dell'esserci che è l'essere nel mondo, in forza della quale l'esserci è già costitutivamente al di là della tensione descritta nella polarità interno-esterno: "l'Esserci, in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre "fuori", presso l'ente che si fa incontro in un mondo già sempre scoperto. E il soffermarsi presso un ente da conoscere e da determinare non rappresenta un abbandono della sua sfera interna, poiché anche in questo "esser fuori" presso l'oggetto, l'Esserci è genuinamente "dentro": cioè esiste come essere-nel-mondo che conosce. E, di nuovo, l'aprensione del conosciuto non è un ritorno nel "recinto" della coscienza con la preda conquistata, poiché, anche nell'apprendere, nel conservare e nel ritenere, l'Esserci conoscente, in quanto Esserci, rimane fuori" (SZ, pp. 83-84; p. 87. È stata apportata qualche modifica alla traduzione). Su questo tema cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. v. P. Jaeger; tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1991, § 20; *Die Grundprobleme*, pp. 86-90; pp. 57-59 e *MAL*, pp. 211-213; pp. 196-198. Segnaliamo peraltro che anche Husserl, sebbene con esiti decisamente diversi, descrive una simile situazione enigmatica concernente l'intendimento usuale del rapporto di conoscenza, in opposizione al quale egli parla di una "teoria radicale della conoscenza" che "non porrà a proprio fondamento lo schema "uomo e natura" oppure "io pensante e realtà pensata al di fuori dell'io", ma dirà: tutti questi sono punti problematici, e non sono datità [...] Data ci è la coscienza dell'io, la coscienza del mondo esterno, non però l'io stesso e lo stesso mondo esterno; noi non comprendiamo che cosa, in senso autentico e corretto, possa essere compreso come io e come mondo esterno, e possa essere assunto come essente" (E. Husserl, *Ergänzende Texte* (1903-1924) in *Husserliana* (*Erste Philosophie* (1923-24), vol. VII, Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, M. Nijhoff, den Haag 1956, p. 378; tr. it. *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, pp. 15-16). Nel contesto di una disamina dell'intenzionalità così come figura nella interpretazione heideggeriana della fenomenologia di Husserl, e cioè come punto di rottura della fenomenologia stessa rispetto ad una pura teoria della conoscenza, C. Esposito sottolinea come "Heidegger voglia decisa-

L'apertura semantica del termine percezione in direzione dei tre significati del percepire, del percepito e dell'esser percepito, si risolve, così, in quella struttura unitaria che rivela surrettizia la contrapposizione tra soggettivo e oggettivo, e disabilita, nel caso specifico di Kant, il paradigma del rapporto tra l'oggetto e la facoltà di conoscere come esplicativo del concetto di esistenza. O meglio: il rapporto tra l'oggetto e la facoltà di conoscere implica che quest'ultima si riveli come una modalità del più originario rapporto intenzionale, che si riconduce a sua volta alla situazione per cui è proprio dell'esserci il trovarsi già da sempre *presso* l'ente che l'esserci stesso non è:

All'esistenza dell'esserci appartiene l'intenzionalità. Insieme all'esistenza per l'esserci è già sempre svelato (*enthüllt*) in qualche modo un ente ed un nesso con l'ente, senza che questo risulti propriamente oggettivo. *Esistere* significa allora, fra l'altro: *esser-presso un ente rapportandosi ad esso (sich verhaltendes Sein bei Seiendem)*. All'essenza dell'esserci appartiene l'esistere in modo tale che esso è già sempre presso un altro ente⁸⁶.

2. *Comprensione dell'essere e costituzione del Dasein*

Ciò che sostanzialmente vuol fare Heidegger nella sua analisi è completare il testo kantiano con la esplicazione della struttura costitutivamente intenzionale del *Dasein*. Proprio la mancanza di una analitica

mente discostarsi da quella lettura del rapporto conoscitivo – alla base delle questioni di ogni teoria critica della conoscenza-, secondo cui un'apprensione concreta, e in generale ogni relazione della nostra attività intellettuale ("spirituale") con qualcosa di altro dalla coscienza stessa, ogni afferramento di un dato reale, vada ricondotto e compreso in quello schema di soggetto-oggetto, *all'interno* del quale si giustificherebbe la corrispondenza intenzionale di psichico-fisico (pur senza necessariamente identificarvisi)" (C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984, p. 66).

86. *Die Grundprobleme*, p. 224; p. 150. Ancora, nelle successive lezioni del semestre estivo 1928, Heidegger dice: "Esistendo in quanto essere-nel-mondo l'esserci è già sempre fuori, presso l'ente; anzi, questo modo di parlare è in fondo ancora sbagliato, il "già fuori" presuppone che prima fosse dentro. Anche quando dico: il suo comportamento intenzionale è già sempre rivolto all'ente e per l'ente, presuppongo che ci sia stato un tempo in cui era limitato, non era, cioè, rivolto all'ente. Quello che viene denotato con questo concetto di trascendenza non si può conciliare con le concezioni finora dominanti e, in generale, difficilmente può essere individuato nelle rigide impostazioni date finora al problema" (*MAL*, pp. 213-214; p. 198).

del *Dasein* starebbe infatti alla base di una spiegazione, quella kantiana, del concetto di esistenza, che si arresta alla *equivocità* della percezione⁸⁷. Nella prospettiva heideggeriana, Kant, identificando esistenza e percezione avrebbe imboccato la strada corretta per la chiarificazione del senso dell'essere, e cioè avrebbe imboccato la strada segnata dal ritorno al soggetto⁸⁸. Come sottolinea lo stesso Heidegger, “nel suo tentativo di chiarire il concetto di esistenza Kant si muove in fondo nella giusta direzione. Soltanto – afferma Heidegger immediatamente dopo – egli non vede con sufficiente chiarezza l'orizzonte a partire dal quale ed entro il quale intende attuare la propria interpretazione, e ciò accade perché egli non si è in primo luogo accertato sufficientemente di questo orizzonte sottoponendolo ad un esplicito esame”⁸⁹.

Heidegger, riportando la questione kantiana del rapporto tra percezione ed esistenza alla necessità di una analitica del *Dasein*, vuol far affiorare e insieme correggere, nella stessa impostazione della tesi kantiana sull'esistenza, l'ambiguità di una formulazione della domanda sull'essere che, se da un lato si rivela correttamente orientata in direzione del soggetto, dall'altro rimane ad una comprensione dell'essere del soggetto come *Vorhandenheit*, come sussistenza. In ciò Kant rientrerebbe in quella che Heidegger registra come la tendenza della ontologia tradizionale, volta a considerare tutti gli enti indiscriminatamente come enti sussistenti; sorte alla quale non sfugge nemmeno il soggetto⁹⁰. In controtendenza il pensatore di Messkirch vuole distinguere, ed è quello che in conclusione della sua trattazione sulla tesi kantiana ri-

87. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 76; p. 50.

88. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 103; p. 68.

89. *Die Grundprobleme*, p. 67; pp. 44-45.

90. Cfr. *Die Grundprobleme*, pp. 92-93; p. 61. I termini della radicalizzazione della questione dell'essere in quella dell'essere dell'esserci si mostrano ulteriormente nel fatto che proprio la limitazione della comprensione dell'essere nell'orizzonte della *Vorhandenheit*, che contraddistingue l'ontologia tradizionale, viene da Heidegger riportata a quella modalità di dispersione dell'esserci, che caratterizza la sua esistenza quotidiana: “I fraintendimenti non sono casuali e neppure dipendono esclusivamente e primariamente dalla superficialità del pensiero e del dibattito filosofico: essi hanno invece per causa la stessa concezione naturale delle cose propria dell'esserci considerato nella sua essenza. Per essenza, infatti, l'esserci tende a concepire tutti gli enti, si tratti degli enti di natura o degli enti che hanno il modo d'essere del soggetto, in primo luogo come sussistenti, comprendendoli nel senso della sussistenza” (*Die Grundprobleme*, p. 92; p. 61; cfr. anche pp. 417-418; p. 282.).

tiene di aver fatto, “la costituzione ontologica dell’ente oggettivo da quella dell’ente soggettivo, l’esserci, l’ente che esiste (*existiert*)”⁹¹.

Detto diversamente: Kant sarebbe pervenuto alla distinzione tra ciò che sussiste e l’*essere* di ciò che sussiste, tra sussistente e sussistenza. E questo sarebbe proprio il senso del “contenuto negativo” della sua tesi. “L’essere non è predicato reale” si traduce nella prospettiva heideggeriana ‘l’essere (nel senso della sussistenza) non è un ente, non è l’ente che sussiste’⁹². Kant avrebbe altresì articolato il motivo di una tale distinzione in direzione di un ritorno al soggetto, che si chiarisce nel senso del sussistere come rapporto con la percezione. Tuttavia ciò non si sarebbe articolato nella distinzione tra l’ente che sussiste e l’ente che esiste, e dunque nella distinzione dell’essere in quanto sussistenza (*Vorhandenheit*) e l’essere in quanto esistenza (*Existenz*), perché sarebbe rimasto all’oscuro il nodo centrale della questione dell’essere come questione di quell’ente il cui essere si distingue dall’essere dell’ente che sussiste in ragione di quella sua costitutiva trascendenza che, d’altra parte, lo fa essere già da sempre presso l’ente che sussiste, dunque lo configura come il luogo nel quale l’ente che sussiste è preliminarmente compreso nella sua sussistenza⁹³; il luogo nel quale la sussistenza si rende comprensibile nella costitutiva trascendenza dell’ente che non sussiste, ma esiste.

91. *Die Grundprobleme*, p. 107; p. 70.

92. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 77; p. 51.

93. In tal senso Heidegger, nel corso delle lezioni qui prese in esame, dirà: “In quanto l’esserci esiste come essere-nel-mondo, esso si mantiene già sempre presso un ente. “Presso un ente”, noi diciamo, e ciò significa che l’ente risulta in qualche modo disvelato (*enthüllt*)” (*Die Grundprobleme*, p. 309; p. 207). In merito alla fisionomia disvelante dell’esser presso l’ente, costitutivo dell’esserci in quanto essere nel mondo, è ancora più chiaro Heidegger quando nelle lezioni del ’28 dice: “All’esistenza appartiene, tra l’altro, l’essere-presso (*das Sein-bei*), che va inteso nel senso che ciò, presso cui l’esserci in quanto esistente esiste, è svelato (*enthüllt ist*) in e per questo essere-presso. Essere-presso... non è un essere presente accanto a ..., così come una panca sta accanto alla casa. Una panca non esiste, non si può attribuirle un “essere presso la casa”, poiché ciò significherebbe che nell’essere-presente della panca in quanto panca è implicito che alla panca la casa appare, si presenta come casa. L’essere-presso in quanto carattere dell’esistenza è svelante. È un far incontrare (*ein Begegnenlassen*). L’essere-presso in quanto tale è svelante, e precisamente in maniera non occasionale, ma essenziale” (*MAL*, p. 159; p. 151).

In questa prospettiva la tesi kantiana sull'essere in quanto rapporto tra l'oggetto e la facoltà conoscitiva che si determina nella modalità della percezione andrebbe interpretata, secondo Heidegger, nel senso che l'essere di un ente, la sua sussistenza, si radica nella costitutiva trascendenza dell'esserci che, proprio in forza di tale trascendenza, è sempre già presso l'ente che sussiste. Questo *essere presso*, come abbiamo visto, esprime il senso dell'essere nel mondo come quell'essere gettato dell'esserci in mezzo all'ente, che è insieme *progetto* nel quale l'ente che si fa incontro nel mondo viene preliminarmente compreso nel suo essere. L'essere di ciò che sussiste viene *scoperto*⁹⁴ nell'orizzonte della trascendenza costitutiva dell'essere dell'esserci, dell'essere proprio dell'ente che *esiste*⁹⁵.

Ciò che avviene nella discussione critica della tesi kantiana è proprio l'esplicitarsi sul piano teoretico di quanto all'inizio della trattazione Heidegger specifica come una divergenza di ordine semantico:

Ciò che Kant chiama col nome di *Dasein* o di *Existenz* [...] noi lo designiamo con l'espressione "esser-sussistente" ovvero "sussistenza" ("*Vorhandensein*" oder "*Vorhandenheit*"). Questo termine indica il modo d'essere delle cose della natura intese nel senso più esteso [...] Per noi invece il termine *Dasein* non designa come per Kant il modo d'essere delle cose della natura, non designa anzi alcun modo di essere, ma indica un ente determinato, l'ente che noi stessi siamo, *l'esserci dell'uomo*. Noi siamo sempre un esserci (*Dasein*). Questo ente, l'esserci, ha come ogni altro ente un suo specifico modo di essere. Il modo d'essere dell'esserci noi lo designamo col termine di *esistenza* (*Existenz*)⁹⁶.

94. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 101; p. 66. Proprio in relazione alla flessione ontologica che Heidegger impone all'a priori kantiano, P. Vinci sottolinea efficacemente: "Ma questa "ontologicità" del trascendentale non significa senz'altro un potenziamento della gnoseologia in ontologia nel senso della pura e semplice trasformazione di processi di conoscenza in strutture di realtà. Infatti dovrebbe ormai essere chiaro che determinare l'essere degli enti non vuol dire crearli, ma solo scoprirli per quello che già sono" (P. Vinci, *op. cit.*, p. 37).

95. In relazione alla trattazione della verità come disvelamento dell'ente nel suo essere, Heidegger dice: "Nella misura in cui l'esserci esiste, e ciò significa per noi, stando a quanto abbiamo detto, nella misura in cui un ente è nel modo dell'essere in un mondo, esso è vero, cioè per esso è sempre già svelato, dischiuso, scoperto, insieme al mondo svelato, anche l'ente. Lo scoprimento di ciò che sussiste si fonda sul fatto che l'esserci, in quanto esistente, già sempre si rapporta ad un mondo che è aperto" (*Die Grundprobleme*, p. 308; p. 206).

96. *Die Grundprobleme*, p. 36; p. 25.

La tesi kantiana sarebbe rimasta ancorata al senso dell'essere come sussistenza proprio nella misura in cui non articola l'essere nel contesto della differenza tra *Existenz* e *Vorhandenheit*. Differenza che, come si può facilmente dedurre da quanto detto, si radica nell'apertura trascendente dell'esserci stesso in quanto ente costitutivamente intenzionale. Il suggerimento in direzione della differenza tra essere ed ente, presente nella formulazione negativa della tesi kantiana, va dunque, per Heidegger, radicalizzato nell'indagine ontologica sull'essere dell'esserci intenzionale, e dunque problematizzato sul piano della differenza tra esistenza e sussistenza⁹⁷. Per questo Heidegger quasi a conclusione del suo argomento dice:

Per varie vie è ormai divenuto chiaro che la discussione critica della tesi kantiana conduce necessariamente ad un'esplicita ontologia dell'esserci. Infatti, solo se enucleiamo la costituzione ontologica fondamentale dell'esserci noi siamo in grado di comprendere sufficientemente il fenomeno che all'idea dell'essere è correlato, quello della comprensione dell'essere, che sta alla base di ogni rapporto con l'ente che lo guida. Solo se comprendiamo la costituzione ontologica fondamentale dell'esserci noi possiamo chiarire in che modo per l'esserci è possibile una comprensione dell'essere⁹⁸.

Quanto detto aggiunge un'ulteriore chiarificazione del contegno interpretativo che Heidegger adotta nei confronti di Kant e che, generalizzando, potremmo inquadrare nell'esigenza di *completare* il discorso kantiano con quella "analitica ontologica preliminare della soggettività del soggetto", la cui mancanza costituisce insieme alla "dimenticanza del problema dell'essere in generale (*das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt*)"⁹⁹ l'altra faccia di una stessa medaglia. Nella discussione

97. Tale distinzione sarà oggetto specifico del terzo capitolo dei *Grundprobleme* del '27, dedicato alla tesi dell'ontologia moderna, e i cui argomenti verranno presi in considerazione, nell'ambito di questo lavoro, per chiarire i termini della critica che Heidegger rivolge alla impostazione kantiana della questione del soggetto.

98. *Die Grundprobleme*, p. 106; pp. 69-70. Come Heidegger dirà più tardi in *Del'essenza del fondamento*: "Se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che esso si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che il poter differenziare, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici (*die Wurzel*) della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci (*Transzendenz des Daseins*)" (*WG*, pp. 134-135; p. 91).

99. *SZ*, p. 32; p. 42.

critica della tesi kantiana, che Heidegger attua nelle lezioni del '27, riscontriamo, infatti, quel movimento che riporta la questione dell'essere alla questione della costituzione d'essere del soggetto. Un movimento nel quale più tardi, in *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger, come abbiamo visto, inscriverà il senso della sua interpretazione della *Critica della ragion pura*.

Possiamo a questo punto proporre un primo consuntivo del discorso condotto sin qui.

L'impostazione heideggeriana della *Seinsfrage* si sviluppa su una serie di riferimenti alla terminologia kantiana. In particolare l'endiadi trascendentale *possibilità-limiti* dà voce al progetto heideggeriano di una ricognizione critico-fondativa dell'ontologia. D'altro canto: la circoscrizione heideggeriana della tradizione metafisica nelle sue possibilità e limiti risponde al ricondurre ogni sedimentazione dottrinarica della questione dell'essere all'atto *concreto* del domandare circa il senso dell'essere. Con ciò la domanda sul senso dell'essere viene radicata nella questione circa l'ente che si interroga sul senso dell'essere. Ora, l'impostazione della *Seinsfrage* nei termini di una interrogazione sull'essere dell'ente che pone la stessa questione, istituisce quella *circolarità* tra questione dell'essere e questione dell'essere dell'esserci nella quale va contestualizzato e compreso il contegno interpretativo heideggeriano nei riguardi di Kant. Il gergo kantiano presente nel progetto di Heidegger di circoscrivere l'ontologia tradizionale nei suoi *limiti* e *possibilità* viene chiamato a dar voce ad una direzione d'indagine che indichi il luogo originario nel quale la questione dell'essere coincide con l'essere stesso, con il suo manifestarsi; questo luogo è costituito da quell'ente il cui essere è sempre in questione, quell'ente che è il suo *da-essere*.

Si potrebbe dire, a voler guardare la cosa con gli occhi di Kant, che la circolarità della impostazione della *Seinsfrage* risponde all'istanza di stabilire le condizioni *trascendentali* dell'ontologia senza, però, pagare il fio imposto da una indagine trascendentale: e cioè quello legato alla necessità di fissare un ordine non reversibile tra condizione e condizionato. Ciò si traduce in Heidegger nel comprendere il senso della trascendenza che sta a fondamento della possibilità dell'ontologia, e cioè il senso di quel passo oltre l'ente attraverso il quale l'ente stesso si rende manifesto nel suo essere, a partire nuovamente da un ente, un ente certo del tutto particolare, un ente il cui essere consiste in una possibilità radicale, in quella *progettualità* che è sempre eccedente rispetto al suo essere ente.

Si tratta di quella dimensione di eccedenza che, nella prospettiva del Kantbuch del '29, aveva portato Kant di fronte all'abisso da cui poi si era ritratto; l'abisso che già le lezioni marburghesi del semestre estivo del 1928 descrivono come ciò che si dischiude, appunto, nel nesso di soggettività e trascendenza:

L'ente però, che viene trasceso nella trascendenza, non è soltanto quello che si differenzia dall'esserci, ma nella trascendenza l'esserci trascende proprio se stesso in quanto ente –più esattamente: questo trascendimento è ciò che permette all'esserci di essere in fondo se stesso. Solo nel trascendimento di se stesso si dischiude l'abisso che ogni singolo esserci è per se stesso, e solo perché viene dischiuso da e nella trascendenza questo abisso dell'essere-se-stesso può essere reso nascosto e invisibile¹⁰⁰.

3. *Il "se stesso" del soggetto intenzionale*

In precedenza si è insistito su quel nodo centrale della interpretazione heideggeriana di Kant, consistente nel nesso di circolarità tra questione dell'essere e questione del soggetto; e con ciò si sono resi espliciti i termini di un contegno interpretativo nei confronti dell'opera kantiana, che, almeno per quanto concerne gli anni dell'insegnamento di Heidegger a Marburgo, rimane comprensibile all'interno dell'orbita tematica di *Sein und Zeit*. Si può dire anzi, tenuto conto della costante presenza di Kant nel periodo marburghese, che, se da un lato l'accostamento di Heidegger ai testi kantiani è guidato dal progetto della elabo-

100. MAL, pp. 233-234; p. 216. Commentando efficacemente questo passo, C. Esposito: "Qui l'abisso (*Abgrund*) significa esattamente – e, per Heidegger, non in senso privativo, ma essenzialmente positivo - la mancanza, la non-presenza e, più radicalmente, l'assoluta non-presentabilità del fondamento ontologico dell'uomo come esserci; vale a dire l'impossibilità strutturale a prospettare, contrassegnare o incarnare la ragione ontologica degli enti (*in primis* dell'ente umano) in un fondamento determinato come ente o come essere stesso" (C. Esposito, *Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 62). Il senso non privativo della mancanza espressa dall'*Abgrund* spalancato dalla situazione di autotrascendimento dell'esserci confluisce più avanti in una limpida esplicazione del significato della finitezza dell'esserci in quanto già sempre assegnato all'ente. L'esserci, cioè, proprio in tale stato di assegnazione, non si configura finito in quanto limitato rispetto alla esplicazione di un fondamento determinato, ma in quanto trascende l'ente in direzione di un essere che "è esso stesso de-limitato come differenza" (p. 63).

razione di una ontologia fondamentale, dall'altro tale progetto riceve nella sua stessa elaborazione sollecitazioni riconducibili alla riflessione kantiana. Ciò va ricordato perché non si perda nel ronzio continuo dei pur incontestabili rilievi circa la violenza esegetica che Heidegger perpeetra sul testo kantiano, il senso di una interpretazione che, rivolgendosi a Kant ha già comunque subito, e pesantemente, l'influenza di quest'ultimo.

Nell'ambito della chiarificazione dell'orientamento generale che guida la interpretazione heideggeriana di Kant si è altresì messo in evidenza il senso della trascendenza come quel "passo oltre" l'ente che Heidegger, in *Kant e il problema della metafisica*, vede esplicitato all'interno di una *Critica della Ragion pura*, intesa come fondazione della possibilità dell'ontologia. Kant sarebbe stato, infatti, il primo a concepire l'ontologia *come* problema, nella misura in cui avrebbe posto la questione della possibilità della trascendenza, e cioè della possibilità che l'ente venga oltrepassato in direzione di un orizzonte che lo renda preliminarmente comprensibile nel suo essere. La *Critica della ragion pura* viene, così, consegnata al compito di mostrare il senso di quel differire originario tra essere ed ente che nella prospettiva heideggeriana costituisce l'orizzonte della manifestatività dell'ente, nonché - questo il senso di una ontologia che si riversa nella questione del soggetto - la fisionomia problematica dell'esserci dell'uomo in quanto ente che è il suo da-essere, che è possibilità di essere, che è, appunto, differenza tra ente ed essere. La domanda sull'essere si fa, in tal modo, domanda circa l'ente il cui essere è sempre in questione. La questione dell'essere si configura come l'essere radicalmente in questione dell'esserci:

L'esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'ha semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo "apparentemente"¹⁰¹.

Il complesso intrecciarsi di questione dell'essere e questione del soggetto con il problema della trascendenza si è infine palesato in relazione all'interpretazione heideggeriana della tesi kantiana sull'esisten-

101. SZ, p. 57; p. 65.

za. Heidegger riconduce l'argomento kantiano ad una formulazione della questione dell'essere come questione della differenza tra *Vorhandenheit* ed *Existenz*, come differenza, cioè, tra il modo d'essere dell'ente che è semplicemente presente nel mondo, e il modo d'essere dell'esserci in quanto costitutiva apertura al mondo; apertura nella quale si rende preliminarmente comprensibile l'essere stesso di ciò che è semplicemente presente nel mondo. In tal modo il problema della trascendenza viene chiarito in relazione al senso dell'essere dell'esserci in quanto essere nel mondo. Ciò viene alla luce, come si è visto ampiamente, a partire da una analisi del fenomeno della percezione che Heidegger riconduce alla struttura costitutivamente intenzionale del *Dasein* e, dunque, ad una comprensione del fenomeno dell'intenzionalità il quale, liberato da ogni pregiudizio di natura soggettivistica o oggettivistica, si rivela come *ratio cognoscendi* della trascendenza, come contegno iscritto nell'apertura dell'esserci al mondo.

Ora, l'intenzionalità, intesa heideggerianamente come fenomeno costitutivo di quell'ente, l'esserci, che è al modo dell'*essere nel mondo*, rappresenta il terreno stesso a partire dal quale Heidegger, nel terzo capitolo dei *Grundprobleme*, porta avanti il progetto, reso peraltro già esplicito nel primo capitolo della stessa opera, di una riformulazione del senso della soggettività. Non si tratterà, dunque, qui di considerare in modo sistematico la rielaborazione heideggeriana del tema dell'intenzionalità, ma piuttosto di ritagliarne quegli aspetti che convergono verso una ulteriore chiarificazione della posizione heideggeriana nei riguardi del problema della soggettività, per poi procedere ad una analisi più dettagliata del modo in cui il nostro autore ripercorre la questione kantiana del soggetto.

Come dice lo stesso Heidegger:

Ma ora, in connessione col compito di interpretare l'essere del soggetto, s'impone l'interrogativo: in qual modo attraverso l'intenzionalità dei vari atteggiamenti si determina l'io?¹⁰²

Nel chiarimento di questo problema, Heidegger procede ad una analisi descrittiva dell'esserci nel suo intrattenersi quotidiano con le cose, rintracciando in questa forma di contegno i termini di un volgersi dell'esserci all'ente che è insieme lo scoprirsi del se stesso dell'esserci:

102. *Die Grundprobleme*, pp. 224-225; p. 151.

Il se stesso che l'esserci è, è in qualche modo compresente in ogni atteggiamento intenzionale. All'intenzionalità appartiene non solamente un dirigersi-verso e non soltanto una comprensione dell'essere dell'ente verso il quale essa si dirige, ma anche *l'esser-con-scoperto del se-stesso (das Mitenthülltsein des Selbst)* che entra in rapporto¹⁰³.

È importante chiarire che l'analisi che qui Heidegger conduce in relazione al prendersi cura quotidiano non si lascia semplicisticamente contestualizzare nell'ambito della questione del rapporto tra vita inautentica e vita autentica, della questione, cioè, inerente alla distinzione tra il se stesso inautentico come modalità dell'autocomprensione dell'esserci a partire dall'ente intramondano e il se stesso autentico come modalità di autocomprensione dell'esserci in quanto esser per la morte. Piuttosto Heidegger, nel descrivere l'esserci nel suo rapporto quotidiano con le cose, vuol mettere in risalto, al di là della distinzione tra autenticità e inautenticità, una modalità dell'esserci di rivolgersi a se stesso non analizzabile mediante i meccanismi di riferimento che caratterizzano la formazione dell'autocoscienza. La descrizione del mondo quotidiano, del contegno intenzionale che inerisce all'esserci che si rapporta alle cose *nel* mondo, prima che termine della problematica distinzione tra vita autentica e vita inautentica, si presenta, dunque, come elemento corrosivo nei confronti di tutti quegli indirizzi filosofici che tendono a tradurre il senso della soggettività nelle dinamiche del sapere autocosciente:

in che modo è dato il se stesso? Non, come si potrebbe pensare sulla scorta di Kant, al modo in cui un "io penso" accompagna tutte le rappresentazioni e si aggiunge agli atti diretti verso il sussistente, risultando quindi un atto di riflessione che è rivolto al primo atto. Dal punto di vista formale, sostenere che l'io è coscienza di qualcosa, coscienza che al tempo stesso è coscienza di sé, è un discorso inattaccabile, ed è corretto caratterizzare la *res cogitans* come *cogito me cogitare*, come autocoscienza. Ma queste determinazioni formali, che forniscono all'idealismo l'impalcatura della dialettica della coscienza, sono tuttavia ben lontane dall'interpretare la situazione fenomenale di fatto dell'esserci, cioè il *modo in cui* questo ente si mostra a se stesso nella sua esistenza

103. *Die Grundprobleme*, p. 225; p. 151. "L'esserci esiste: ossia, è in un mondo, all'interno di questo incontra l'ente, col quale l'esserci esistente si tiene in rapporto. Questo ente intramondano col quale l'esserci si tiene in rapporto, è disoccultato (*enthüllt*) in, tramite e per questo contenuto. Ma, così facendo, anche quell'esserci che si tiene in rapporto si disoculta a se stesso, l'esistente è palese a se stesso senza essere oggetto di una penetrante auto-osservazione" (*PI*, p. 21; p. 17).

fattuale, quando non lo si forza mediante i concetti precostituiti di io e di soggetto propri della teoria della conoscenza¹⁰⁴.

La struttura cartesiana del *cogito me cogitare*, che investirebbe le dinamiche dell'appercezione kantiana, e che sta a fondamento della impostazione moderna della questione del soggettività, viene *fenomenologicamente* circoscritta da Heidegger nei limiti di una pura determinazione formale del se stesso che si rivela inadeguata a comprendere in tutta la sua ampiezza il senso in cui l'esserci esistendo è sempre in rapporto a sé e al proprio essere.

In questo senso la riflessione kantiana viene heideggerianamente collocata all'interno di quel percorso che da Cartesio conduce all'idealismo in direzione dell'affermazione del paradigma cosenzialistico come modalità primaria e fondante dell'autocomprensione del soggetto. A questa modalità dell'autocomprensione, incentrata sul primato teoreticistico dell'autocoscienza, Heidegger tende ad opporre una modalità dell'esser-scoperto del se stesso che si dispiega tutta nell'apertura dell'esserci al mondo. Il se stesso non segna una conquista che risulta dal ritrarsi dell'esserci dal mondo per dirigersi verso sé come oggetto di un sapere contemplativo, ma riguarda, invece, il senso di una apertura originaria dell'esserci in quanto essere nel mondo, in virtù della quale l'esserci in ogni forma di contegno intenzionale *scopre sé* come questa stessa apertura. Proprio in tale prospettiva va inquadrata la descrizione heideggeriana di una ipseità che non si costituisce sulla base del riferimento esplicito dell'io a se stesso, concernendo piuttosto la *situazione* fondamentale per cui l'esserci è se stesso nell'esser fuori di sé presso le cose che incontra *nel* mondo.

Heidegger fornisce, dunque, sulla scia di una descrizione del fenomeno dell'intenzionalità, i termini di un rapportarsi dell'esserci a se stesso che è insieme espressione della *familiarità* di soggetto e mondo.

È in questa prospettiva che, al senso di una riflessione secondo la quale il soggetto si riferisce a sé mediante un atto che combina i due vettori opposti dell'andare del soggetto alle cose e del riferirsi del soggetto a sé in quanto riferentesi alle cose, Heidegger oppone il senso di una riflessione che, nell'indirizzarsi esplicitamente al fenomeno ottico della rifrazione, si presta a descrivere in tutta la sua portata il darsi del sé nel volgersi intenzionale dell'esserci:

104. *Die Grundprobleme*, pp. 225-226; pp. 151-152.

L'esserci, esistendo, ci è a se stesso, è presente a se stesso, anche se l'io non si dirige esplicitamente verso di sé come avviene in quel rivolgimento ed in quella conversione che la fenomenologia chiama percezione interna, contrapponendola a quella esterna. Il se-stesso ci è, è presente allo stesso esserci senza che vi sia bisogno di una riflessione (*Reflexion*) o di una percezione interna, ma *prima* di qualsiasi riflessione. La riflessione intesa come conversione (*Rückwendung*) è soltanto un modo per *cogliere* se stessi (*Selbsterfassung*), non però il modo in cui primariamente il sé si apre (*Selbst-Erschließung*). Tuttavia, il modo in cui il se-stesso si svela a sé nell'esserci fattuale si può anche chiamare propriamente "riflessione", a patto di intendere questa espressione non come accade comunemente, cioè come un ripiegarsi attonito sull'io (*eine auf das Ich zurückgebogene Selbstbegriffung*), bensì come un nesso, conformemente al suo senso ottico. "Riflessione" in questo caso significa: rinfingersi in qualcosa (*sich an etwas brechen*), irradiarsi di riflesso, cioè mostrarsi riflessi in qualcosa [...] Noi diciamo che l'esserci non ha bisogno affatto di convergere su se stesso, come se fosse anzitutto di fronte alle cose rigidamente rivolto ad esse volgendosi, per così dire, le spalle. L'esserci invece non è in altro modo che nelle cose stesse e si ritrova proprio in quelle che quotidianamente lo circondano¹⁰⁵.

Non può rinvenirsi in questa descrizione del se stesso la combinazione tra un vettore che va dall'esserci alle cose ed uno che dalle cose ripiega verso l'esserci. Si può dire che la scoperta del se stesso, che si accompagna all'atto con il quale l'esserci intenziona le cose, si *muove*, con un tale atto in una direzione nella quale non è possibile operare una scomposizione vettoriale. L'esserci, cioè, scopre se stesso proprio nell'intenzionare gli enti che lo circondano perché, nell'intenzionare l'ente, l'esserci si dirige anzitutto verso se stesso in quanto essere nel mondo:

Non è necessario osservare o spiare l'io per possedere se stessi, ma nella misura in cui l'esserci è immediatamente e appassionatamente (*leidenschaftlich*) immerso nel mondo, il se-stesso suo proprio viene riflesso dalle cose¹⁰⁶.

Una volta delineata la struttura dell'intenzionalità come ordito originario della costituzione del sé, si tratta ora di determinare ulteriormente il modo in cui Heidegger, proprio a partire dalla intenzionalità, si accosta alla soggettività kantiana e in particolare alle dinamiche che costituiscono l'apercezione trascendentale.

105. *Die Grundprobleme*, p. 226; p. 152.

106. *Die Grundprobleme*, p. 227; p. 152.

4. *Soggetto e mondo*

Il motivo della familiarità originaria tra soggetto e mondo costituisce, com'è noto, uno dei moventi fondamentali che determina la posizione di Heidegger nei confronti del soggetto kantiano; posizione non facilmente assimilabile a un giudizio univoco, ma che tuttavia, pur nella sua complessità, risulta collocabile all'interno di una impostazione ben precisa della questione della soggettività, a partire dalla quale il filosofo di Messkirch intende marcare energicamente la distanza dalla prospettiva trascendentale.

Possiamo localizzare immediatamente la difficoltà di uniformare il giudizio heideggeriano in merito alla concezione kantiana del soggetto nella fisionomia di una lettura interpretativa, che si fonda sullo svilire e insieme valorizzare le conquiste kantiane sul terreno della determinazione del senso della soggettività. Seguendo un tale ritmo altalenante, Heidegger apre e sembra lasciare aperta una partita giocata tra un Kant ancora saldamente ancorato all'orizzonte cartesiano della *res cogitans*¹⁰⁷, e un Kant, si potrebbe dire, agente corrosivo contro ogni sedimentazione sostanzialistica del soggetto.

E non deve stupire in questo senso, se nel § 64 di *Essere e tempo*, là dove la critica della concezione kantiana del soggetto assume toni decisi, si riscontra comunque una certa disponibilità ad accogliere alcune sollecitazioni fondamentali provenienti da tale concezione:

Kant raccoglie, a ragione, il contenuto fenomenico (*den phänomenalen Gehalt*) dell'"io" nell'espressione "io penso" o in quella "io agisco", se è tenuta presente l'inclusione della "persona pratica" nell'"intelligenza"¹⁰⁸.

Con ciò Heidegger non fa che ribadire quanto detto immediatamente prima, all'interno del paragrafo in questione, in merito a un Kant

107. Non è questa la sede per un esame dettagliato della posizione di Heidegger nei confronti del *cogito* cartesiano. Per un approfondimento del rapporto Heidegger-Cartesio si rimanda a: F. W. von Herrmann, *Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik*, in *Durchblicke*, cit., pp. 235-255; P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987; J. Taminioux, *Heidegger lecteur de Descartes*, in *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, hrsg. v. W. Biemel und F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 109-123.

108. SZ, pp. 422-423; p. 385.

che cerca “di attenersi più rigorosamente dei suoi predecessori al contenuto fenomenico del dire-io”¹⁰⁹.

Sarà bene dunque, ai fini di una descrizione più ricca e più complessa della posizione heideggeriana, analizzare, innanzitutto, il senso di questa valutazione che tende a collocare Kant un passo avanti rispetto ai “suoi predecessori”, per mostrare poi il senso in cui Heidegger prende le distanze dalla impostazione kantiana del problema del soggetto.

Heidegger mostra di cogliere con lucidità il significato *trascendentale* iscritto nel carattere *formale* dell’io penso. L’io penso non è oggetto di rappresentazione, ma la forma di ogni rappresentazione. Ciò non vuol dire che il significato dell’io risieda in una vuota funzione formale ma che, anzi, proprio nel suo carattere formale l’io esprima, in quanto “io penso”, l’inesautorabilità del suo riferimento al molteplice rappresentativo come correlato della sua attività. Comprendere l’io in quanto “io penso” vuol dire comprenderne il senso in relazione a ciò che è l’io stesso in quanto *atto* del congiungere¹¹⁰.

Entrando nello specifico del testo kantiano, l’io presenta un legame indissolubile con il molteplice dell’esperienza nella misura in cui si configura proprio come *rappresentazione* dell’unità dell’operazione del congiungere rivolta alla molteplicità del dato. Questa rappresentazione, che costituisce il contenuto dell’appercezione trascendentale, rende possibile che il molteplice venga unificato nel concetto di un oggetto. La *sintesi* del molteplice si accompagna necessariamente alla rappresentazione della *unità* dell’operazione di unificazione del molteplice. Non si può, cioè, pensare una unificazione che non sia nel contempo coscienza dell’unità di tale atto di unificazione. Ora la coscienza di questa unità è ciò cui Kant si riferisce con la nota espressione posta all’inizio del § 16 “L’io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni”¹¹¹. L’io penso, in quanto *unità sintetica* dell’appercezione, si configura come l’unità che sta a fondamento della sintesi del molteplice, ma nel contempo come atto sintetico del congiungere che costituisce l’unico possibile contenuto della stessa unità che sta a fondamento di ogni congiungere, della unità, cioè, in vista della quale si può operare una sintesi del molteplice. Nel soggetto kantiano è implicata insomma

109. SZ, p. 422; p. 384.

110. Cfr. SZ, p. 423; p. 385.

111. *KrV*, B 131.

una dinamica di riferimento al dato della conoscenza, che gli inerisce al punto da costituirne la radice. Che l'io penso si determini essenzialmente come coscienza di sé in quanto coscienza della propria operazione di unificazione dei fenomeni implica che il *verso cui* si indirizza l'operazione del soggetto sia un momento imprescindibile per quel *dire io* che costituisce l'autocoscienza trascendentale. In questa prospettiva l'io, in quanto "io penso", non si configura in alcun modo come una sorta di soggetto metafisicamente autosussistente cui pertenga l'atto del pensare, ma come la stessa pensabilità dell'esperienza, la stessa *possibilità* che il molteplice si presenti come il molteplice *per* una coscienza¹¹².

Ora, però, quando riconosce nella formulazione kantiana dell' "io penso" il luogo dove "a ragione" viene raccolto il contenuto fenomenico dell'io, Heidegger non fa altro che sottolineare, sulla scia di una soggettività kantianamente concepita come esplicantesi nell'atto di congiunzione del molteplice rappresentativo, la propria posizione circa la inadeguatezza di qualsiasi configurazione contenutistica dell'io che lo concerna in quanto io scisso da quell'esperire mondano che, solo, conferisce all'io stesso il suo "contenuto".

Il contenuto fenomenico dell'io inerisce, infatti, secondo la prospettiva di Heidegger, proprio al suo costitutivo essere nel mondo, risultando così come la negazione stessa della possibilità di fissare l'io a un qualunque contenuto *ontico* che porti con sé l'istanza di un senso autonomo dell'io rispetto al mondo:

Il dire-io intende l'ente che io sono nel senso di "io-sono-in-un-mondo"¹¹³.

112. Come sottolinea D. Henrich in riferimento alla critica kantiana dei paralogismi: "L'autocoscienza è in sé vuota. In essa non c'è nulla da pensare al di fuori della coscienza che tutte le possibili rappresentazioni che essa deve poter pensare come ad essa appartenenti devono convergere nell'unico predicato di essere rappresentazioni dell'io e devono accordarsi con le condizioni di tale unità" (D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, in "Philosophische Rundschau", 3, 1955, pp. 28-69, p. 42).

113. *SZ*, p. 425; p. 386. Nel contesto di una preziosa analisi della problematica del *Sé* all'interno dell'opera di Heidegger, R. Dreon insiste più volte sulla negazione heideggeriana di qualsivoglia contenuto del *Sé* nel senso di una determinazione ontica, ribadendo invece il motivo di una familiarità ontologica tra io e mondo che ricomprende il fenomeno dell'ipseità, non come riferimento coscenziale dell'io a sé, ma come guadagno non tematico che accompagna l'io in quanto costitutivamente situato nel contesto delle sue esperienze mondane (cfr. R. Dreon, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 94, 123, 131-132).

Ed è proprio il senso di questa apertura originaria dell'io al mondo che, nella prospettiva heideggeriana, sarebbe venuto meno nel pur meritevole¹¹⁴ approccio kantiano alla questione della soggettività.

Kant, cioè, non sarebbe andato al di là di un io concepito nel suo necessario relazionarsi al molteplice fenomenico, nella misura in cui non avrebbe, per riprendere l'analisi condotta sulla costituzione intenzionale del Sé, de-formalizzato la struttura di riferimento dell'io, che in quanto io penso è sempre un io riferito a..., in direzione di quella apertura originaria del *fenomeno* del mondo che, solo, toglie al soggetto ogni residuo del sostanzialismo cartesiano. Non compreso radicalmente nella sua costitutiva apertura al mondo, l'io si presenterebbe ancora in Kant come il polo soggettivo fisso di una relazione che è intesa come rapporto tra enti semplicemente presenti.

E così, alludendo alla già citata formula kantiana "L'io penso deve poter accompagnare (*begleiten*) tutte le mie rappresentazioni", Heidegger sottolinea che "Kant non mette mai in chiaro il modo di essere di questo «accompagnare»¹¹⁵ e di questa «connessione»". Il *begleiten* kantiano rimarrebbe "un costante esser semplicemente-presenti assieme dell'io e delle sue rappresentazioni"¹¹⁶, perché non riguardato alla luce

114. Proprio nel § 64 di *Essere e tempo* si legge: "L'analisi kantiana è positiva sotto due aspetti: per un verso essa vede chiaramente l'impossibilità del ricorso ontico all'io come sostanza e per l'altro tiene fermo l'io come "io penso"" (SZ, p. 423; p. 383). Si tratta comunque di un apprezzamento carico di ambiguità perché localizzato all'interno di una impostazione della questione del soggetto giudicata in radice come inadeguata. Come si vedrà meglio tra poco, lo stesso argomento che sta alla base del riconoscimento di un Kant che vede chiaramente l'impossibilità del ricorso ontico all'io penso come sostanza, nelle lezioni del semestre estivo del '27, alimenta il giudizio su un Kant che nel contesto dell'argomento dei paralogismi finisce col ratificare il senso di una soggettività compresa nell'orizzonte della *Vorhandenheit*. E del resto la critica che Heidegger, nelle lezioni del '27, oppone alla dottrina kantiana dei paralogismi non fa che articolare in modo specifico il senso di quanto viene sottolineato nel § 64 di *Essere e tempo*: "Muovendo dal contenuto fenomenico offerto dal dire-io, Kant fa vedere come siano del tutto ingiustificate le tesi antiche sulla sostanza-anima che si pretende di poter dedurre dai suddetti caratteri. Ma con ciò non si fa che rifiutare una dottrina dell'io dimostratasi insufficiente sul piano *ontico*. Il che non equivale affatto alla elaborazione di una interpretazione *ontologica* della Ipseità (*ontologische Interpretation der Selbstheit*) e neppure al suo accreditamento o alla sua preparazione positiva" (SZ, p. 422; p. 384).

115. SZ, p. 425; p. 386.

116. SZ, p. 425; p. 386. Cfr. anche *LFW*, p. 332; pp. 218-219.

di ciò che rende possibile un tale accompagnare, e cioè l'essere compreso dell'io stesso in quella *sintesi radicalmente originaria* che è l'essere-nel-mondo:

*Nel "dire io" si esprime l'Esserci come essere-nel-mondo*¹¹⁷.

Kant insomma, nonostante il tentativo di trattenere l'io nel contesto del suo contenuto fenomenico, non sarebbe tuttavia riuscito a seguire fino in fondo quel processo di *desostanzializzazione* della *res cogitans*¹¹⁸ che lo avrebbe condotto al "fenomeno del mondo"; vale a dire, alla messa in luce di quella costitutiva apertura implicata nel senso dell'esserci in quanto *essere nel mondo* che rivela la costituzione intenzionale del soggetto:

117. SZ, p. 425; p. 386. In *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, analizzando il contenuto dei §§ 15 e 16 della *Critica della ragion pura*, ed intensificando il senso di originarietà che contraddistingue l'unità sintetica dell'appercezione – quella che, secondo Kant, va cercata "più in alto" di ogni sintesi, perché sta a fondamento della possibilità stessa dell'uso delle categorie, Heidegger parla di una sintesi la cui "eccezionalità" consiste nel fatto che "una delle cose da essa collegate è l'io" (*LFW*, p. 330; p. 218). Il rapporto kantiano tra l'atto di congiunzione del molteplice (la sintesi) e l'unità che deve stare a fondamento di una tale congiunzione, viene ricondotto da Heidegger ad una sintesi originaria nella quale l'io stesso è già da sempre ciò che è unificato con il molteplice (*LFW*, p. 330; pp. 217-218).

118. C. La Rocca mostra come si attui gradualmente il processo di *desostanzializzazione* che accompagna il costituirsi del soggetto trascendentale; processo in cui viene sempre meglio in evidenza un soggetto legato ai dati cui esso si riferisce nella sua attività unificante, e che quindi perde quella autosufficienza metafisica, pretesa dalla *res cogitans* cartesiana (Cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 41-42). Proprio nel sottolineare la direzione anti-cartesiana seguita da Kant, La Rocca sottolinea: "La concezione kantiana dell'io come soggetto viene vista come una posizione cartesiana o come lo sviluppo di una posizione cartesiana; in realtà si può dire -estremizzando forse per chiarezza la tesi- che l'idea di io come soggetto, nel senso moderno che Kant inventa insieme con l'uso del termine in questa nuova accezione, è possibile *solo sulla base di un'impostazione radicalmente anticartesiana*. Kant non si limita a usare il termine "soggetto" per l'io, conferendogli così una sostanzialità e un posto che prima non aveva, ma inventa l'idea stessa di soggetto, che in Cartesio non c'è affatto (pp. 46-47). Sulla distanza tra l'io penso kantiano e l'*ego cogito* cartesiano vedi anche B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Vrin, Paris 1967, p. 407; M. Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 105-107.

Kant non vide il fenomeno del mondo e si accontentò di tener lontane le “rappresentazioni” dal contenuto a priori dell’ “io penso”. Ma con ciò l’io venne nuovamente confinato nel soggetto *isolato*, soggetto che accompagna le rappresentazioni in un modo ontologicamente del tutto indeterminato¹¹⁹.

Il soggetto sarebbe in ultima analisi rimasto fenomenologicamente indagato nella sua costituzione ontologica; esito questo che vanificherebbe anche quanto da Kant è stato compiuto in sede di *Dialettica trascendentale*, dove la ratifica della *distanza sintetica* tra l’io in quanto io penso e l’io in quanto “essere sussistente per se stesso”¹²⁰, la dimostrata impossibilità di comprendere l’io penso come sostanza, segnerebbero solo una conquista apparente rispetto al soggetto *reificato* di matrice cartesiana.

L’analisi kantiana dei paralogismi della psicologia razionale si concluderebbe, infatti, semplicemente nel rifiuto di “una dottrina dell’io dimostratasi insufficiente sul piano ontico”¹²¹, lasciando fuori dal proprio orizzonte quello che, invece, nella prospettiva heideggeriana avrebbe svelato il “contenuto fenomenico” dell’io; e cioè “l’elaborazione di un’interpretazione ontologica della ipseità”¹²². Questa mancanza anzi, starebbe alla base di una argomentazione, quella, appunto, condotta contro i paralogismi della psicologia razionale, che rivela in ultima analisi il senso di una soggettività ancora concepita nell’orizzonte della semplice presenza e consegnata, per questo, alla formula del fraintendimento di matrice cartesiana. In altri termini Heidegger non riconosce nell’argomento kantiano contro l’anima-sostanza l’autentica acqui-

119. *SZ*, p. 425; p. 386.

120. “In tutti i giudizi, io sono sempre il soggetto determinante di quella relazione che costituisce il giudizio. Tuttavia, che io, in quanto penso, debba nel pensiero fungere sempre da soggetto, mai da qualcosa assumibile semplicemente come predicato inerente al pensiero, costituisce una proposizione apodittica e addirittura identica. Ma tale proposizione non sta a significare che io, come oggetto, sia un essere sussistente per se stesso, ossia una sostanza (*ein, für mich selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei*). Un’asserzione di questo genere va assai più al di là, e abbisogna pertanto di dati che non si ritrovano minimamente nel pensiero, e forse (fin che considero semplicemente il pensiero come tale) di più dati di quanti io possa in alcun caso trovare (nel pensiero)” (*KrV*, B 407).

121. *SZ*, p. 422; p. 384. Sull’argomento vedi H. Hoppe, *op. cit.*, pp. 284-317, p. 287; I. Görland, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 47-48.

122. *SZ*, p. 422; p. 384.

sizione di una impostazione più adeguata della questione del soggetto.

Al fine di chiarire meglio il senso della posizione heideggeriana sarà opportuno prima specificare, seppur brevemente, i tratti dell'argomentazione kantiana.

Com'è noto, Kant riconduce la psicologia razionale ad una fallacia consistente nell'assunzione dell'io penso, dell'*atto spontaneo* di connettere mediante le categorie il molteplice intuito, come *oggetto* cui possano venire applicate le stesse categorie:

la psicologia razionale trae origine da un semplice equivoco. Quella unità della coscienza, che sta a fondamento delle categorie, viene assunta come intuizione del soggetto preso come oggetto, per applicarvi poi la categoria di sostanza. Ma detta unità non è che l'unità del pensiero, mediante la quale non è dato un oggetto; ad essa non è quindi lecito applicare la categoria di sostanza, la quale presuppone sempre un'intuizione data; questo soggetto, dunque, non può esser conosciuto. Non è quindi possibile affermare che il soggetto delle categorie, semplicemente perché pensa tali categorie, pervenga a un concetto di se stesso quale oggetto delle categorie stesse; infatti, per pensare le categorie, deve porre a fondamento la propria autocoscienza pura, che è invece ciò che doveva esser spiegato. Non diversamente, il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha originariamente il suo fondamento, non può, mediante essa, determinare la propria esistenza nel tempo; e se una cosa del genere non è possibile, neppure sarà possibile la precedente, cioè la determinazione di sé (in qualità di essere pensante in generale), per mezzo di categorie¹²³.

L'io, in quanto unità sintetica che sta a fondamento della possibilità dell'unificazione del molteplice nel concetto di un oggetto, non si offre a sua volta nell'intuizione come il determinabile per una tale sintesi, dunque non costituisce terreno di applicazione legittima delle categorie. Per questo la psicologia razionale, che si presenta come dottrina dell'anima determinata nella sua immaterialità, incorruttibilità, personalità, spiritualità etc., a partire dalla applicazione delle categorie all'io penso, non fa altro che contravvenire all'uso legittimo delle forme della conoscenza.

Nella prospettiva heideggeriana proprio quest'argomento, che, considerato in se stesso nega la possibilità di fissare l'io ad un contenuto ontico, e che in tal senso promette un passo avanti in direzione di una adeguata impostazione del problema del soggetto, finisce col confermare invece i limiti di una comprensione del senso della soggettività, che rimane legata all'orizzonte della *Vorhandenheit*.

123. *KrV*, B 421-22.

Commentando, nei *Grundprobleme* del '27, la struttura dell'argomento contro la psicologia razionale, Heidegger sottolinea:

Kant ha pienamente ragione quando dichiara che le categorie, in quanto concetti fondamentali della natura, non sono adatte a determinare l'io. In tal modo, però, egli mostra solamente in forma negativa che le categorie ritagliate sull'altro ente, sulla natura, in questo caso vanno a vuoto (*versagen*)¹²⁴.

La dimostrazione “negativa” condotta da Kant si attua, stando alla lettura heideggeriana, secondo un meccanismo probante che decreta l'indeterminabilità del soggetto sulla base del fatto che ad esso non sono applicabili le categorie che si utilizzano per la conoscenza dell'ente di natura.

Senonché, questo il senso della critica heideggeriana, tale dimostrazione verrebbe assunta da Kant come negazione della possibilità di determinare in generale il senso stesso della soggettività; di una soggettività che, in quanto è stata concepita proprio da Kant come “spontaneità dell'intelligenza”, richiederebbe, invece, una modalità d'indagine diversa da quella utilizzata per la conoscenza dell'ente di natura¹²⁵.

Kant, cioè, nel contesto di un argomento che “vede chiaramente l'impossibilità del ricorso ontico all'io come sostanza”, misurerebbe, pur sempre, la possibilità di chiarificazione dell'essere del soggetto su quanto è possibile conoscere di esso secondo le categorie utilizzate per la conoscenza dell'ente di natura. In altri termini, l'analisi dei paralogismi che ratifica l'impossibilità della chiarificazione dell'io sulla base del fatto che l'io, come io penso, come atto spontaneo del congiungere, non si offre al dispositivo categoriale utilizzato per la conoscenza dell'ente di natura, conferma però anche, indirettamente, il modello dell'indagine condotta sulla natura come l'unico disponibile per la determinazione del senso della soggettività. Ed è proprio la mistificazione di questo paradigma interpretativo che Heidegger intende contestare all'interno, e al di là, dell'argomento kantiano contro i paralogismi, in vista di una adeguata impostazione della questione del soggetto:

Dall'inadeguatezza (*Unangemessenheit*) delle categorie della natura non consegue affatto l'impossibilità di un'interpretazione ontologica dell'io in ge-

124. *Die Grundprobleme*, p. 206; p. 139.

125. Cfr. *Die Grundprobleme*, p. 206; p. 139.

nerale. Essa seguirebbe soltanto se si presupponesse che, per la conoscenza dell'io valga, come unico possibile, lo stesso modo conoscitivo che sta alla base della conoscenza della natura. Dall'inadeguatezza dell'applicazione delle categorie all'io scaturisce la necessità di interrogarsi anzitutto sulla possibilità di un'interpretazione ontologica del soggetto che risulti adeguata, cioè libera da tutta la tradizione¹²⁶.

Heidegger sottolinea, in ultima analisi, che la dimostrazione negativa presente nell'argomento contro la psicologia razionale, non fa altro che confermare una comprensione inadeguata del senso d'essere del soggetto, nella misura in cui sottende il senso di una interrogazione sul soggetto che esclude una possibile via alternativa al modello interpretativo utilizzato per la conoscenza dell'ente di natura. Utilizzando i termini heideggeriani l'argomento kantiano contro i paralogismi della psicologia razionale risolve, nel senso che non la pone affatto, la questione della "costituzione ontologica" del soggetto in quella della possibilità della "conoscenza ontica" del soggetto stesso, e in ciò si presenta sullo sfondo di una riduzione della soggettività all'esser semplicemente presente di un ente.

L'argomento kantiano non si collocherebbe, dunque, lungo il percorso di una adeguata impostazione della questione del soggetto, palesando piuttosto la tesi di fondo di un io interrogato pur sempre nel contesto *categoriale* della semplice presenza; contesto che racchiude, infatti, i *limiti* della stessa determinabilità dell'essere dell'io in quanto io penso.

Qui Heidegger ricorre, evidentemente, ad un'argomentazione fallace, da far invidia a quelle che Kant esamina in sede di *Dialettica trascendentale*. Egli non fa altro, infatti, che capovolgere i termini dell'argomento kantiano, leggendo, *surrettiziamente*, nella posizione critica in merito all'abuso metafisico perpetrato da una dottrina dell'anima fon-

126. *Die Grundprobleme*, p. 207; p. 139. In *LFW* Heidegger parla di una inadeguatezza dei mezzi con cui Kant coglie l'articolarsi fenomenico dell'io: "la struttura formale del collegare dev'essere sufficiente per determinare un ente (l'io) il cui essere è del tutto singolare, e poi nel corso di tutta l'osservazione il senso dell'essere di questo ente viene lasciato indeterminato, anzi, il che è ancora più fatale, viene compreso direttamente nel senso dell'essere-presente. Non solo la posizione cartesiana del *cogito sum* viene assunta nel suo influsso sul senso dell'a priori, ma insieme ad essa viene assunto l'indiscutibile modo di concepire l'essere come *esse creatum*, come essere-presente e venire alla presenza" (*LFW*, p. 331; p. 218).

data sulla applicazione illegittima delle categorie all'io penso, il senso di una soggettività la cui determinabilità viene commisurata ai poteri e agli strumenti conoscitivi che caratterizzano l'indagine rivolta all'ente di natura. È in tal modo che Heidegger riconduce l'argomento kantiano sui paralogismi della psicologia razionale al motivo di un appiattimento del senso d'essere della soggettività sul terreno della *Vorhandenheit*.

Questa procedura, palesemente viziata da una sfasatura dei piani sui quali si collocano l'argomento kantiano e il commento heideggeriano, obbedisce nel pensatore di Messkirch – è quanto qui interessa mettere in rilievo – all'intenzione di sottolineare una volta di più l'incapacità di Kant di concepire la questione del soggetto come questione di una modalità di essere che differisce dalla *Vorhandenheit*¹²⁷, e che, nella prospettiva di Heidegger concerne l'ente che è nella sua possibilità di essere, l'ente che è costitutivamente il suo rapportarsi all'essere, "l'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso (*das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*)"¹²⁸.

Possiamo specificare meglio l'obiezione che Heidegger muove all'argomento dei paralogismi nei seguenti termini: l'argomento kantiano, se da un lato ha ragione nel negare qualsiasi contenuto ontico all'io, dall'altro ha torto nel negare a partire da ciò la possibilità *tout court* di determinare l'essere dell'io stesso. E ciò nella misura in cui l'io, in quanto kantianamente sottratto ad ogni contenuto ontico, e riguardato come l'atto stesso del connettere che sta a fondamento della possibilità di ogni determinazione ontica, l'io in quanto coscienza che *deve poter* accompagnare ogni determinazione dell'ente, e che si riconosce come possibilità che il molteplice sia il molteplice per una coscienza, esprime proprio il modo di essere del soggetto in quanto radicale possibilità di se stesso. Questo Kant non avrebbe compreso.

In altri termini: l'io penso non esprime per Heidegger primariamente la modalità dell'esser cosciente, ma una modalità di essere. È indicativo a questo proposito quanto più tardi dirà Heidegger in relazione alla percezione trascendentale:

127. Come dirà più tardi Heidegger, "sotto il profilo ontologico, Kant rimane bloccato all'ontologia tradizionale dell'ente sottomano. Solo sul piano ontico egli coglie con chiarezza il modo d'essere del soggetto (*die Seinsart des Subjekts*), ma non su quello ontologico, sicché egli potrebbe invece chiedersi come si rapporta l'essere dell'io all'essere della natura" (*PI*, p. 381; p. 224).

128. *SZ*, p. 57; p. 65.

Sul rapporto all'appercezione trascendentale come facoltà (*Vermögen*) si fonda necessariamente la possibilità di ogni sintesi, cioè l'esperienza e il riferimento agli oggetti è possibile soltanto perché la resistenza della regolazione vincolante di ogni sintesi scaturisce da ciò che, secondo la sua essenza, è pura possibilità – dal libero Io-posso. *Pertanto, proprio nella sua realtà effettuale (Wirklichkeit) l'Io è possibilità pura (reine Möglichkeit); questo Io-posso è proprio l'esistenza esistente (die existente Existenz)*. Sarebbe però totalmente sbagliato interpretare questo ed altri passi come se qui Kant dicesse che la coscienza trascendentale non è niente di realmente effettuale, ma soltanto qualcosa di logico, ed opponesse alla coscienza fattizia (*faktisch*) ed empirica singola la coscienza generale come tale in quanto genere. Certo, Kant afferma che la coscienza non è nulla di reale effettuale, e sostiene che essa è possibilità. Ma “nulla di reale effettuale (*nichts Wirkliches*)” non significa non essente affatto (*nicht seiend*), ma soltanto: non essente nel senso della natura, ma essente nel senso della libertà¹²⁹.

Come del resto è altrettanto significativo il modo in cui il filosofo di Messkirch continua il brano appena citato, specificando come Kant non sia riuscito a chiarire questa connessione di *possibilità pura* e *realtà effettuale* sul piano di una determinazione ontologica del senso stesso della soggettività, sul piano della determinazione di un modo di essere proprio del soggetto non riconducibile a quello dell'ente di natura¹³⁰.

Sullo sfondo della discussione condotta nei *Grundprobleme* del '27 in relazione all'argomento kantiano dei paralogismi della psicologia razionale sta, in ultima analisi, il rimprovero, che Heidegger muove a Kant, di non aver elaborato la questione del soggetto come *questione* dell'essere; meglio: come questione di quel *differire* tra essere ed ente, nel quale si dispiega il senso di quell'ente che si dà come *possibilità* di essere, che si dà cioè nel sottrarsi a qualsiasi determinazione ontica del suo essere e dunque nel differire, trascendere, rispetto all'ambito dell'ente, cui esso d'altra parte in qualche modo, pure, appartiene.

In questa prospettiva è chiaro che la tesi heideggeriana non oppone semplicisticamente all'argomento “negativo” dei paralogismi l'istanza di una determinazione positiva dell'essere del soggetto. Meglio: non si tratta di una alternativa tra la soluzione *negativa* del problema della determinabilità del senso della soggettività e la proposta di una de-

129. *PI*, pp. 380-381; p. 224.

130. Cfr. *PI*, p. 381; p. 224.

terminazione *positiva* della stessa. L'alternativa è piuttosto tra una comprensione del senso della soggettività che rimarrebbe, comunque, confinata al piano della "conoscenza ontica" e una comprensione della "costituzione ontologica" del soggetto che, in quanto ente che è un essere possibile e che dunque si dà nel differire dal suo essere ente, si presenta come il *luogo* della *differenza ontologica* tra essere ed ente.

Si torna, così, a quello che rappresenta il nucleo fondamentale della nostra indagine:

il senso della ineludibile reciprocità di questione dell'essere e questione del soggetto accompagna fedelmente lo Heidegger interprete di Kant, lo Heidegger che non a caso, in *Essere e tempo*, tracciando le linee di un progetto sviluppato solo in modo frammentario e incompleto nel contesto dell'opera del '27, afferma:

Verrà anche mostrato perché Kant dovette fallire nel tentativo di penetrare nella problematica della temporalità. Due cose glielo impedirono; in primo luogo la dimenticanza del problema dell'essere in generale, e in secondo luogo la conseguente mancanza di un'ontologia tematica dell'esserci (in linguaggio kantiano: di un'analitica ontologica preliminare della soggettività del soggetto). In mancanza di tale ontologia, Kant accetta dogmaticamente la posizione di Cartesio, pur introducendo in essa sviluppi essenziali¹³¹.

131. SZ, p. 32; p. 42.

TERZA PARTE
SOGGETTO E CATEGORIE

1. *Le interpretazioni heideggeriane di Kant*

Come ormai si è visto in più occasioni nel corso di questa analisi, l'intreccio tra questione dell'essere e questione del soggetto rappresenta il luogo nel quale si concentrano le aspettative dello Heidegger interprete di Kant. La lettura heideggeriana di Kant si è rivelata un continuo chiedere conto al filosofo di Königsberg di quanto egli sia stato capace di spingersi avanti lungo un percorso che, inoltrandosi nella questione della possibilità dell'ontologia, della possibilità di quel "passo oltre" l'ente in direzione dell'orizzonte nel quale l'ente stesso si rende preliminarmente manifesto, si articola come domanda sul senso d'essere della soggettività¹³². Tale domanda, quella che Heidegger esprime come questione della "soggettività del soggetto" è risultata, dunque, imprescindibile per una adeguata impostazione dell'interrogazione sull'essere.

Ora, se è indubitabile che Heidegger, come abbiamo visto, è orientato, nonostante i meriti riconosciuti a Kant, a segnare in modo risoluto la propria distanza dalla filosofia trascendentale e dunque a registrare all'interno del testo kantiano una elaborazione inadeguata sia della questione dell'essere sia della questione del soggetto, è vero d'altra parte che un tale giudizio si articola in forme diverse all'interno dell'opera

132. Abbiamo già chiarito, ma vale sempre la pena di ricordarlo, che la domanda sull'essere del soggetto non risponde all'intento di rintracciare una "natura" cui inchiodare una volta per tutte il senso della soggettività, mostrando piuttosto quel nesso di circolarità tra questione dell'essere e questione del soggetto nel quale confluiscono la differenza tra essere ed ente e la differenza tra esserci ed ente.

heideggeriana. L'atteggiamento critico dalle tinte più o meno forti, tenuto in *Sein und Zeit* o nei *Grundprobleme* del '27, può, infatti, cedere il passo, come spesso accade nel caso di *Kant und das Problem der Metaphysik*, ad una condotta interpretativa che sulla base, comunque, di una dichiarazione esplicita della violenza operata sul testo di Kant, intende trovare in quest'ultimo una conferma dei propri assunti di partenza.

In tale contesto sarebbe impresa destinata al fallimento voler misurare in una analisi comparata delle diverse opere di Heidegger il suo grado di disponibilità ad accogliere le tesi kantiane. Infatti, anche là dove sembra orientato ad avvalorare le proprie posizioni all'interno del testo kantiano, Heidegger si affretta a marcarne le distanze con riflessioni in merito alla produttività ermeneutica di una interpretazione che deve sempre indirizzarsi, non a ciò che è detto in un testo, ma a ciò che in questo dire accade¹³³.

Proprio per questo le pagine heideggeriane dedicate al filosofo di Königsberg, quando non si abbandonano ad una critica manifesta della filosofia trascendentale, presentano comunque la figura di un Kant che,

133. "Un'interpretazione, la quale si limiti a ripetere ciò che Kant ha detto testualmente è destinata in partenza a fallire il suo scopo, almeno finché il compito di una vera interpretazione resti quello di rendere visibile proprio ciò che nella fondazione kantiana traspare al di là delle formule. È vero che Kant non ha potuto pronunciarsi direttamente in proposito, ma è anche vero che in ogni conoscenza filosofica il fattore determinante non è il senso letterale delle proposizioni, bensì il non ancora detto immediatamente suggerito dalle enunciazioni esplicite. Così, l'intento principale di quest'interpretazione della *Critica della ragion pura* era di rendere visibile il contenuto decisivo dell'opera, tentando di porre in evidenza ciò che Kant "ha voluto dire" (KPM, p. 201; p. 172). Cfr. anche p. 202; p. 173, dove Heidegger ammette la violenza della sua interpretazione. Nelle già citate lezioni sulla *Critica della ragion pura* tenute nel semestre 27/28 a Marburg, Heidegger parla di un "mirare senza scrupoli (*rücksichtslos*) a ciò che Kant ha voluto dire, o meglio ancora a ciò che avrebbe dovuto dire" (PI, p. 338; p. 200). Ancora, nelle lezioni del 1925/26 Heidegger confessa: "Nell'interpretazione di Kant, dobbiamo accontentarci di un espediente, attribuendo il peso maggiore ai tentativi fenomenologici e limitandoci ad accennare ai problemi e alle teorie di origine dogmatica; a mettere in evidenza l'effettivo intimo legame delle due parti dell'intreccio bisogna proprio rinunciare" (LFW, p. 280; p. 185). In relazione alla violenza esegetica dell'interpretazione heideggeriana di Kant, G. Penati: "Se cioè in generale Heidegger si propone di "distruggere" la storia dell'ontologia e in particolare la riduzione dell'essere a presenza, ciò vale anche per Kant, per la "presenza" storica di Kant, del maggior distruttore implicito della storia dell'ontologia (G. Penati, *Kant e la metafisica secondo Heidegger*, in "Humanitas", 1, 1988, pp. 24-37, p. 25).

pur capace di spingersi al di là dei limiti impostigli, sia da uno *status* di appartenenza storica alla tradizione moderna del “soggettivismo”, sia dal legame con la tesi “tradizionale” dell’essere come *Vorhandenheit*, finisce tuttavia col non proseguire fino in fondo lungo la strada tracciata. Si tratta, in definitiva, di un Kant che si ritrae di fronte al carattere *abnorme* di quello stesso che è stato capace di pensare, fino a ripiegare nuovamente sulla *formula* della “ontologia tradizionale”, quasi a chiedere scusa di aver esagerato. In questa prospettiva riteniamo vadano *comprese* le molte indecisioni che, come l’analisi sin qui condotta ha già ampiamente mostrato, Heidegger legge nel *comportamento* filosofico di Kant.

Ed è seguendo il movimento oscillatorio disegnato tra un Kant che rimarrebbe legato alle sedimentazioni della metafisica tradizionale e un Kant che invece avrebbe posto il *problema della metafisica* che il pensatore di Messkirch si accosta alla deduzione trascendentale della prima edizione della *Critica della ragion pura*¹³⁴, come al luogo teorico nel quale si articola la questione della “soggettività del soggetto”. Tale questione si articola, cioè, come un accadimento che contravviene a quanto è esplicitamente detto nel testo kantiano, sporgendo prepotentemente oltre i limiti della prospettiva trascendentale, per indicare nella soggettività il movimento del trascendere che restituisce il soggetto stesso alla questione dell’essere.

Si tratterà di seguire adesso, nel contesto di un’analisi più dettagliata, la lettura heideggeriana della deduzione, la quale, costituendo il nodo teoretico centrale della *prima Critica*, si offre quale luogo privilegiato in cui Heidegger mostra in modo decisivo il senso della sua interpretazione della *Critica della ragion pura* come esplicitazione del nesso di soggettività e trascendenza. Il testo di riferimento per la nostra analisi sarà quello delle già citate lezioni del 1927/28. Queste presentano, infatti, rispetto al *Kantbuch* del ’29 che sarà tenuto comunque in considerazione, una ricognizione più dettagliata del testo della deduzione e perciò offrono un materiale più vasto all’indagine. Inoltre in questo corso di lezioni guadagnano straordinaria visibilità tutti gli ele-

134. Si è già fatto riferimento ai motivi che spingono Heidegger a volgere il suo interesse interpretativo alla prima edizione della *Critica della ragion pura*. Cfr. *supra* pp. 44-45. L’analisi che segue sarà a questo proposito di ulteriore chiarimento.

menti che connotano nei suoi tratti generali l'interpretazione heideggeriana di Kant, e cioè (li ripetiamo):

la formula ermeneutica che contrappone ciò che è *detto* a ciò che *accade* nel testo kantiano; l'immagine di un Kant bifronte che è capace di muovere passi avanti paragonabili solo a quelli compiuti all'indietro, e il corrispondente atteggiamento duplice di Heidegger che muove obiezioni a Kant con la stessa energia con la quale pretende, sotto espressa dichiarazione di violenza esegetica, di inverare nel testo kantiano il proprio progetto di un'ontologia fondamentale.

Tutte queste contrapposizioni, nel contesto delle lezioni qui prese in esame, si lasciano ricondurre al motivo fondamentale di una deduzione riguardata come "analitica fenomenologica della soggettività del soggetto", il cui senso Heidegger intende mettere in luce, in concomitanza con una decisa ricusa della deduzione intesa come questione di diritto.

È fondamentale dunque, per comprendere il senso della interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* come scoperta della trascendenza che rende possibile l'ontologia, entrare nel merito di questo rifiuto.

L'insistenza heideggeriana sulla estrinsecità di ogni questione di validità rispetto al nerbo dell'argomento deduzionale ha, peraltro, una certa rilevanza in relazione a quanto Heidegger, come abbiamo visto, all'inizio del presente lavoro, dice in merito al Kant che per primo ha posto l'ontologia come problema. E ciò perché proprio sulla scorta di Kant si sarebbe tentati di tradurre il senso del 'porre l'ontologia come problema' in quello della domanda circa la sua legittimità.

2. *La quaestio iuris come problema della metafisica dogmatica*

Com'è noto, Kant presenta la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto come un'indagine volta all'accertamento della legittimità del riferimento dei concetti a priori agli oggetti. Il problema posto da Kant è quello di mostrare "in qual modo, cioè, le condizioni soggettive del pensiero debbano avere validità oggettiva, ossia ci diano le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti"¹³⁵. Il

135. *KrV*, A 89-90 B 122.

termine “deduzione” è assunto dal filosofo di Königsberg nella sua valenza giuridica, per caratterizzare una indagine che non è rivolta all’acertamento di fatti, ma all’acertamento delle condizioni di validità dei concetti puri dell’intelletto in quanto concetti che si riferiscono a priori ad oggetti.

Heidegger giudica come meramente esteriore l’impostazione giuridica del problema della deduzione, escludendo addirittura una tale impostazione dalle autentiche intenzioni di Kant¹³⁶. Nella deduzione trascendentale sarebbe, dunque, accaduto qualcosa di diverso da quanto espressamente annunciato in sede di impostazione. Qui si palesa nella forma più evidente il motivo del Kant bifronte.

La formulazione giuridica del problema deduzionale viene anzitutto ricondotta dal pensatore di Messkirch ad un’istanza *polemica* di opposizione alla metafisica dogmatica:

L’orientamento polemico di Kant (*Kants polemische Orientierung*) contro la metafisica teoretica è l’occasione per sviluppare una concezione giuridica del problema che riguarda la possibilità della conoscenza ontologica¹³⁷.

Ora, ciò che accade con una impostazione giuridica del problema della deduzione segnerebbe per Heidegger un regresso rispetto a quello che in Kant stesso si presenta come una indagine autenticamente rivolta alla possibilità della “conoscenza ontologica”.

Ma procediamo con ordine:

è stato in precedenza sottolineato come Heidegger rilevi nel movimento che radica la questione della *metaphysica specialis* nella questione della possibilità della *metaphysica generalis*, o ontologia¹³⁸, l’e-

136. Cfr. *PI*, p. 331; p. 196.

137. *PI*, p. 308; p. 183.

138. Ecco come Heidegger proprio nella parte iniziale di *Kant e il problema della metafisica* descrive questo passaggio all’interno della filosofia di Kant: “Il progetto della possibilità intrinseca della *metaphysica specialis* viene così ricondotto (*zurückgeführt*), attraverso il problema della possibilità della conoscenza ontica, al problema riguardante la possibilità di ciò che rende possibile la conoscenza ontica. Ma questo è il problema dell’essenza della comprensione preliminare dell’essere (*das Problem des Wesens des vorgängigen Seinsverständnisses*), ossia la conoscenza ontologica nel senso più ampio (*im weitesten Sinne*). Il problema dell’intrinseca possibilità dell’ontologia implica, d’altro canto, la questione della possibilità della *metaphysica generalis*. Il tentativo di fonda-

lemento veramente e proficuamente rivoluzionario della *Wende* kantiana. Che Kant, muovendo dall'intento di una fondazione della possibilità della *metaphysica specialis* sia andato alla radice dell'ontologia come problema segnerebbe, anzi, la vera conquista dell'indagine trascendentale. Si può dire, e ciò non solo e non tanto in riferimento alla interpretazione heideggeriana di Kant, ma guardando alla stessa lettera kantiana, che il *problema della metafisica* in Kant, il senso proprio di una critica della metafisica, non concerne la distinzione tra oggetti accessibili e oggetti non accessibili ad una conoscenza finita, ma riguarda il modo in cui una conoscenza finita può riferirsi *a priori* ad oggetti, il modo in cui la conoscenza finita può riferirsi a qualcosa *come* ad un oggetto.

Ora Heidegger valorizza la rivoluzione copernicana come svolta ontologica nella misura in cui Kant sarebbe stato il primo a comprendere che la metafisica non riguarda la conoscenza dell'ente sovrasensibile, ma la possibilità stessa che un ente si renda accessibile ad una conoscenza che non dispone del *privilegio* di una intuizione creatrice. Volendo fare riferimento ai termini cui Heidegger ricorre nel descrivere la metafisica teoretico-dogmatica, oggetto polemico dello strale critico di Kant¹³⁹, si può affermare, per essere più chiari, che Kant sarebbe stato il primo a comprendere che la metafisica non riguarda l'ambito del sovrasensibile nel senso di un orizzonte nel quale trovano collocazione gli enti che non rientrano nella condizione di ricettività della conoscenza finita, ma descrive la situazione per la quale il *sovrasensibile* non può essere un ente. Il che significa, nella prospettiva heideggeriana, che lo spazio della metafisica non si apre tra enti differenti, ma nel solco della differenza ontologica tra essere ed ente.

zione della *metaphysica specialis* viene in se stesso rinviato al problema dell'essenza della *metaphysica generalis*" (*KPM*, p. 11; p. 20). A tale proposito C. Esposito: "pur continuando Kant a considerare, secondo la tradizione del pensiero occidentale, la *metaphysica specialis* (psico-cosmo-teologia) come il sommo vertice della metafisica stessa, egli per primo nella storia di quella tradizione, problematizza tematicamente ciò che fonda e rende essenzialmente possibile quella scienza *specialis*, ponendo la domanda sulla possibilità che in generale l'ente possa manifestarsi, e dunque portando in primo piano la questione di una *metaphysica generalis*. Tale *metaphysica generalis*, in quanto riguarda la possibilità di incontrare l'ente, concerne la comprensione preliminare di qualcosa come l'essere stesso [...] In tal senso il suo oggetto è la conoscenza ontologica" (C. Esposito, *Il topos heideggeriano di finitezza*, cit., p. 167).

139. *PI*, p. 307; p. 182.

Kant non opera, cioè, una critica della metafisica nel senso per cui ratifica semplicisticamente l'impossibilità di valicare i *limiti* della conoscenza finita in direzione di un oggetto che la trascenda. Piuttosto la questione della metafisica concerne innanzitutto l'impossibilità di concepire una *trascendenza* che non sia quella riguardante la stessa *possibilità* della conoscenza finita. In tal senso si legge in *Kant und das Problem der Metaphysik*:

La conoscenza ontologica “forma (*bildet*)” la trascendenza; formare la trascendenza equivale unicamente a tenere aperto l'orizzonte, nel quale l'essere dell'ente diviene preliminarmente percettibile. Se, peraltro, la verità consiste nello stato di non-occultamento di... (*Unverborgenheit von*), allora la trascendenza è la verità originaria. La verità stessa, però, deve biforcarsi in: stato di svelamento dell'essere (*Enthülltheit von Sein*) e stato di manifestazione dell'ente (*Offenbarkeit von Seiendem*). Se la conoscenza ontologica svela l'orizzonte, allora la verità che le compete consiste proprio nel lasciare incontrare l'ente entro l'orizzonte. Kant dice che la conoscenza ontologica ha solo un “uso empirico”; essa serve, cioè, a rendere possibile la conoscenza finita, intesa come esperienza dell'ente che si mostra¹⁴⁰.

Questa sarebbe, dunque, la vera conquista della rivoluzione copernicana.

Rispetto a tale conquista, l'impostazione della deduzione come questione di diritto non farebbe che segnare un passo indietro, riproponendo, proprio in quella fase cruciale della *Critica* che pone a tema la questione della possibilità del riferimento *a priori* delle forme conoscitive agli oggetti, della possibilità, in termini heideggeriani, della conoscenza ontologica, la fisionomia *polemica* di una indagine che rimane legata all'orizzonte dell'ente; una indagine che si interroga sulla validità di una conoscenza che pretenda “a partire dai concetti più universali dell'intelletto, cioè sulla scorta delle categorie come configurazioni logiche ritenute pure, di costruire qualcosa riguardo all'ente sovrasensibile stesso”¹⁴¹.

Per la verità ci si può ragionevolmente abbandonare alla considerazione generale secondo cui la critica heideggeriana della filosofia trascendentale abbia come costante referente, nella sua radicalizzazione in

140. *KPM*, pp. 123-124; p. 109. Traduzione lievemente modificata.

141. *PI*, p. 307; p. 182.

senso ontologico della *Ragion pura*, la fisionomia negativo-polemica di quest'ultima. Lo abbiamo sotto gli occhi già adesso nel modo in cui si va prospettando il rifiuto heideggeriano dell'impostazione della deduzione in termini di *quaestio iuris*, come peraltro lo abbiamo riscontrato precedentemente nel contesto dell'analisi della critica che Heidegger muove all'argomento kantiano contro la sostanza-soggetto.

Si è visto, infatti, come nei paralogismi della psicologia razionale Heidegger riscontri la nozione di un soggetto non liberato dalle ipoteche della tradizione, un soggetto non chiarito nel suo statuto ontologico, perché legato irrimediabilmente a quella argomentazione polemica incapace di prendere in considerazione il senso della soggettività nella sua costitutiva trascendenza, e costretta, perciò, a rimanere ancorata alla pallida immagine di un soggetto *al negativo*, un soggetto, cioè, *non* fruibile a partire dalle stesse categorie mediante le quali si accede all'ente di natura.

E del resto non è un mistero che Heidegger, almeno nelle opere e nelle lezioni in cui ha condotto una analisi sistematica della *Critica della ragion pura*, abbia indirizzato i suoi sforzi interpretativi soprattutto in direzione dell'estetica e dell'analitica trascendentale, tendendosi ai margini della dialettica, dove l'elemento polemico della filosofia trascendentale viene, per così dire, a tema¹⁴².

142. È noto come Heidegger ritenesse l'analitica, e non la dialettica trascendentale, gravida di elementi che indirizzano ad un'interpretazione in senso ontologico della critica kantiana. Ed è perfettamente coerente con ciò, nonché in linea con l'idiosincrasia heideggeriana nei confronti dell'elemento *polemico* della *Critica della ragion pura*, che il nostro autore nelle ultime pagine di *KPM*, riferendosi proprio alla *dialettica trascendentale*, ne lasci a margine lo statuto di critica della metafisica dogmatica, per concentrarsi su quegli elementi che, in continuità con l'analitica trascendentale, sono, secondo lui, assimilabili al progetto positivo della circoscrizione dell'orizzonte ontologico nella *Critica della ragion pura*. Interessante a questo proposito il tentativo di C. Piché di rintracciare in seno alla *prima Critica*, mediante una lettura che combina la necessità kantiana della parvenza trascendentale con la tesi di una pervasività dello schematismo che coinvolge anche quella ragione distinta kantianamente dall'intelletto, le ragioni che in qualche modo rendono sensato l'annuncio di Heidegger "che vi è una problematica positiva da scoprire nell'apparenza trascendentale"; un annuncio dato sullo sfondo della radicalizzazione, in seno all'immaginazione, della ragion pura nella sua completezza architettonica, in quanto ragione finita" (cfr. C. Piché, *Le Schematisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant*, in "Les études philosophiques", 1986, pp. 79-99, pp. 93-94). Sul ruolo secondario che la dialettica gioca all'interno della interpretazione heideggeriana di Kant cfr. F. Cassinari, *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 64-65.

3. *La questione dell'origine delle categorie: il §10*

A partire da quel che si è detto si può comprendere più compiutamente il senso di quanto Heidegger afferma nelle fasi iniziali della sua interpretazione della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, condotta nelle lezioni marburghesi del 27/28:

Sotto il profilo puramente esteriore, va tenuto ben presente già qui, ossia all'inizio del secondo capitolo dell'Analitica dei concetti, che il problema della conoscenza ontologica si orienta ora in base al "processo" contro la metafisica dogmatica. Per così dire, Kant abbandona la via di una esposizione chiusa in sé del problema ontologico e lascia spazio a un'impostazione orientata in un senso prima di tutto polemico. Le ragioni essenziali di questo cambiamento consistono evidentemente nel fatto che Kant non possiede una via univoca per trattare il suo problema, perché gli viene a mancare il terreno¹⁴³.

Heidegger sottolinea un cambiamento di impostazione della questione "ontologica" rispetto a quanto egli stesso aveva rilevato nella sua analisi del primo capitolo della *Analitica dei concetti*, e in particolare nel dettagliato esame condotto sui primi sei capoversi del § 10 della *Critica della ragion pura*¹⁴⁴. Sulla base di questa analisi Heidegger aveva ribadito, infatti, lo stato di reciproca assegnazione di intelletto e intuizione, radicando il luogo di origine delle categorie nella sintesi della factoltà dell'immaginazione riferita al tempo.

L'immaginazione non svolge infatti, secondo Heidegger, un mero ruolo di mediazione tra due modalità di sintesi (quella operata dall'intelletto, e quella data nelle forme pure dell'intuizione) assunte come separate. La sintesi immaginativa, in quanto insieme spontanea e ricettiva, si rivela, piuttosto, come la radice della unità di concetto e intuizione:

Essa possiede, in primo luogo il carattere dell'intuizione, ossia del darsi, del lasciarsi-dare, e in secondo luogo quello dell'intuizione senza presenza, cioè senza l'esser-presente dell'oggetto. All'intuizione appartiene, invece "la presenza effettuale dell'oggetto" la quale inerisce, più precisamente, all'intui-

143. *PI*, p. 308; p. 183.

144. La disamina heideggeriana del § 10 della *Critica della ragion pura*, svolta nel corso di lezioni del 1927/28, costituirà in *Kant e il problema della metafisica* l'argomento del § 14 dedicato alla *sintesi ontologica*.

zione finita e ha dunque valore di affezione. Quindi l'immaginazione è un'intuizione senza *affezione*, è dunque bensì un'intuizione, ma è anche *funzione* –né solo l'una, né solo l'altra cosa, bensì in un certo senso intuizione e in un certo senso anche pensiero¹⁴⁵.

Ma in cosa consiste questo stato di pre-dazione che caratterizza l'intuizione senza presenza? Ciò che viene dato in questa pre-dazione è il molteplice puro della intuizione del tempo; il contenuto puro cui si riferiscono i concetti dell'intelletto, o meglio, in relazione al quale gli stessi concetti dell'intelletto si costituiscono, si *originano*, come l'unità *pensata* di un tale molteplice. Si tratta di quella unità in vista della quale, per dirla con Kant, il molteplice viene unificato nel concetto di un oggetto (nella categoria). Il molteplice dell'intuizione è, in altri termini, *unificato* nella sintesi immaginativa come molteplicità pura del tempo, la cui unità, e cioè quella del molteplice in quanto molteplice, è pensata dall'intelletto; e anzi le categorie vedono registrato il loro atto di nascita come pensiero di una tale unità¹⁴⁶. In questo senso Heidegger interpreta la kantiana unità sintetica a priori come "l'unità che si determina a partire dal "che cosa" obiettivo di ciò che è unito, quell'unità, cioè, che nasce dalla sintesi pura immaginativa riferita all'intuizione e che, al tempo stesso, la guida"¹⁴⁷. Ciò che Heidegger intende mettere in evidenza è proprio il senso di una sintesi, quella dell'immaginazione, che costituisce la radice comune della sintesi del concetto e dell'intuizione, nella misura in cui si scopre come la dimensione originaria del tempo¹⁴⁸, nella quale è già tutto espresso il senso della unità sintetica del molteplice dell'intuizione. E ciò perché il tempo, in quanto *forma* pura del molteplice, in quanto ciò che presenta il molteplice come un tutto, costituisce di per se stesso il nesso intimo di molteplicità e unità, il nesso,

145. *PI*, p. 278; p. 166.

146. In *Logica. Il problema della verità* Heidegger rileva come il tempo costituisca "l'oggetto *a priori*, innanzitutto e unicamente possibile, del determinare puro *a priori*, ossia dell'attività pura dell'intelletto. Per questa ragione, il tempo diventa per Kant in certa misura il terreno da cui egli trae l'oggettività delle forme pure e delle forme vuote dell'unità delle attività dell'intelletto, delle categorie" (*LFW*, p. 336; p. 221).

147. *PI*, p. 283; p. 169.

148. Come Heidegger dirà più avanti nel corso delle lezioni qui prese in esame: "l'immaginazione è essa stessa tempo – nel senso di quel tempo originario che noi definiamo temporalità" (*PI*, p. 342; p. 202).

cioè, che lega unità e molteplicità in una *sintesi* originaria; quella sintesi che sta a fondamento della possibilità che l'unità pensata nelle categorie sia riferita nel contempo, meglio: *a priori*, al molteplice dell'intuizione¹⁴⁹. Questo è in ultima analisi il senso che orienta la lettura heideggeriana del sesto capoverso del § 10 della *Critica della ragion pura*. In esso si legge:

Quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; questa unità è detta, con espressione generale, concetto puro dell'intelletto. Il medesimo intelletto, dunque e proprio per mezzo delle medesime operazioni con cui, mediante l'unità analitica, ha posto in essere nei concetti la forma logica di un giudizio, introduce anche, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni; le quali, dunque, proprio per questo, prendono il nome di concetti puri dell'intelletto, capaci di riferirsi a priori agli oggetti; la qual cosa non è possibile alla logica generale¹⁵⁰.

Heidegger respinge energicamente l'idea che questo passo identifichi l'origine delle categorie, in quanto concetti riferiti a priori ad oggetti, nella pura forma logica del giudizio. Al contrario egli intende ribadire, nella formula kantiana di un intelletto che “mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale” introduce un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni, l'esser costitutivamente assegnato dell'intelletto alla intuizione pura, “mediante” la sintesi pura dell'immaginazione riferita al tempo¹⁵¹. Quest'ultima, dunque, costituisce il vero luogo di origine delle categorie, in quanto concetti puri riferiti ad oggetti. Mentre la tavola logica dei giudizi fornisce soltanto il “filo conduttore” per una visione completa dell'apparato categoriale:

Resta dunque inteso: la funzione logica del giudizio, dell'intelletto, non è la fonte primaria e unica dell'origine dei concetti dell'intelletto, quest'ultima

149. A questo proposito G. Biondi: “Per quanto concerne il tempo, Heidegger distingue come esso sia una molteplicità data in un ordine per quanto riguarda la sensibilità e come invece sia una sintesi per quanto riguarda la spontaneità” (G. Biondi, *op. cit.*, p. 487). Sulla radicalizzazione heideggeriana della sintesi a priori nella temporalità originaria si dirà ancora in seguito in modo più approfondito, analizzando l'interpretazione heideggeriana dell'argomentazione kantiana concernente la triplice sintesi. Cfr. *infra*, § 8.

150. *KrV*, A 79 B 105.

151. Cfr. *Pl*, pp. 289-290; p. 172.

si trova piuttosto nella sintesi pura della capacità d'immaginazione riferita al tempo (*in der reinen Synthesis der zeitbezogenen Einbildungskraft*), e, nella misura in cui questa, in quanto sintesi, procura il contenuto, a quel molteplice che essa unisce appartiene anche un'unità come contenuto dei concetti che rappresentano in modo generale una tale sintesi pura¹⁵².

Sono questi i risultati che l'analisi heideggeriana del § 10 della *Critica della ragion pura* oppone alla impostazione giuridica della deduzione.

I concetti puri dell'intelletto, secondo l'analisi heideggeriana non hanno origine nella tavola logica dei giudizi, ma nella sintesi pura dell'immaginazione riferita al tempo; sintesi nella quale si rende esplicito il costitutivo stato di assegnazione dell'intelletto alla intuizione. La deduzione kantiana, in quanto questione giuridica, muoverebbe invece dall'assunzione dei concetti puri dell'intelletto come mere nozioni logiche, disconoscendone l'origine nella sintesi pura dell'immaginazione riferita al tempo¹⁵³, per poi interrogarsi circa la *legittimità* del riferimento a priori di tali concetti ad oggetti. Con ciò, quello che, secondo l'interpretazione heideggeriana, avrebbe dovuto configurarsi propriamente come il compito del chiarimento della essenza "ontologica" delle categorie in quanto concetti che, proprio in virtù dello stato di assegnazione dell'intelletto all'intuizione, proprio in virtù della loro origine nella sintesi immaginativa riferita al tempo, si riferiscono *a priori* ad oggetti, viene impoverito in una formula, quella giuridica, del tutto estrinseca al problema che occupa il secondo capitolo dell'analitica dei concetti. Si tratta di una formula che, nelle parole di Heidegger, "contraddice all'essenza del pensiero e alla sua posizione ausiliaria nei confronti dell'intuizione"¹⁵⁴.

152. *PI*, p. 290; p. 173. Riferendosi alla posizione heideggeriana in merito alla origine delle categorie, cui è dedicato il § 10 della *Critica della ragion pura*, ed estendendo il suo commento alla stessa posizione di Kant, H. C. Tauxe: "Per Heidegger il riferimento alla tavola dei giudizi non è centrale nell'approccio kantiano; come indicato del resto dallo stesso autore della *Critica*, questa tavola svolge il compito di "filo conduttore" che permette di enumerare i concetti puri a partire dalle modalità fondamentali della relazione, ma non coglie assolutamente l'essenza delle categorie" (H. C. Tauxe, *op. cit.*, p. 116). Sul tema cfr. anche M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 11.

153. Cfr. *PI*, pp. 312-313; p. 185.

154. *PI*, p. 313; p. 186.

Più precisamente: la forma giuridica della deduzione, indirizzandosi al problema della *validità* del riferimento dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti, secondo Heidegger, interrompe bruscamente il percorso che avrebbe avuto inizio nel primo capitolo dell'*analitica* dei concetti, nel quale si sarebbe stabilito "che il pensiero è in se stesso riferito all'intuizione e che perciò esso è riferito all'oggetto"¹⁵⁵. La questione di diritto, in quanto questione di validità del riferimento delle forme pure del pensiero agli oggetti, non può che rivolgersi, infatti, ad un pensiero non compreso in quel suo costitutivo stato di assegnazione all'intuizione che lo fa essere per sua essenza riferito all'oggetto. Il ruolo autentico della deduzione si pone invece, per Heidegger, al di là di quello indicato da una legittimazione del riferimento dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti, per indirizzarsi piuttosto alla chiarificazione del senso di tale riferimento. Come dice il nostro autore, delineando il compito della deduzione rispetto a quello svolto nel primo capitolo dell'*analitica* dei concetti:

Nel prosieguo delle sue riflessioni, Kant dovrebbe dunque illustrare (*erörtern*) come tale questo riferimento oggettuale dei concetti puri indicati in linea di principio, dovrebbe cioè porre la domanda circa la possibilità interna dell'essenza ontologica delle categorie. Dovrebbe esporre, in conformità all'essenza del pensiero così come è stata sviluppata fin qui, la questione della possibilità della relazione oggettuale a priori del pensiero. Però non lo fa. Naturalmente, nel corso della "Deduzione trascendentale", Kant non può non incontrare queste connessioni, ma egli impone all'esposizione del problema una forma che non rende giustizia all'esito, acquisito fino a questo punto, dalle sue delucidazioni¹⁵⁶.

Dunque, se il primo capitolo dell'*analitica* dei concetti, e precisamente il § 10, consegna il luogo d'origine delle categorie (in quanto

155. *PI*, p. 312; p. 185.

156. *PI*, p. 312; p. 185. Sempre in merito alla differenziazione dei compiti svolti dal primo e dal secondo capitolo dell'*Analitica dei concetti*, proprio introducendo la sua analisi della deduzione, Heidegger spiega: "È vero, fino a questo punto, Kant ha mostrato che le categorie non sono né soltanto né primariamente legate alle funzioni logiche dell'intelletto, ma hanno per contenuto la pura sintesi immaginativa riferita al tempo. Ma non è ancora riuscito a mostrare ciò che sono le categorie in rapporto all'ente, agli oggetti, ossia qual è il loro contenuto pieno e autentico, fondato sull'ente stesso, sulla loro oggettiva realtà (*objektive Realität*)" (*PI*, pp. 304-305; p. 181).

concetti riferiti ad oggetti) nella sintesi pura dell'immaginazione riferita al tempo, il secondo capitolo, dedicato alla deduzione trascendentale delle categorie, dovrebbe indagare sulla possibilità stessa del costituirsi di questo riferimento oggettuale inteso come contenuto *essenziale* inerente ad un pensiero che è già da sempre assegnato all'intuizione. Questo il motivo per cui Heidegger configura il problema della deduzione nella domanda circa "l'essenza ontologica originaria" dei concetti puri del pensiero. Secondo la sua interpretazione, ciò che è veramente in gioco nella deduzione non è rinvenibile nella questione di legittimità del riferimento dei concetti agli oggetti, concernendo piuttosto la *descrizione* delle dinamiche che esplicitano l'unità originaria di pensiero e intuizione come formazione di un orizzonte di obiettazione nel quale ciò che è intuito è intuito in quanto oggetto.

In un commento nel quale è facilmente individuabile il tentativo di Heidegger di presentare la propria interpretazione come una *ripetizione* del pensiero di Kant, il filosofo di Messkirch configura così il problema della deduzione:

Questo problema consiste nel mettere in luce l'essenza ontologica delle categorie, cioè delle determinazioni a priori che, essendo fondate, in quanto determinazioni del pensiero, sull'intuizione, costituiscono in generale qualcosa come un oggetto, ma in modo tale che il dato empirico stesso diventa soltanto allora un elemento oggettuale (*ein Gegenständliches*). Per usare una formula estrema, potremmo dire che solo le categorie, ovvero il pensiero puro ad esse inerente, procurano un oggetto al dato intuitivo¹⁵⁷.

4. *L'impostazione del problema deduzionale: i §§ 13 e 14*

Tenendosi, come sempre, in equilibrio nello spazio di oscillazione tra ciò che è detto e ciò che "accade" nel testo kantiano, Heidegger intende riconoscere questa messa in evidenza della essenza ontologica delle categorie in un "percorso fattizio" che supererebbe di gran lunga le intenzioni dichiarate da Kant in sede di impostazione del problema deduzionale. Tale impostazione manifesta, infatti, una confusione di fondo dovuta, come si evince da quanto detto sino ad ora, al presunto

157. *PI*, p. 332; p. 197.

oscillare di Kant tra una concezione delle categorie intese come mere nozioni riguardanti la pura forma logica del giudizio, e il riconoscimento di esse come il luogo stesso nel quale ciò che è intuito può essere intuito *come* un oggetto. E Heidegger colloca *fisicamente* lo spazio di tale oscillazione tra i due paragrafi dedicati proprio alla impostazione del problema deduzionale, e cioè: tra il § 13, dove Kant “assume le categorie completamente nel senso di funzione logica dell’intelletto”¹⁵⁸, in cui, per intenderci la questione della oggettività delle categorie viene presentata nei termini giuridici del *come* pure forme logiche del pensare possano avere validità oggettiva, possano cioè riferirsi legittimamente agli oggetti dell’intuizione, e il § 14 in cui Kant “sviluppa invece come problema proprio la relazione delle categorie con l’oggetto e con l’intuizione”¹⁵⁹. Tale oscillazione costituirebbe il motivo per cui “l’esecuzione del compito della deduzione, ossia portare alla luce le possibilità interne delle categorie a partire dalla loro genuina dimensione originaria, diventa per lui [Kant] al tempo stesso una risposta alla questione giuridica della legittimità della riferibilità a priori di un concetto puramente logico a oggetti. In breve: il problema della realtà oggettiva delle categorie come svelamento della possibilità interna del loro contenuto diventa il problema della validità oggettiva come giustificazione giuridica della validità di qualcosa di soggettivo per un oggetto”¹⁶⁰.

Heidegger fa più volte riferimento, nel corso delle lezioni qui prese in esame, a questa diversa impostazione della deduzione trascendentale, che caratterizza il § 13 e il § 14. Come del resto è chiara la preferenza heideggeriana nei confronti di quest’ultimo. Quelli che, infatti, vengono indicati dallo stesso Heidegger tra i momenti che rendono confusa l’impostazione della deduzione, e cioè “la rescissione (*die Abschnürung*) del rapporto essenziale delle categorie con l’intuizione pura” e “l’opinione secondo la quale l’intuizione pura potrebbe già essa sola fornire gli oggetti”¹⁶¹, rimandano al contenuto del § 13 della deduzione, e precisamente al capoverso settimo nel quale, a partire dalla premessa secondo cui “anche senza funzioni dell’intelletto, possono

158. *PI*, p. 322; p. 191.

159. *PI*, p. 322; p. 191.

160. *PI*, p. 323; p. 192.

161. *PI*, p. 315; p. 187.

senz'altro esserci dati fenomeni nell'intuizione"¹⁶², la deduzione viene posta come questione circa la validità del riferimento dei concetti dell'intelletto ad oggetti¹⁶³. Si tratta della questione giuridica di validità che Heidegger tende a ghetizzare nell'ambito di una "concezione del-

162. *KrV*, A 90 B 122.

163. Il settimo capoverso del § 13 è stato oggetto di accese discussioni in merito al problema della coerenza del decorso argomentativo della deduzione. In particolare il Vaihinger e l'Adickes hanno insistito sul motivo di una irriducibile conflittualità tra la possibilità, esibita nel § 13, che nell'intuizione appaiano oggetti a prescindere dal fatto che questi siano riferiti alle funzioni dell'intelletto, e ciò che invece la prova deduzionale, in quanto ratifica definitiva della prospettiva critico-trascedentale, è volta a *dimostrare*: e cioè, che le categorie costituiscono in radice, insieme alle forme dell'intuizione la possibilità dell'esperienza in quanto esperienza di oggetti. Contro il motivo di questa conflittualità che porta il Vaihinger e l'Adickes alla tesi della "pre-criticità" del § 13 si oppone con forza l'interpretazione di P. Chioldi. Quest'ultimo evidenzia che la sentenza sulla precriticità del settimo capoverso in ragione della dichiarata non necessarietà del rapporto tra concetti e dati dell'intuizione non investirebbe semplicemente una questione di carattere filologico, ma metterebbe in crisi l'intero impianto della deduzione perché toglie ad essa, collocandola appunto in una fase pre-critica, il motivo stesso per cui nasce come questione, e cioè: la problematicità del rapporto tra oggetto dato e oggetto pensato. Ricognosciuta, dunque, l'inalienabilità del § 13 dal tessuto *critico* della prova deduzionale, P. Chioldi procede sottraendo quest'ultima al rigido schema contrappositivo, implicitamente utilizzato dal Vaihinger e dall'Adickes, tra arbitrarietà e necessità del rapporto tra concetti e oggetti dell'intuizione, per chiarire che la deduzione segna il guadagno di un nuovo concetto di necessità. Si tratta di una necessità che non va, come vuole una tradizione, questa volta sì, precritica, di pari passo con l'idea di un fondamento assoluto della conoscenza, ma si esplicita in connessione a un fondamento condizionato, che risponde al senso stesso espresso dalla endiadi *dovere-potere* presente nella nota proposizione kantiana "L'io penso *deve poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni". È il senso di una necessità che risponde per così dire a delle condizioni, quelle stesse che vengono assicurate dalla deduzione trascendentale e che rendono conciliabile la soluzione del problema della deduzione con la sua stessa posizione in quanto problema (Cfr. P. Chioldi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961, pp. 53-100). Sempre a questo proposito C. La Rocca, affrontando la questione su un piano più squisitamente logico, rileva che la deduzione trascendentale prende le mosse dal fatto che la necessità del rapporto tra concetto e intuizione non è un'evidenza analitica ma un guadagno sintetico della deduzione stessa. La deduzione presenta, infatti, un processo probante che non si fonda sulla scomposizione analitica del concetto di fenomeno, per ricavarne la necessità del suo essere riferito alle categorie perché a noi si manifesti come fenomeno, ma costituisce il guadagno sintetico, appunto, di quella evidenza, il cui carattere non analitico lascia spazio alla falsa ma metodologicamente valida evidenza iniziale della non necessarietà del riferimento dei fe-

l'a priori sprovvista di trascendenza (*transzendenzfreie*)¹⁶⁴; il che tradurrebbe il senso di un a priori che risiede in un soggetto isolato, dato prima di qualunque relazione con l'oggetto¹⁶⁵. Come dice lo stesso Heidegger:

Tale concezione del carattere a priori dei concetti puri dell'intelletto conduce ora necessariamente alla forma giuridica dell'impostazione del problema: se questi concetti puri dell'intelletto devono essere, in quanto appartenenti al soggetto, determinazioni degli oggetti, allora ciò che essi rivendicheranno, in quanto concetti puramente soggettivi, sarà, come si dice, "validità" per gli obietti¹⁶⁶.

Al contrario il § 14 riporta il problema della deduzione "nell'ambito del suo legame vitale (*in den lebendigen Zusammenhang*) con la dimensione originaria del problema fondamentale ontologico"¹⁶⁷. In esso, cioè, il problema deduzionale non si pone più nei termini del *come* con-

nomeni, nel loro manifestarsi, alle categorie: "La possibilità, che Kant sembra affermare, che si diano fenomeni senza riferimento alle funzioni dell'intelletto, è dunque una *falsa evidenza* che scaturisce dalla mancanza di una evidenza analitica in favore della tesi opposta. Compito della deduzione trascendentale delle categorie sarà di sostituire ad essa una «evidenza» di tipo nuovo, non ricavabile «direttamente da concetti»" (C. La Rocca, *Esistenza e giudizio*, cit. p. 94). La differenziazione tra evidenza analitica e evidenza sintetica ha il merito di rendere comprensibile il rapporto problematico tra movente e conclusioni della deduzione, mostrando come in essa non si possa parlare di vere e proprie premesse o conclusioni ma di un processo probante del tutto particolare che non si muove sul terreno del già dato, ma su quello di una questione – in ciò è a mio avviso riscontrabile una comunanza, almeno nell'impostazione generale, con l'interpretazione di Chiodi – in cui non viene semplicemente posto e risolto un problema, ma in cui la soluzione del problema si accompagna via via, durante lo svolgersi della dimostrazione, ad una radicale reimpostazione del problema stesso. La deduzione in ultima analisi, nel suo stesso svolgersi, si rivela un vero e proprio atto sintetico che, più che contraddire il suo movente scatenante, vi *aggiunge qualcosa di nuovo* a partire da cui tale movente viene collocato in un orizzonte di senso del tutto diverso.

164. *PI*, p. 315; p. 187.

165. Cfr. *PI*, pp. 314-315; pp. 186-187. Cfr. anche *LFW*, p. 278; p. 184; e inoltre pp. 289-293; pp. 191-194. Heidegger considera questa concezione dell'apriori confinato in una sfera del soggettivo data prima di ogni esperienza come una sedimentazione dogmatica che deriva a Kant dalla filosofia cartesiana, e dunque dalla concezione di una soggettività che si pretende come assoluta autoevidenza, data prima di qualunque riferimento all'oggetto.

166. *PI*, p. 314; p. 186.

167. *PI*, p. 316; p. 188.

cetti appartenenti a una sfera del soggettivo già data prima di ogni possibile esperienza, possano riferirsi a *priori* ad oggetti dell'esperienza. Piuttosto il compito della deduzione viene inquadrato nel mostrare che le categorie "costituiscono fin da principio ciò che si fa incontro prima di tutto nella sua oggettualità. In breve: è compito della deduzione trascendentale svelare l'essenza ontologica delle categorie, cioè porre dinanzi agli occhi ciò che costituisce il contenuto autentico di questi concetti"¹⁶⁸. La lettura heideggeriana intende evidenziare, dunque, come nel § 14 venga autenticamente in luce la problematica ontologica, e ciò sulla scorta del fatto che in esso Kant fa confluire la questione del riferimento a priori delle categorie agli oggetti dell'esperienza nel compito di mostrare che le categorie rendono possibile l'esperienza *in quanto* esperienza di oggetti.

Com'è noto, Kant inizia il § 14 distinguendo due casi in cui è possibile il collegamento tra le rappresentazioni e il loro oggetto: o l'oggetto rende possibile la rappresentazione, oppure è la rappresentazione a rendere possibile l'oggetto. Nel primo caso, dice Kant: "il rapporto non è che empirico e la rappresentazione non è mai possibile a priori. E questo è ciò che accade nel fenomeno, rispetto a quanto è in esso appartenente alla sensazione"¹⁶⁹. Il primo caso, cioè, riguarda la formazione dei concetti empirici, e in nessun modo può costituire terreno di indagine per una deduzione trascendentale, che invece si occupa della possibilità del riferimento a priori dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti. È chiaro dunque che la deduzione, in quanto deduzione trascendentale, deve riguardare esclusivamente il secondo caso: e cioè quello di una rappresentazione che renda possibile l'oggetto. Ma in che modo può darsi una tale rappresentazione? Ecco la risposta di Kant:

poiché la rappresentazione in se stessa (essendo qui fuori questione la sua causalità mediante il volere) non produce il suo oggetto quanto all'esistenza, occorre, affinché tale rappresentazione possa essere determinante a priori rispetto all'oggetto, che solo per mezzo di essa qualcosa si rende conoscibile come oggetto. Ma ci sono due condizioni senza le quali non è possibile la conoscenza di un oggetto: in primo luogo l'intuizione, per cui l'oggetto è dato, benché esclusivamente come fenomeno; in secondo luogo il concetto, per cui è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione¹⁷⁰.

168. *PI*, p. 322; p. 191.

169. *KrV*, A 92 B 125.

170. *KrV*, A 92-3 B 125.

In tal modo il problema del riferimento a priori dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti dell'esperienza, esclusa la possibilità di un'intuire creativo (appannaggio di un intelletto divino), viene inquadrato in modo univoco nella questione del riconoscimento dei concetti puri dell'intelletto come condizioni della stessa possibilità dell'esperienza *in quanto* esperienza di oggetti:

La deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha pertanto un principio che deve fare da guida a tutta la ricerca, cioè il seguente: essi debbono essere riconosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione che si trova in essa, sia del pensiero)¹⁷¹.

La questione del riferimento a priori dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti si delinea, dunque, all'interno del § 14, nel compito di mostrare come tali concetti strutturano in connessione alle forme pure dell'intuizione il tessuto dell'esperienza *in quanto* essa *deve poter* essere un oggetto per la conoscenza.

Proprio nell'enfatizzare le tesi sostenute da Kant nel § 14, Heidegger riguarda la deduzione come lo svelamento della essenza ontologica delle categorie in quanto concetti che rendono possibile l'oggetto, e ciò naturalmente, non nel senso che tali concetti producono l'oggetto nella sua esistenza, ma nel senso che costituiscono i *codici* di un contegno rappresentativo, stante alla radice della stessa soggettività, che "rende possibile lo stare di fronte (*Gegenstehen*) di qualcosa come un oggetto (*Gegen-stand*)"¹⁷². È questo il punto su cui Heidegger poggia la tesi secondo la quale il compito della deduzione si specifica come questione circa la costituzione della soggettività, intesa come il *luogo* della trascendenza; come il luogo, cioè, nel quale l'ente è oltrepassato in quanto ente semplicemente presente, in direzione di un orizzonte che lo rende manifesto come oggetto, come ciò che sta di fronte. Tale stare di fronte, non indica dunque una "resistenza" opposta dall'ente nella sua presenza, ma - come Heidegger specifica in *Kant e il problema della*

171. KrV, A 94 B 126.

172. *PI*, p. 320; p. 190. Non deve stupire dunque se Heidegger, quando nelle sue lezioni si appresta alla analisi della seconda sezione della deduzione, quella concernente l'argomento kantiano della triplice sintesi, parla di una "elaborazione concreta della dimensione originaria delineata nei §§ 10 e 14 della *Critica*" (*PI*, p. 326; p. 193), escludendo di fatto dalla economia della sua interpretazione il contenuto del § 13.

metafisica commentando il senso kantiano dell'oggetto trascendentale in quanto "ciò che si oppone (*was dawider ist*) al fatto che le nostre rappresentazioni siano determinate a casaccio o arbitrariamente"¹⁷³ – riguarda quel "preliminare stato di opposizione dell' *essere*"¹⁷⁴, che si configura come l'orizzonte del rapportarsi dell'esserci, in quanto ente finito, agli altri enti. Si tratta di quella resistenza che si dà come cifra del rapporto tra essere e pensare e che costituisce, detto kantianamente, il *limite* e insieme la *possibilità* dell'ontologia.

In ultima analisi: ciò che da Kant viene indicato come il "significato trascendentale" delle categorie per cui esse si configurano come condizioni che stanno a fondamento dell'esperienza *in quanto* esperienza di oggetti, si intensifica nella visione heideggeriana, come l'essenza ontologica delle categorie che la deduzione è chiamata a mostrare *descrittivamente* oltre qualunque prova giuridica di validità.

A fronte di ciò l'impostazione giuridica del problema deduzionale, offerta dal § 13, tradisce, nella lettura heideggeriana, la concezione inadeguata, perché *transzendenzfreie*, di un a priori e, in ultima analisi, di una soggettività intesi come un sussistente (*vorhandenes*) che "risiede nell'animo (*im Gemüt liegt*) e che in esso è accessibile prima di qualsiasi sortita verso gli oggetti"¹⁷⁵. Va da sé, infatti, che la critica mossa da Heidegger all'a priori kantiano in quanto "sprovvisto di trascendenza"

173. *KrV*, A 104.

174. *KPM*, pp. 73-74; p. 70.

175. *PI*, p. 314; p. 186. I. Görland chiarisce i termini della critica heideggeriana all'apriori kantiano in quanto *vorhandenes Apriori* in riferimento alle lezioni del SS 1928, nelle quali si darebbe con chiarezza il senso heideggeriano di un a priori formantesi (*sich bildendes*) in connessione all'esserci che "si trascende come ente in direzione di sé in quanto se stesso e mondo". Più precisamente: in queste lezioni la trascendenza non coincide con l'essere nel mondo, ma, più radicalmente, con ciò che rende possibile l'essere nel mondo. Ora un tale rendere possibile, riguardante il senso dell'esserci che si costituisce come possibilità radicale di sé in quanto unità originaria di esserci e mondo, indicherebbe l'apriori *sich bildendes* che Heidegger contrappone all'apriori *vorhandenes*. In tal modo, secondo la Görland, solo a partire da queste lezioni "si istaura quella differenza tra soggetto kantiano ed esserci, la quale è contraddistinta dalla formulazione dell'apriorità in quanto presente e formantesi. Non si tratta solo di determinare l'esserci come trascendentale, di presentarlo come condizione della possibilità del comprendere l'ente, ma al di là di ciò, l'esserci deve essere mostrato come condizione della possibilità di questa sua apriorità" (I. Görland, *op. cit.*, p. 50).

perché confinato nella sfera del soggettivo, traduce nel contempo il senso di una critica della soggettività riguardata come un che di isolato, e di contrapposto ad una altrettanto isolata sfera esterna dell'oggettivo¹⁷⁶. In tal senso quelli che - abbiamo visto - costituiscono per Heidegger i momenti che generano una impostazione confusa del problema deduzionale, (e cioè: la rescissione del rapporto tra categorie ed intuizione, e la concezione ingenua di una intuizione capace di fornire oggetti indipendentemente dall'apporto dei concetti) confluiscono nel "disconoscimento del problema della trascendenza" ossia nel "non vedere la trascendenza come una determinazione essenziale originaria della costituzione d'essere dell'esserci. Infatti l'esserci, nella misura in cui esiste fattizamente (*faktisch*), non è un soggetto isolato, ma un ente che si trova per sua stessa essenza al di fuori di sé. E solo perché esso è essenzialmente al di fuori di sé, può ritornare a sé e in un certo senso rimanere presso di sé e in se stesso. La trascendenza è il presupposto per la possibilità del suo esser-sé. Kant ha trascurato di orientare il suo problema centrale in base al fenomeno fondamentale della trascendenza; non ha mai cercato di fornire un'ontologia fondamentale dell'esistenza, né è mai riuscito a riconoscere i compiti e la peculiarità metodologica"¹⁷⁷.

Nelle lezioni del 1927/28 sulla *Critica della ragion pura* si intrecciano, come si può vedere, due significati fondamentali di trascendenza, strettamente connessi tra loro, ed entrambi riferibili alla costituzione della soggettività. Il primo concerne il senso secondo il quale l'ente viene oltrepassato, trasceso in direzione dell'essere; in direzione cioè di quell'orizzonte di manifestatività nel quale, solo, l'ente stesso si rende accessibile ad una soggettività finita, sfornita, cioè, di una intuizione

176. Per la verità anche in questo caso Heidegger denuncia, coerentemente del resto con la sua interpretazione, una oscillazione nella concezione kantiana dell'a priori. Ciò si rende maggiormente visibile nella parte delle sue lezioni dedicata all'estetica trascendentale: "Per Kant l'«a priori» significa tutto ciò che si trova pronto nell'animo prima dell'esperienza, prima dell'intuizione e della determinazione di pensiero. In questo modo egli ritorna a Descartes: il soggetto conoscente, la *res cogitans*, è il dato primario (*das primär Gegebene*) per ogni conoscere, ed ha una supremazia rispetto all'evidenza del coglimento [...] Il soggetto conoscente è conoscibile, prima di qualsiasi passaggio agli oggetti, e questo «prima-di» è l'apriori. Un altro significato, filosoficamente fecondo, è quello per cui per «apriori» Kant intende «possibilizzazione (*Ermöglichung*)»" (PI, p. 106; pp. 66-67).

177. PI, p. 315; p. 187. Traduzione modificata.

creatrice. Il secondo intende il senso di una soggettività che si costituisce tale nel suo esser già da sempre al di là di sé, e che, dunque, non si dà se non nel suo essere già implicata in quell'apertura dell'orizzonte nel quale l'ente si rende preliminarmente manifesto.

5. *Deduzione soggettiva e deduzione oggettiva*

Dovrebbe risultare ben visibile, da quanto detto, la direzione imboccata nelle lezioni sulla *Critica della ragion pura* da Heidegger, il quale cerca di risolvere quelli che ritiene i tratti di ambiguità della impostazione della deduzione, riportando la prova deduzionale al compito di una chiarificazione del senso della soggettività come trascendenza, come apertura di quell'orizzonte nel quale l'ente si rende preliminarmente manifesto in quanto ente, si rende manifesto nel suo essere.

Più precisamente: l'interpretazione heideggeriana riconosce nell'effettivo svolgimento della deduzione kantiana quello che nello stesso tempo avverte mancare nella impostazione del problema, e cioè: una "analitica fenomenologica della soggettività del soggetto".

Heidegger distingue, all'interno della *Critica della ragion pura*, il dettato esplicito del testo kantiano da un percorso "fattizio" che invece andrebbe ben al di là di ciò che la deduzione è in grado di offrire come questione di validità; un 'al di là' che, come abbiamo visto, si preannuncia già in quella ambiguità e confusione che caratterizza la stessa impostazione della deduzione secondo l'articolazione, visibilmente diversa dei §§13 e 14.

In tale prospettiva, nel procedere alla sua interpretazione della deduzione trascendentale come analitica fenomenologica della soggettività del soggetto, Heidegger presenta una inversione dell'ordine di priorità che caratterizza nel testo kantiano il rapporto tra "deduzione soggettiva" e "deduzione oggettiva".

Più chiaramente: la posizione heideggeriana fa riferimento a un passo della prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, in cui vengono indicati due lati (*zwei Seiten*) della deduzione trascendentale: "Uno - scrive Kant - riguarda gli oggetti dell'intelletto puro, e deve mostrare e giustificare la validità oggettiva dei suoi concetti a priori; e proprio per questo rientra nei miei scopi in linea essenziale. L'altro aspetto passa a considerare lo stesso intelletto puro, secondo la sua possibilità ed i poteri conoscitivi su cui si fonda, cioè nel rapporto

soggettivo; e sebbene questa trattazione sia di grande importanza per lo scopo principale della mia indagine, non ne fa parte in modo essenziale”¹⁷⁸. Questi due aspetti, che sintetizzano rispettivamente - come Kant chiarisce immediatamente dopo - la “deduzione oggettiva” e la “deduzione soggettiva”, si dispongono nel contesto della interpretazione heideggeriana secondo un diverso ordine di priorità:

Kant parla qui di due lati della deduzione trascendentale, uno soggettivo e uno oggettivo. Lo scopo principale è la deduzione oggettiva, ed è a questa che egli conferisce la forma giuridica, *non cogliendo, proprio a causa di ciò, la connessione interna fra il lato oggettivo e quello soggettivo della deduzione. Più ancora egli misconosce che proprio l'esecuzione radicale del lato soggettivo del compito della deduzione ne liquida al tempo stesso il compito oggettivo*, più precisamente, che essa non lascia per nulla emergere il compito oggettivo in questa forma come compito. Ma Kant non percorre questa via radicale¹⁷⁹.

Ma cosa vuol dire che Kant, con la sua impostazione giuridica, non coglie la connessione interna fra il lato oggettivo e quello soggettivo della deduzione? E ancora - anche se di fatto si tratta dello stesso problema - in che senso l'esecuzione radicale della deduzione soggettiva liquiderebbe il compito oggettivo, rivelando addirittura superfluo l'insorgere di un tale compito?

La deduzione oggettiva, nella prospettiva heideggeriana, con il suo impianto giuridico costituisce l'elemento distrattore che svia da una indagine radicale sulla costituzione d'essere della soggettività.

Essa, infatti, si annuncia come questione circa la *validità* del riferimento a priori dei concetti dell'intelletto puro agli oggetti, trascurando che tale problema è interamente riconducibile a quello della esplicitazione delle connessioni e delle dinamiche “interne” di una soggettività, che, proprio in tali connessioni, si costituisce come la stessa apertura dell'orizzonte nel quale l'ente si fa incontro come ciò che sta di fronte, come oggetto.

Proprio in questa prospettiva, Heidegger rivolge le sue provocazioni al testo kantiano, rovesciando, addirittura, il nucleo dimostrativo della deduzione in una *quaestio facti*. Anche se si tratta di una *quaestio facti* che si rivolge a fatti di una specie del tutto particolare, non riconducibile, potremmo dire, alla dimensione del puro esser dato:

178. *KrV*, A XVI-II.

179. *PI*, p. 331; p. 196. Traduzione modificata.

Se vogliamo attenerci alla terminologia kantiana, dobbiamo addirittura dire che il centro del problema della deduzione trascendentale non è affatto una *quaestio iuris*, ma una *quaestio facti*. Certamente, non si tratta di un fatto nel senso di dati di fatto e qualità empiricamente constatabili, ma di un *fatto* nel senso del *contenuto ontologico essenziale dell'esserci* (*des ontologischen Wesensbestandes des Daseins*), ovvero della struttura trascendentale del soggetto. Quest'ultima, in quanto costituzione fondamentale dell'esserci, non può essere messa in luce da nessuna questione circa la validità, cioè da nessuna impostazione giuridica del problema, ma qui si tratta proprio di indicare dei dati di fatto ontologici (*um die Aufweisung von ontologischen Tatbeständen*)¹⁸⁰.

Alla questione giuridica di validità viene, dunque, opposta una analisi, per così dire, descrittiva dei *fenomeni* che costituiscono nella sua essenza la soggettività. Più chiaramente: si tratta di una descrizione che, determinandosi propriamente come indicazione di dati di fatto “ontologici”, non dispone di alcun ente, ma riguarda l'orizzonte stesso in cui l'ente si manifesta. Heidegger parla a questo proposito di “modi di contegno del soggetto (*Verhaltensweisen des Subjekts*)”¹⁸¹ che devono essere indagati in quella loro interna connessione funzionale che sta a fondamento della possibilità dell'esperienza. Il compito vero della deduzione sarebbe, dunque, quello di mostrare come nella connessione delle dinamiche interne di una soggettività, già da sempre compresa come *luogo* di reciproca assegnazione di intelletto e intuizione, già da sempre collocata al di là dello spazio di interrogazione proprio di ogni questione giuridica, si rende possibile quel riferimento *a priori* ad oggetti che costituisce l'“essenza ontologica” delle categorie.

È quanto Heidegger sostiene commentando il passo di A 96-7 della *Critica della ragion pura*, che nella seconda sezione del capitolo dedicato alla deduzione dei concetti puri dell'intelletto (prima edizione) introduce, di fatto, l'argomento della triplice sintesi. In questo passo viene presentato da Kant, come necessario, per il chiarimento della possibilità del riferimento dell'intelletto agli oggetti, un esame delle “sorgenti soggettive (*subjektive Quellen*)” che costituiscono il fondamento *a priori* della possibilità dell'esperienza.

Tali sorgenti sono quelle cui l'*analitica* kantiana riconduce la sintesi dell'apprensione nell'intuizione, la sintesi della riproduzione nell'immaginazione, la sintesi della ricognizione nel concetto.

180. *PI*, p. 330; pp. 195-196.

181. *PI*, p. 330; p. 195.

Riportiamo comunque per intero il passo kantiano per facilitare un confronto immediato con il commento heideggeriano:

Ma questi concetti, che racchiudono a priori il pensiero puro presente in ogni esperienza, noi li troviamo nelle categorie; ed è già una bastevole deduzione di esse, nonché una giustificazione della loro validità oggettiva, poter dimostrare che soltanto per mezzo di essi un oggetto può essere pensato. Ma poiché in un tale pensiero è coinvolto qualcosa di più della semplice facoltà di pensare, ossia dell'intelletto e poiché questo intelletto stesso, quale facoltà conoscitiva riferentesi a oggetti, abbisogna, a sua volta, di essere chiarito quanto alla possibilità di questo riferimento, ne segue che dobbiamo in primo luogo prendere in esame le sorgenti soggettive che costituiscono il fondamento a priori della possibilità dell'esperienza, non già in riferimento alla loro costituzione empirica, bensì a quella trascendentale¹⁸².

Proprio nel rivolgersi di Kant ad un esame delle “sorgenti soggettive” riguardato come necessario per chiarire la possibilità del riferimento dell'intelletto agli oggetti, Heidegger intende rintracciare i termini di una deduzione che esplicita l'essenza ontologica delle categorie come descrizione delle dinamiche che costituiscono la soggettività, e intende sottolineare come la questione della giustificazione della validità oggettiva delle categorie non attinga alla dimensione originaria della deduzione.

In tale prospettiva, il pensatore di Messkirch concentra l'attenzione su due elementi del passo di A 96-7 che ritiene fondamentali. Il primo concerne il rilievo kantiano circa il fatto che nel pensiero puro, contenuto a priori nelle categorie in quanto concetti riferentesi ad oggetti, “è impiegata più che la semplice facoltà di pensare (*das einzige Vermögen des Denkens*), ossia l'intelletto”. Come dire: i concetti dell'intelletto, in quanto concetti che si riferiscono a priori ad oggetti, in quanto categorie, si esprimono nei termini di un “pensiero puro” nel quale è, però, coinvolto qualcosa di più del puro pensiero¹⁸³. Non a caso alla fine del paragrafo Kant, riferendosi alle sorgenti soggettive della conoscenza,

182. *KrV*, A 96-7.

183. Come sottolinea M. Adinolfi: “Ciò che è prima dell'esperienza, come vedremo subito, non è dunque semplicemente l'a priori intellettuale del concetto, ma una più articolata dimensione di possibilità che coinvolge più che la sola facoltà di pensare. Si deve a ciò la presenza debole e quasi sotto traccia dell'intelletto in tutta questa prima parte della seconda sezione” (M. Adinolfi, *op.cit.*, p. 71).

ne parla come delle fonti che “rendono possibile l’intelletto e, attraverso esso, l’intera esperienza, in quanto prodotto empirico dell’intelletto stesso”¹⁸⁴. Proprio nel seguire le indicazioni kantiane in merito al senso di un contenuto puro dei concetti dell’intelletto che eccede l’ambito dell’intelletto stesso, Heidegger rimarca all’interno della prospettiva kantiana “che il pensiero oggettuale a priori (*das apriorische Gegenstand-sdenken*) non è appunto il mero fungere di un’azione logica di pensiero (*das bloÙe Fungieren einer logischen Denkhandlung*), ma che in questo caso oltre all’intelletto sono impegnate anche altre facoltà, vale a dire l’intuizione e l’immaginazione”¹⁸⁵. In ciò Heidegger crede di scorgere il senso di una deduzione che eccede nello svolgersi effettivo l’ambito della sua stessa impostazione come *quaestio iuris*. Nella ineliminabilità di sintesi intuitiva e sintesi immaginativa dal *contenuto puro* dei concetti dell’intelletto Heidegger vede, infatti, i termini di una deduzione che non può essere riguardata come problema della validità del riferimento a priori delle categorie agli oggetti dell’intuizione. E questo perché le categorie *significano* già l’essere assegnato dell’intelletto all’intuizione.

Il secondo elemento del passo di A 96-7 che Heidegger ritiene fondamentale per la sua lettura della deduzione trascendentale fa riferimento al fatto che Kant conduce l’esame delle fonti soggettive, non già nella loro costituzione empirica, ma in quella trascendentale. Proprio per questo, del resto, Kant si riferisce alle tre sorgenti soggettive come a quelle cui è riconducibile la sintesi conoscitiva, nell’intenzione, appunto, di considerarle non già come facoltà empiriche, ma come le condizioni di possibilità di una tale sintesi. Ora, nel significato trascendentale in cui, secondo Kant, devono essere considerate le facoltà del soggetto, Heidegger rinviene la traccia di una deduzione assumibile come *quaestio facti* costitutivamente aperta alla dimensione ontologica. Infatti essa non va considerata come osservazione di “processi psichici alla maniera di una scienza dei fatti”, non va riguardata, cioè, come analisi di una soggettività intesa come l’insieme di componenti disponibili nell’animo. La deduzione concerne, piuttosto, il senso stesso di una soggettività che si consegna all’indagine come l’apertura di quello spazio di trascendenza nel quale l’ente si fa incontro preliminarmente nel suo essere. La considerazione kantiana delle sorgenti soggettive del cono-

184. *KrV*, A 97-8.

185. *Pl*, p. 329; p. 195.

scere nella loro costituzione trascendentale viene assunta, nella prospettiva heideggeriana, come l'indicazione in direzione di una soggettività che si dà proprio e solo nell'atto del trascendere¹⁸⁶. Si tratta del legame di intima appartenenza di soggettività e trascendenza che ritroviamo più tardi nelle esplicite formulazioni di *Vom Wesen des Grundes*:

Se vogliamo chiamare “soggetto” l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di “essererci”, allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come “soggetto” e poi, nel caso si presentino oggetti da superare, *anche* come trascendenza, ma nel senso che *esser-soggetto* (*Subjektsein*) significa essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza. Il problema della trascendenza non può mai essere discusso come se si trattasse di decidere se la trascendenza possa competere o meno al soggetto, perché comprendere la trascendenza è già decidere se in generale abbiamo un concetto adeguato di “soggettività”, o se per così dire ci limitiamo ad assumere un soggetto monco (*ein Rumpfsubjekt*)¹⁸⁷.

Questo sarebbe in ultima analisi il senso proprio di una analitica fenomenologica della soggettività del soggetto, cioè – ora abbiamo gli ingredienti per chiarire questa espressione heideggeriana – di una analisi che riconduce il soggetto al suo *esser* soggetto in quanto *manifestarsi* condizione della stessa manifestatività dell'ente nel suo essere. E questo è quanto Heidegger contrappone alla formula giuridica della deduzione.

6. *Il dualismo problematico di Kant*

Raccogliendo i primi risultati della analisi condotta fino a questo momento e che ha riguardato soprattutto la questione della impostazio-

186. Nel discutere il ruolo della immaginazione trascendentale come “facoltà fondamentale” che rende possibile l'unità originaria di intelletto e intuizione, Heidegger sottolinea: “Comprendere le facoltà “del nostro animo” come “facoltà trascendentali” significa anzitutto svelarle tenendo conto del modo nel quale esse rendono possibile l'essenza della trascendenza. “Facoltà (*Vermögen*)” non ha qui il significato di “forza fondamentale”, presente nell'anima (*einer in der Seele vorhandenen “Grundkraft*”), ma designa ciò che il fenomeno in questione “ha facoltà” di compiere, nel senso del rendere possibile la struttura essenziale della trascendenza ontologica. “Facoltà” è ora sinonimo di “possibilità”, secondo il significato che abbiamo analizzato più sopra” (*KPM*, p. 134; pp. 119-120). Traduzione leggermente modificata.

187. *WG*, pp. 137-138; p. 94.

ne del problema deduzionale, si può dire che lo sfondo sul quale si staglia la lettura heideggeriana della *prima Critica* è quello di un approccio alla kantiana sintesi a priori, che tende ad eliminarne gli elementi più rigidamente dualistici. Abbiamo, infatti, visto come la lettura del § 10 dell'analitica dei concetti, l'idiosincrasia manifesta nei riguardi di ogni questione di validità, l'inversione dell'ordine di priorità secondo il quale vengono presentati da Kant i compiti di una deduzione soggettiva e di una deduzione oggettiva, e l'articolazione di un senso della soggettività che si dà nell'apertura dello spazio di trascendenza nel quale l'ente si rende manifesto nel suo essere, disegnano un tracciato nel quale Heidegger ratifica la distanza dal dualismo kantiano intuizione-intelletto. La critica a quella "separazione peculiarmente secca (*die eigentümlich scharfe Scheidung*) che Kant opera tra sensibilità e intelletto"¹⁸⁸, che nelle lezioni marburghesi del 1925/26 confluisce già nell'argomento contro il mancato riconoscimento da parte di Kant del collegamento tra appercezione trascendentale e tempo, indica una regola fondamentale dell'approccio heideggeriano alla *Critica della ragion pura*.

Si tratta ovviamente di una critica al dualismo kantiano di intuizione e intelletto che Heidegger non conduce sulla scorta di una prospettiva che intenda assorbire l'una nell'altro o viceversa. Piuttosto la posizione heideggeriana è orientata a denunciare nel testo kantiano la mancata comprensione di una unità originaria di intelletto e intuizione in cui risiede insieme l'articolarsi della loro differenza. Proprio l'idea di una unità originaria di intuizione e intelletto costituisce secondo Heidegger l'unica possibilità di pensare la sintesi a priori.

Per chiarire ulteriormente il senso della critica del dualismo intuizione-intelletto è opportuno fare riferimento a quanto lo stesso Heidegger dice nelle appena citate lezioni del 25/26:

Dico che Kant prende semplicemente le mosse da questo fatto delle due provenienze, senza mostrare in una preliminare, più radicale analisi in quale misura intuizione e pensiero, essere-dato ed essere-pensato, in base al loro senso, si richiamino a vicenda, senza mostrare quale più originario contesto ontologico dell'esserci questo intreccio abbia forse potuto richiedere e quale contesto esso renda innanzitutto possibile; Kant si richiama invece tanto alla tra-

188. *LFW*, p. 203; p. 134. Traduzione modificata. Vedi anche *PI*, p. 280; p. 167. Sulla critica heideggeriana del dualismo sensibilità-intelletto cfr. V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 55.

dizione quanto a una certa comprensione naturale che scorge subito senza difficoltà, secondo cui sensibilità e intelletto appartengono alla conoscenza¹⁸⁹.

Più tardi, nelle lezioni del 1927/28 e nel *Kantbuch* del 1929 Heidegger, forzando, in verità, non poco il testo kantiano, identificherà senz'altro la radice dell'unità originaria di intelletto e intuizione nell'immaginazione trascendentale¹⁹⁰. Si è già parlato dell'immaginazione trascendentale e della interpretazione che ne dà Heidegger in relazione alla analisi del § 10 della *Critica della ragion pura*. Si tratterà adesso di vedere ancor più da vicino i termini di questa interpretazione.

L'immaginazione trascendentale custodisce il senso di quel reciproco essere assegnati di intuizione e intelletto che connota essenzialmente, secondo Heidegger, la soggettività finita. Intuizione e intelletto, ricondotti alla sintesi immaginativa considerata come radice originaria della loro unità, perdono, così, quella caratterizzazione univoca per la quale, all'interno del testo kantiano, sono rispettivamente indicati come facoltà ricettiva e facoltà spontanea.

Nella lettura heideggeriana l'intuizione può presentare conseguentemente la fisionomia di una ricezione spontanea allo stesso modo in cui l'intelletto può esibire la natura di una spontaneità ricettiva. Proprio l'intreccio inestricabile di ricettività e spontaneità costituisce, anzi, per Heidegger la possibilità stessa di una intuizione e di un concetto puri.

189. *LFW*, pp. 282-283; p. 187. Commentando la posizione heideggeriana A. Robertini: "Suddividere la conoscenza in *anschaulich* ossia il "lasciare che qualcosa sia dato" e in *intellektuell* ossia il "determinare pensante" significa vedere una cesura in quel fenomeno indivisibile che è il rapporto originario dell'uomo col mondo" (A. Robertini, *op.cit.*, pp. 147-148).

190. È questa una operazione che si spiega *tecnicamente* come modalità specifica, che Heidegger condivide per certi versi con illustri predecessori quali Fichte, Schelling ed Hegel, di leggere il celebre, quanto controverso, passo dell'introduzione alla *Critica della ragion pura* (B 30 A 16): "In sede di introduzione o di avvertenza preliminare, pare necessario limitarsi ad osservare che esistono due tronchi (*zwei Stämme*) dell'umana conoscenza, provenienti forse da una radice comune, a noi sconosciuta (*die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen*), e precisamente sensibilità e intelletto". La posizione di Heidegger identifica questa *gemeinschaftliche Wurzel* con la kantiana sintesi dell'immaginazione, mettendo tra parentesi il "*vielleicht*" e l'"*uns unbekannt*" che conferiscono, invece, al passo citato i termini di una direzione problematica di indagine che in nessun caso pare offrirsi a formule risolutive. Cfr. a questo proposito D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, cit.

Il problema kantiano della sintesi pura assume, così, la fisionomia di una questione che considera intelletto e intuizione come scaturenti da una unità primigenia. Essi non si offrono, cioè, come dati per una possibile sintesi. Piuttosto vanno ricondotti a una sintesi originaria che Heidegger, come s'è detto, identifica nella immaginazione trascendentale. La sintesi produttiva dell'immaginazione costituirebbe, dunque, la stessa possibilità di un intuizione e un intelletto puri.

L'approccio heideggeriano al problema della sintesi pura si inquadra, del resto, in un progetto che coniuga la lettura della *Critica della ragion pura* come fondazione dell'ontologia con il guadagno teoretico di un significato del fondare, inteso come l'attingere ad una origine che si svela proprio a partire dal suo essere preliminarmente compresa come origine.

“Fondazione” esprime per Heidegger la formula decisamente problematica di un pensiero dell'originario. E in tale senso, a proposito della questione kantiana della sintesi a priori si legge in *Kant e il problema della metafisica*:

Se si riesce a provare che l'immaginazione trascendentale è la radice della trascendenza, allora, e allora soltanto, la problematica della deduzione trascendentale e dello schematismo può farsi trasparente. Il problema della sintesi pura, posto in quella sede, ha di mira l'unificazione originaria (*urprüngliche Einigung*), nella quale ciò che unifica deve essere fin da principio all'altezza degli elementi da unificare. La formazione di una siffatta unità originaria è però possibile soltanto se ciò che era l'unificazione fa sorgere, in forza della sua natura, ciò che dev'essere unificato. Pertanto, solo il carattere di radice del fondamento posto rende comprensibile l'originarietà della sintesi pura, cioè la funzione originante¹⁹¹.

Ma in che modo intuizione e intelletto si radicano nella sintesi immaginativa? In che senso l'intuizione, in quanto pura, esibisce i tratti di una ricezione spontanea? E in che senso, ancora, l'intelletto, in quanto puro, si configura come spontaneità ricettiva?

Per quanto concerne l'intuizione e il suo radicarsi nella sintesi immaginativa, Heidegger sottolinea che l'intuire puro configura un intuire che, nonostante sia per sua stessa natura ricettivo, non può legare, tuttavia, la propria ricettività alla presenza di un ente, mostrandosi piuttosto

191. *KPM*, pp. 140-141; p. 125.

sto come un ricevere che è insieme il darsi dell'orizzonte nel quale l'ente può essere come tale intuito. Proprio in ciò starebbe il tratto insieme ricettivo e spontaneo dell'intuizione in quanto intuizione pura. L'intuire puro non riceve, cioè, l'ente nella sua semplice presenza. Esso riceve piuttosto ciò che nell'intuire stesso viene dato a priori come condizione di possibilità che l'ente si dia in quanto oggetto intuito. È quanto Heidegger sostiene sulla base di una lettura della estetica trascendentale che riguarda lo spazio e il tempo non solo come forme dell'intuizione pura, ma anche come ciò che nell'intuire puro viene intuito. Naturalmente questo non configura lo spazio e il tempo come oggetti dell'intuizione, nel senso di qualcosa che si offra alla facoltà ricettiva nel modo della semplice presenza. Si tratta piuttosto, per Heidegger, di evidenziare il senso di un intuito, inerente alla intuizione in quanto intuizione pura, che riguarda la stessa possibilità che qualcosa venga in generale intuito¹⁹². Si tratta di quell'intuito che, non offrendosi in alcun modo nei termini di un ente semplicemente presente, e costituendo piuttosto la possibilità che una tale offerta sia in generale possibile, riguarda innanzitutto un intuire che è insieme la *formazione* dell'orizzonte di ogni possibile intuire, e rimanda in tal modo alla attività produttrice dell'immaginazione trascendentale. In questo senso l'intuito dell'intuizione pura non è un ente. In esso si esemplifica quel *vuoto ontico* che, indicato da Kant come *ens imaginarium*¹⁹³, è chiamato da Heidegger a tradurre il senso di una intuizione pura radicata nell'attività formatrice dell'immaginazione:

192. In *LFW* si parla, a questo proposito, di una intuizione non-tematica del tempo, che si accompagna a ciò che mediante la stessa pura forma del tempo viene intuito: "È un completo fraintendimento di quel che Kant intende dire ciò che si continua a leggere nella comune letteratura kantiana, che, cioè, forma dell'intuizione non significherebbe affatto che il tempo venga intuito. L'argomentazione è la seguente: se rappresentare è rappresentare qualcosa, allora (in questo caso) intuire è intuire qualcosa. Qualcosa però è un oggetto e un oggetto si determina per mezzo della forma e del contenuto, la forma condiziona l'oggetto intuito e non può essere intuita essa stessa. Oppure: forma dell'intuizione non significa che il tempo venga intuito, perché altrimenti Kant vorrebbe dire che l'intuizione pura viene intuita, e questo in Kant non c'è. Egli certamente non vuole dire che l'intuire viene intuito ma che quel che è intuito, ossia il tempo, viene intuito come il di-cui dell'in-vista (*Worauf des Hinblicks*), viene però intuito non tematicamente" (*LFW*, pp. 277-278; pp. 183-184). Sull'argomento vedi anche *KPM*, § 9.

193. *KrV*, A 292 B 348.

Spazio e tempo, dunque, sono sempre sia un modo dell'intuire puro (*eine Weise des reinen Anschauens*) sia qualcosa che è intuito (*ein Angeschautes*). Sono un intuire puro, che non ha bisogno di alcuna determinatezza sensoriale, ma che piuttosto la rende possibile, ma sono anche un intuire che intuisce un dato, non prodotto da tale intuire. Sono dunque un lasciar-incontrare (*Begegnen-lassen*) e, quindi, un intuire derivativo, finito, ma un lasciare-incontrare che l'animo realizza a partire da sé. In quanto intuizioni, spazio e tempo non sono "intuitus originarius", ma nemmeno soltanto "intuitus derivativus", nel senso del lasciar-incontrare affettivamente determinato. Spazio e tempo sono un *intuitus derivativus* che è però "originario (*ursprünglich*)", *provenendo* da questo soggetto finito *stesso*, ossia radicato nella capacità di immaginazione trascendentale. Per questo sia lo spazio che il tempo sono stati definiti anche come *ens imaginarium*¹⁹⁴.

Dunque all'immaginazione trascendentale si riconduce l'intuizione pura in quanto intuizione capace di darsi a partire da se stessa la *possibilità* di quel ricevere che propriamente la connota come intuizione finita.

L'operazione heideggeriana che radica l'intuizione nella immaginazione trascendentale, esibisce, in definitiva, la struttura di un intuire insieme ricettivo e spontaneo nel quale le forme pure dell'intuire, spazio e tempo, costituiscono anche l'intuito nel senso di quell'orizzonte non tematico, dato appunto dalla capacità produttiva dell'immaginazione, nel quale ogni intuizione empirica può rendersi possibile.

Per quanto concerne il tentativo di radicare l'intelletto in seno all'immaginazione trascendentale, Heidegger ritiene di poter fare ciò, ricorrendo alla definizione kantiana dell'intelletto "come facoltà delle regole"¹⁹⁵. Questa definizione, infatti, non solo fornirebbe i termini di un intelletto che, in quanto puro, si rende possibile sul fondamento della sintesi produttiva dell'immaginazione, ma spiegherebbe anche perché l'attività spontanea dell'intelletto esibisce un'essenziale connotazione di ricettività.

Prendiamo in esame in modo più analitico il primo punto:

l'intelletto, in quanto facoltà delle regole, si configura come la facoltà di rappresentare l'unità secondo le categorie che regolano, appunto, l'unificazione dei fenomeni. Ora questo rappresentare l'unità, che

194. *PI*, p. 121; p. 75. Cfr. anche *KPM*, § 28.

195. *KrV*, A 126.

costituisce il contenuto delle categorie in quanto regole dell'unificazione dei fenomeni, si configura, nella prospettiva dello Heidegger interprete di Kant, come un rappresentare che, in quanto puro, è insieme il formare l'orizzonte di ogni possibile unità. L'intelletto risponde, cioè, all'attività del pensare l'unità sul fondamento di una preliminare apertura non tematica di questo orizzonte di unità, che si dà appunto nella formula di una rappresentazione formatrice riconducibile alla attività produttiva dell'immaginazione trascendentale:

La prestazione apparentemente autonoma dell'intelletto puro nel pensare le unità è, in quanto rappresentazione spontaneamente formatrice, un atto fondamentale puro dell'immaginazione trascendentale. E ciò tanto più, in quanto il *volger-si-a...* rappresentativo (*dieses vorstellende Sich-zuwenden-zu*) non consiste affatto nel pensare le unità tematicamente, bensì, come abbiamo più volte rilevato, nel tenersi dinanzi il rappresentato in forma non tematica. Ma questo accade in una rappresentazione formatrice (produttrice)¹⁹⁶.

Per quanto concerne il secondo punto, e cioè quello riguardante la configurazione dell'intelletto come spontaneità ricettiva, l'argomento di Heidegger confluisce nel ribadire quella oppositività radicale dell'essere che, come abbiamo visto in precedenza, costituisce l'essenza della conoscenza finita e insieme la possibilità dell'ontologia. Anche in questo caso, come si è anticipato, risulta essenziale la definizione kantiana dell'intelletto come facoltà delle regole.

Più precisamente: l'intelletto, in quanto facoltà delle regole, sta a fondamento della affinità dei fenomeni, nel senso che costituisce la rappresentazione a priori di quella unità nella quale, soltanto, il molteplice viene strappato alla eventualità di essere unificato a casaccio, e cioè senza una regola. Torna qui il motivo del *Dawider*¹⁹⁷ in quanto momento regolante, implicito nella conoscenza finita, che oppone resistenza ad una ricezione disordinata delle rappresentazioni. Ora, che l'intelletto si configuri essenzialmente come facoltà delle regole costituisce per Heidegger il senso di un pensare puro che è tale solo in grazia del suo essere insieme spontaneo e ricettivo. E ciò perché il 'puro' del pensare non esprime altro che il senso di una ricettività che il pensiero si dà

196. *KPM*, p. 151; p. 133.

197. Cfr. *supra*, p. 102.

da se stesso nella opposizione del *Dawider*, e cioè in quella resistenza regolante che non deriva dalla presenza empirica di un ente¹⁹⁸, e che piuttosto accompagna l'atto spontaneo di unificazione dell'intelletto stesso. Come si legge nel *Kantbuch*:

Perciò, nel volger-si-a... rappresentativo, non si riceve che questa opposizione e null'altro. La progettazione liberamente formatrice dell'affinità è, in sé, un assoggettarsi all'affinità medesima, in un atto di ricezione rappresentativa¹⁹⁹.

Proprio in tale prospettiva Heidegger parla del pensiero puro come di ciò che "è ricettivo in sé (*in sich hinnehmend*) e non in via supplementare: è intuizione pura. Questa spontaneità ricettiva, strutturalmente unitaria, deve quindi, per poter essere ciò che è, scaturire dall'immaginazione trascendentale"²⁰⁰.

In sintesi l'intelletto è spontaneo e ricettivo nella misura in cui si esprime come atto regolante che costituisce insieme la regola cui l'intelletto deve sottostare nell'unificare un molteplice che esso non può darsi da se stesso. L'intelletto, in quanto facoltà delle regole, esprime la natura di un soggetto che, per così dire, è *costretto* a pensare nella misura in cui non dispone di una intuizione creatrice.

7. *Trascendenza e finitezza*

L'interpretazione heideggeriana della questione kantiana della sintesi a priori, che identifica l'immaginazione trascendentale come radice originaria di intelletto ed intuizione, e che perciò presenta l'intuizione come ricettività spontanea e l'intelletto come spontaneità ricettiva, segna chiaramente un profondo iato rispetto alla prospettiva trascendentale.

L'approccio heideggeriano al tema dell'immaginazione si rivela, anzi, come uno dei luoghi nei quali l'infedeltà heideggeriana nei confronti del testo kantiano si mostra in tutta evidenza.

198. S. Žižec parla di "forma minima di resistenza che non forma ancora un oggetto concreto e determinato che il soggetto può incontrare nel mondo" (S. Žižec, *op. cit.*, p. 57).

199. *KPM*, p. 154; p. 135.

200. *KPM*, p. 154; p. 136.

Dicendo questo non si vuole tornare al motivo della violenza esegetica che caratterizza l'interpretazione heideggeriana di Kant. Piuttosto si intende porre l'attenzione su un'altra questione, che può forse aiutare a comprendere meglio il senso della deduzione trascendentale letta heideggerianamente come "analitica fenomenologica della soggettività del soggetto".

Più precisamente: la lettura heideggeriana della immaginazione trascendentale come unità originaria di intuizione e intelletto, se riguardata come soluzione della questione kantiana della possibilità della sintesi pura, trascura nella *Critica della ragion pura* un elemento di straordinaria fecondità. Tale elemento si rivela nella tesi problematica relativa ad una unità sintetica di intuizione e intelletto che si dà sempre e solo come la *possibilità* di tale unità, e che per questo non può offrirsi per definizione come *unità originaria* di intuizione e intelletto. La filosofia trascendentale imposta, infatti, la questione del fondamento del rapporto tra oggetto dato e oggetto pensato come domanda circa le condizioni secondo le quali un tale rapporto può essere pensato come fondato. La ricerca del fondamento acquista, per questo, la fisionomia critico-trascendentale di una *analisi* che retrocede sino alle condizioni che rendono in generale possibile il riferire qualcosa ad un fondamento. Ed è proprio questa impostazione circolare del problema riguardante il fondamento dell'unità di intuizione e intelletto che vieta di pensare tale unità come originaria. In tal senso la radice comune a "noi sconosciuta" dalla quale "forse" derivano sensibilità e intelletto, menzionata da Kant alla fine dell'introduzione della *Critica della ragion pura*, configura in realtà la posizione di un problema e non l'indicazione, anche solo dubbia, di una soluzione. E per questo si rivela alquanto discutibile, nonché eccessivamente semplificativa, l'identificazione, operata da Heidegger, di tale "radice comune" con l'immaginazione. Con ciò, d'altra parte, non si vuole certo dire che la promozione heideggeriana della immaginazione trascendentale a unità originaria di sensibilità e intelletto riconduca la kantiana sintesi pura alla dimensione statica di un fondamento dato. Si vedrà, infatti, che Heidegger concepisce questa unità originaria come tutt'altro che statica, identificando, piuttosto, la sintesi immaginativa con il movimento estatico della temporalità. Tuttavia, già il solo criterio che guida una condotta interpretativa volta a radicare la sintesi pura in un orizzonte originario, e che connota la lettura heideggeriana della *prima Critica* come "ontologica", tende comunque inevitabilmente a deprecare la filosofia trascendentale della sua problemati-

cià²⁰¹. Del resto la stessa impostazione giuridica della deduzione trascendentale, che Heidegger nelle lezioni del 1927/28 ascrive, come abbiamo visto, a un fraintendimento in chiave ingenuamente dualistica del problema della trascendenza, costituisce propriamente, nella prospettiva kantiana, il criterio per la formulazione trascendentale della questione riguardante il fondamento del rapporto tra concetti ed oggetti. Infatti: la domanda di legittimità non è rivolta tanto alla identificazione di un fondamento del rapporto tra rappresentazioni e oggetti, quanto a stabilire *in generale* i limiti entro i quali è possibile pensare il riferimento a priori dei concetti ad oggetti come riferimento fondato²⁰². Ed è questo il senso del § 13, che, indicando il problema del rapporto tra concetti ed

201. A questo proposito C. La Rocca segnala i pericoli insiti nella concezione heideggeriana che radica intuizione e intelletto nella facoltà di immaginazione. Essi si fanno soprattutto visibili in relazione ad un possibile offuscamento del ruolo che la facoltà di giudizio svolge in generale all'interno dell'edificio critico kantiano. La *Urteilkraft* costituisce, infatti, il luogo proprio di una soggettività capace di farsi interprete del fondamento "impensato" della possibile unione tra le forme dell'oggetto pensato e le forme dell'oggetto percepito, dove proprio questo carattere impensato del fondamento dà il senso eminentemente trascendentale ad una deduzione nella quale si stabilisce "che soltanto riferendoli alle forme dei possibili oggetti di percezione gli "oggetti in generale" pensati nelle categorie diventano paradigmi applicabili alla conoscenza. E, inversamente, stabilisce che soltanto se interpretati in relazione a quelle forme di un possibile oggetto in generale gli oggetti di percezione possono essere riconosciuti come qualcosa di esistente nella forma propria del fenomeno, come oggetti di esperienza possibile" (C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 138). Il trascendentale esprime proprio il senso di una reciprocità tra forme dei possibili oggetti di percezione e forme di un possibile oggetto in generale, che si dà nell'idea di un fondamento impensato, perché pensabile solo a partire da questo stesso rapporto di reciprocità, a partire dunque dal Giudizio inteso come elemento portante della stessa deduzione. Sempre in riferimento alla interpretazione heideggeriana di Kant, A. M. Jacobelli parla di un appiattimento della problematica della sintesi a priori, che neutralizza sul piano ontologico le tensioni che emergono dal contrasto tra ricettività e spontaneità (cfr. A. M. Jacobelli, *Temporalità e atemporalità della coscienza in Kant*, in "Il Cannocchiale", 1990, pp. 11-37, p. 16). Cfr. a tal proposito anche A. Moscati, *Teoria dell'esperienza e problema della metafisica*, in "Il Cannocchiale", 1991, pp. 213-229, p. 229. Ancora sulla tesi heideggeriana dell'immaginazione in quanto radice originaria di intuizione e intelletto, soprattutto in relazione alle resistenze che il testo kantiano offre alla riconduzione dell'intelletto alla sintesi immaginativa, cfr. R. K. Gupta, *Eine Schwierigkeit in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Heideggers Kant-Interpretation*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 16, 1962, pp. 429-450, pp. 447-448.

202. P. Chiodi parla, a questo proposito, di una questione *del* fondamento che si presenta nei termini di una questione *di* fondamento (cfr. P. Chiodi, *op. cit.*, p. 88).

oggetti in una *quaestio iuris*, si intitola *Dei principi di una deduzione trascendentale in generale*. Esso riconduce, dunque, il problema del fondamento del rapporto tra concetti a priori ed oggetti alla questione circa le condizioni che permettono di pensare in generale la *possibilità* di tale rapporto come fondato e introduce così, e non già contraddice, il § 14 che identifica queste condizioni sul terreno di un rappresentare che, non potendo produrre l'oggetto nella sua esistenza, può essere determinante a priori rispetto all'oggetto solamente nel senso che per suo tramite qualcosa si rende conoscibile *in quanto* oggetto.

La problematicità radicale inerente alla impostazione kantiana della questione della sintesi a priori, risulta, dunque, offuscata dal colpo di mano compiuto da Heidegger, quando identifica l'immaginazione con una presunta radice originaria di intelletto e intuizione²⁰³.

D'altra parte, proprio tale lettura dell'immaginazione trascendentale chiarisce i termini di una deduzione riguardata come analitica fenomenologica della soggettività del soggetto, e, in particolare, esibisce il senso tutto heideggeriano di quel reciproco insistere di spontaneità e ricettività che risponde ad una totale riformulazione del soggetto kantiano.

Più precisamente: la lettura heideggeriana di Kant, che da un lato oppone alla deduzione giuridica la deduzione intesa come analitica fenomenologica della soggettività del soggetto e dall'altro oppone al dualismo intuizione-intelletto il senso di una sintesi ontologica che si radica nella unità originaria dell'immaginazione trascendentale, segna la trasposizione della questione della deduzione trascendentale sul piano di una riforma radicale della soggettività trascendentale secondo le direttrici fornite dalla analitica del *Dasein*. Ed è in questa direzione che va

203. Segno di questa pericolosa deproblematizzazione della questione kantiana della sintesi a priori sarebbe, in questo senso, il rilievo heideggeriano in merito ad una insanabile contraddittorietà della espressione kantiana "validità oggettiva a priori (*a priori objektive Gültigkeit*)": "Questo – dice Heidegger – è un concetto contraddittorio in radice, perché dice che le categorie hanno validità in rapporto a oggetti, e al tempo stesso deve dire che l'oggettività viene costituita come tale innanzitutto per mezzo delle categorie. In tal modo, la questione di una validità oggettiva di ... riceve un senso proprio e soltanto sulla base della costituzione, fondata per mezzo delle categorie, della relazione oggettiva come tale, e quindi il senso che la proposizione riceve è di diventare insensata. L'esecuzione genuina della dimensione originaria del senso di un'interpretazione ontologica della soggettività come tale rende la *quaestio iuris* priva di senso" (*PI*, p. 401; p. 236).

letto il tentativo heideggeriano di rintracciare nella impostazione trascendentale del rapporto rappresentazioni-oggetti il senso di una reimpostazione della problematica ontologica:

La questione non è: come le categorie siano riferibili a oggetti, come debbano essere, per così dire, poste su questo binario che è il riferimento del soggetto a un oggetto. Ma ci si chiede come mai questo binario sia possibile come tale, come si costituisca qualcosa come questo riferimento a qualcosa in generale. Qui si tratta nuovamente, solo che Kant non se ne accorge, del problema della trascendenza e, invero, non del problema della trascendenza ontica, cioè del determinato riferimento fattizio (*faktischen*) di un soggetto fattizio a una determinata cosa sottomano. Si tratta del riferimento del soggetto, dell'esserci, all'ente stesso in quanto ente, della sua relazione all'essere, non della trascendenza ontica, ma della trascendenza ontologica, che sola rende possibile quella ontica²⁰⁴.

La sovrapposizione dei termini soggetto ed esserci che troviamo in questo, come, del resto, in altri passi dell'opera heideggeriana, configura un'operazione tutt'altro che pacifica. Tale sovrapposizione indica, infatti, proprio il modo in cui Heidegger rimescola le carte all'interno della *Critica della ragion pura*, fino a riproporre nella sintesi originaria dell'immaginazione, riguardata come unità di una soggettività insieme spontanea e ricettiva, i termini dell'esserci in quanto da un lato assegnato all'ente e dall'altro *comprendente* l'ente nella sua originaria possibilità di manifestarsi come ente. In questa prospettiva spontaneità e ricettività non indicano una partizione del soggetto conoscente, ma piuttosto descrivono il complesso articolarsi dell'essere dell'esserci in quanto essere nel mondo.

204. *PI*, p. 334; p. 198. M. Sesti vede, in questo senso, nella gnoseologia trascendentale il luogo nel quale viene sancita l'inverificabilità dello "schema tradizionale dell'ontologia che contemplava un soggetto ed un oggetto isolato in un mondo, e successivamente una conoscenza come relazione del soggetto all'oggetto che si istaura in una processualità graduale". E ciò perché il rapporto soggetto-oggetto è dato nel suo stesso manifestarsi, vale a dire: nel contesto di una sintesi conoscitiva che rende l'oggetto "omogeneo al nostro intelletto" sulla base di quelle stesse condizioni che rendono possibile l'oggetto stesso. Proprio in questo Sesti vede quelle implicazioni ontologiche della filosofia trascendentale, fondamentali per la comprensione del rapporto Kant-Heidegger (Cfr. M. Sesti, *La duplicazione del tempo. Appunti su Kant e il primo Heidegger*, in "Il Cannocchiale", 1981, pp. 80-100, p. 96).

Più dettagliatamente: l'esserci è, in quanto finito, già da sempre assegnato (*angewiesen*) all'ente²⁰⁵. Si tratta di quello stato di assegnazione che è proprio dell'esserci in quanto *gettato* nel mondo. L'esserci è, per così dire, assegnato a quella *ricettività* radicale che esso stesso è in quanto *ci*, in quanto rispondente alla condizione ineludibile di essere situato in mezzo all'ente. L'esserci si dà, così, in quella relazione all'ente intramondano, la quale si configura, più radicalmente, e al di là, di ogni relazione, come l'esserci stesso in quanto essere nel mondo. Ma proprio per questo, nel suo essere costitutivamente gettato nel mondo, l'esserci si presenta insieme come progetto del suo essere gettato, come progetto di una totalità di senso, il mondo appunto, in vista del quale l'ente è già sempre oltrepassato, trasceso. Il "ci" dell'esser-ci si configura in questa prospettiva come il luogo della differenza ontologica. Il "ci" segna, infatti, da un lato la condizione dell'esserci di essere gettato in mezzo all'ente (l'esserci è un ente tra gli altri enti), ma indica dall'altro quell'irruzione dell'essere in mezzo all'ente che connota l'essenza della finitezza dell'uomo come "bisogno della comprensione dell'essere"²⁰⁶. Questa la radice di quell'insistere nell'esserci di attività (progetto) e passività (gettatezza), in vista del quale Heidegger intende ripercorrere in termini di trascendenza le dinamiche del soggetto kantiano.

Sulla scia del complesso rapporto tra progetto e gettatezza, si può dire che l'esserci trascende l'ente proprio nel suo essergli già da sempre assegnato²⁰⁷. In questo senso l'esserci, nel suo rapporto all'ente è già da sempre nella comprensione dell'essere dell'ente.

Il riferirsi dell'esserci all'ente è, infatti, costitutivo dell'esserci, e

205. Cfr. *KPM*, p. 42; p. 46. Come Heidegger sottolinea anche nelle lezioni sulla *Critica della ragion pura*: "In quanto finito, il nostro esserci è sempre assegnato a un ente sottomano che gli viene incontro" (*PI*, p. 155; p. 95). A tal proposito cfr. C. Bouton, "*Que m'est-il permis d'espérer?*": *le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger*, in "Archives de Philosophie", 62, 1999, pp. 47-69, p. 52.

206. *KPM*, p. 228; p. 196. "Sul fondamento della comprensione dell'essere l'uomo è il "ci", con l'essere del quale si produce l'irruzione (*Einbruch*) nell'ente, che apre l'ente medesimo, dandogli la possibilità di rivelarsi a un se stesso. *Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo*" (*KPM*, p. 229; p. 197).

207. C. Esposito parla di un essere assegnato dell'esserci agli enti presenti e a se stesso come ente, che "manifesta paradossalmente, ciò che oltrepassa l'ente" (C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 63).

dunque non concerne l'ente nella sua semplice presenza, ma l'ente in quanto tale, l'ente nel suo essere; allo stesso modo in cui non concerne l'esserci in quanto ente che si rapporta ad un altro ente ma l'essere dell'esserci che, come essere nel mondo, è costitutivamente gettato nella possibilità di tale rapporto. Il trascendere nel senso dell'andare oltre l'ente in direzione dell'essere, nel quale l'ente stesso si rende preliminarmente manifesto, indica, in tal modo, la possibilità da parte dell'esserci di appropriarsi di ciò che lo rende finito, del suo stato di assegnazione all'ente, nei termini di quel riferimento essenziale che rende l'esserci stesso il luogo della manifestatività dell'ente. Il trascendere indica, in tal modo, la stessa possibilità dell'esserci di essere se stesso, di autocomprendersi nella sua finitezza. Si può dire, anzi, che l'esserci si configura essenzialmente come il progetto della propria finitezza, come la stessa possibilità radiale di quel suo essere assegnato all'ente che l'esserci è già da sempre.

È in tal senso che la deduzione trascendentale, riguardata heideggerianamente come momento tipico di una indagine nella quale viene chiarita la trascendenza in quanto possibilità dell'ontologia, si traduce nella questione della soggettività del soggetto. Heidegger sovrappone per così dire al binomio trascendentale possibilità-limiti quello "ontologico" trascendenza-finitezza, nel quale si rende esplicito il legame indissolubile tra questione del soggetto e questione dell'essere.

In questa prospettiva diviene centrale, nell'ambito dell'interpretazione heideggeriana, l'argomento a tre sintesi che occupa la seconda sezione del secondo capitolo dell'analitica dei concetti, nel quale, come si è già accennato, Kant riconduce il problema della sintesi pura alla analisi delle "sorgenti soggettive del conoscere". In esso Heidegger legge i termini di una riconduzione della problematica ontologica alla questione della soggettività del soggetto. Per questo, proprio a conclusione dell'analisi di questa seconda sezione, riferendosi a Kant, Heidegger sottolineerà:

egli non vede con completa chiarezza la funzione positiva dell'interpretazione delle fonti soggettive della conoscenza, cioè della soggettività del soggetto come dimensione primigenia (*als Ursprungsdimension*). Ma soprattutto non si avvede che proprio questa *analisi della soggettività seppellisce (untergräbt) passo dopo passo la possibilità dell'impostazione giuridica della questione*. Si ha piuttosto l'impressione che, proprio con l'aiuto della dimensione originaria sve-

208. *PI*, p. 385; pp. 226-227. L'interpretazione heideggeriana, come è noto, riguarda questa seconda sezione del secondo capitolo dell'analitica dei concetti, cui Kant attri-

lata, Kant tenti di risolvere la Deduzione intesa in senso giuridico, mentre ha già la risposta al problema e, con essa, l'impossibilità del problema giuridico²⁰⁸.

Qui si rende tangibile, nella sua forma sintetica più completa, il motivo heideggeriano della contrapposizione tra l'impostazione del problema deduzionale e l'effettivo percorso compiuto da un Kant che, al di là delle sue stesse intenzioni, avrebbe adombrato nella deduzione una esposizione della essenza della soggettività, che si apre sulla questione dell'essere.

8 *La trascendenza tra temporalità del soggetto e soggettività del tempo*

Nella analisi heideggeriana della triplice sintesi, i termini di una soggettività compresa come insieme spontanea e ricettiva, e il progetto di una riformulazione del soggetto kantiano secondo le direttrici dell'analisi del *Dasein* ricevono la loro consacrazione definitiva. La lettura della *prima Critica* come fondazione della possibilità dell'ontologia che si svolge sul terreno di una analitica fenomenologica della soggettività del soggetto perviene, così, al suo ultimo atto.

Come è noto, Kant presenta l'argomento della triplice sintesi, che figura nella seconda sezione del secondo capitolo dell'analisi dei concetti della *Critica della ragion pura* (edizione A) come una preparazione²⁰⁹ per quella che sarà poi l'esposizione sistematica della deduzione, e che occuperà invece la terza sezione del suddetto capitolo. Tale preparazione consiste in una descrizione analitica della sintesi pura che, in relazione alle sorgenti soggettive del conoscere, viene distinta in sintesi dell'apprensione nell'intuizione, sintesi della riproduzione nell'immaginazione e sintesi della ricognizione nel concetto. Qui la questione della legittimità del riferimento a priori dei concetti puri dell'intelletto agli oggetti dell'esperienza si presenta, come abbiamo già visto²¹⁰, nella forma di una descrizione del reciproco e necessario legame tra le tre sintesi, la cui unità sta a fondamento della possibilità dell'intelletto in quanto legislatore della natura.

buisse un ruolo preparatorio (Cfr. *KrV*, A 98), come il luogo decisivo dello svolgimento dell'argomento deduzionale (cfr. *PI*, pp. 385-386; p. 227).

209. Cfr. *KrV*, A 98. Iniziando nella terza sezione l'esposizione sistematica della deduzione, Kant dirà infatti: "Ciò che nella precedente sezione venne esposto separatamente e particolarmente, intendiamo ora esporlo riunito e connesso" (*KrV*, A 115).

210. Cfr. *supra*, pp. 106-108.

Ora Heidegger a fronte della lettura di una soggettività kantiana divisa tra un io penso relegato nella sfera dell'intelletto e un "tempo" confinato nella sfera dell'intuizione²¹¹ rinviene nella triplice sintesi il luogo in cui si manifesta la radice temporale della soggettività. Detto altrimenti: con la sua analisi della triplice sintesi Heidegger intende completare il percorso che radica intuizione e intelletto nella unità originaria della immaginazione, e, con ciò, fornire i termini di una immaginazione che nel testo kantiano costituirebbe l'indicazione più rilevante in direzione di una soggettività compresa nel suo carattere intrinsecamente temporale.

Non è un caso che, nell'accingersi alla sua analisi Heidegger metta subito in rilievo l'osservazione che Kant premette alla analisi della sintesi dell'apprensione. In tale "osservazione preliminare" viene sottolineata la centralità del tempo, in quanto forma a priori del senso interno, in tutte le rappresentazioni, siano esse prodotte dall'influsso di cose esterne oppure da cause interne²¹².

Muovendo da questo passo, la lettura heideggeriana della triplice sintesi tende ad intensificare la tesi kantiana secondo cui il tempo costituisce in generale la forma di tutti i fenomeni sia interni che esterni, in direzione del senso di una soggettività che, in quanto costitutivamente temporale, si ponga al di là di ogni contrapposizione tra soggettivo ed oggettivo.

Si può dire che l'interpretazione heideggeriana della deduzione a tre sintesi faccia da contrappunto alle ricerche condotte in *Sein und Zeit* e nei *Grundprobleme* del '27 sulla costituzione temporale del *Dasein*, e sulla temporalità estatica come senso ontologico della cura²¹³.

211. Come si legge in *LFW*: "Nella misura in cui le forme dell'intuizione, spazio e tempo, appartengono alla sensibilità, il tempo è interamente collocato dalla parte della sensibilità; tutto quel che appartiene all'intelletto e quindi all'appercezione trascendentale e quindi in generale all'ultima unità della coscienza è pre-temporale" (*LFW*, p. 203; p. 135). Cfr. anche *PI*, p. 358; pp. 211-212. Sulla critica che in *LFW*, Heidegger rivolge alla separazione kantiana tra io penso e tempo cfr. L. Messinese, *Kant, Heidegger e la logica filosofica*, in "Aquinas", 37, 1994, pp. 89-122, pp. 93-94.

212. Cfr. *KrV*, A 98-9. Cfr. *PI*, p. 341; p. 202 e *KPM*, p. 179; p. 155.

213. Vedi in particolare *SZ*, § 65; *Die Grundprobleme*, pp. 374-379; pp. 253-256. Nel contesto di un'analisi della interpretazione heideggeriana della triplice sintesi R. K. Gupta: "Chiunque abbia dimestichezza con l'opera principale *Essere e tempo* e anche con le altre sue opere osserverà senza difficoltà che con la sua interpretazione della trascendenza in quanto tempo originario Heidegger ha collocato Kant nell'ambito della sua propria filosofia" (R. K. Gupta, *op. cit.*, p. 444).

Le estasi temporali dell'“essere stato” del “presente” e del “futuro” divengono, infatti, il codice di accesso al senso della sintesi a priori kantianamente tripartita in sintesi dell'apprensione nell'intuizione, sintesi della riproduzione nell'immaginazione e sintesi della ricognizione nel concetto.

La lettura heideggeriana della triplice sintesi opera, in definitiva, una traduzione temporale dell'a priori kantiano.

E nel quadro di questa interpretazione, l'immaginazione trascendentale, riguardata come radice di intuizione e intelletto, viene a coincidere con il tempo originario.

Questa lettura dell'argomento a tre sintesi altro non fa, in effetti, che portare a compimento quel percorso interpretativo, volto a svelare l'origine delle categorie, iniziato con l'analisi del § 10, nel corso della quale Heidegger, come abbiamo visto²¹⁴, identifica il luogo originario dei concetti puri dell'intelletto nella sintesi immaginativa riferita al tempo.

Sarà bene a questo punto entrare nella questione in maniera più dettagliata.

Come si è già accennato, Heidegger riconduce l'argomento kantiano della sintesi a priori tripartita in sintesi dell'apprensione nell'intuizione, sintesi della riproduzione nell'immaginazione e sintesi della ricognizione nel concetto, alla temporalità originaria che si articola nelle estasi del presente, del già stato e del futuro. Dunque la temporalità estatica si chiarisce, nella lettura heideggeriana di Kant, come il senso stesso della sintesi a priori del molteplice, nella quale le categorie hanno il loro contenuto in quanto concetti riferiti a priori ad oggetti.

Nel compenetrarsi di presente, già stato, e futuro, proprio della temporalità estatica, si darebbe, infatti, per lo Heidegger interprete di Kant, il senso di una sintesi pura dell'apprensione del molteplice che è tale, pura, e cioè attuantesi *nel* molteplice ma non derivante *dal* darsi di tale molteplice nella intuizione empirica²¹⁵, che è tale, dicevamo, in virtù del suo essere insieme riproduttiva e ricognitiva.

214. Cfr. *supra*, pp. 91-96.

215. La sintesi dell'apprensione nell'intuizione rende possibile che il molteplice intuito venga intuito *come* un molteplice, e cioè come un tutto che forma il contenuto di una intuizione altrimenti dispersa nello stesso molteplice intuito. Essa consiste nel “passare attraverso il molteplice, per poi raccogliero insieme” costituendone “il contenuto di un'unica rappresentazione” (*KrV*, A 99).

Ciò che permette, cioè, alla sintesi apprensiva di “passare attraverso il molteplice per poi raccogliarlo insieme” consegnandolo “come contenuto di un’unica rappresentazione”²¹⁶ è per Heidegger il mantenersi di una tale sintesi, che è rivolta a ciò che è intuito nel “presente”, in quella apertura del “passato”, che, sola, rende possibile la ripetizione di ciò che è stato intuito in concomitanza con ciò che via via viene intuito:

Io posso restituire un percepito empirico richiamandolo dal passato, solo se ho comunque la possibilità di ritornare al passato, devo cioè in linea di principio avere a disposizione un orizzonte aperto sul passato (*einen offenen Horizont der Vergangenheit*)²¹⁷.

Nella sintesi apprensiva, formatrice del presente puro in quanto orizzonte nel quale si raccoglie il molteplice intuito, deve agire una sintesi formatrice del passato che rende possibile la riproduzione di ciò che è stato intuito²¹⁸.

Nello stesso tempo ciò che rende possibile questa sintesi riproduttiva, che agisce in seno alla sintesi apprensiva come *possibilità* che in connessione a quanto via via è intuito venga ritenuto e riprodotto ciò che è già stato intuito, ciò che in fin dei conti rende possibile una riproduzione in generale, è una *sintesi* che permetta di *identificare* in quello che è intuito in precedenza *lo stesso* che viene intuito successivamente:

L’atto fondamentale (*der Grundakt*) che rende possibile prendere qualcosa che è stato ritenuto (*etwas Behaltenes*) come ciò che abbiamo intuito, intenderlo cioè come la stessa cosa, è l’atto di *identificazione*. Senza la sintesi dell’identificazione (*Synthesis der Identifizierung*), il coglimento di contesto oggettuale *uno* resterebbe impossibile²¹⁹.

Una tale sintesi dell’identificazione, che risponde alla kantiana sintesi della ricognizione nel concetto²²⁰, viene riguardata da Heidegger come la sintesi che forma il futuro.

216. *KrV*, A 99.

217. *PI*, p. 352; p. 208.

218. “La sintesi dell’apprensione, per poter dare la veduta attuale (*den jetzigen Anblick*) direttamente in una immagine, deve, percorrendo il molteplice presente, poterlo conservare come tale, deve essere cioè anche sintesi pura della riproduzione” (*KPM*, p. 183; p. 158).

219. *PI*, p. 361; p. 213.

220. Nelle lezioni del 1927/28 Heidegger preferisce il termine “identificazione”, per indicare la kantiana sintesi della “ricognizione”; e ciò perché ritiene fuorviante il ter-

È qui, e cioè nella connessione di concetto e tempo, che Heidegger vuole chiarire l'unità sintetica dell'appercezione, la sintesi dell'io penso, come una *sintesi temporale*. Ed è qui, che l'interpretazione heideggeriana fa sentire maggiormente il suo stridore rispetto al testo kantiano²²¹.

Cosa vuol dire che la possibilità dell'identificazione si dà in una sintesi del futuro? Cosa vuol dire che il concetto è tempo? Cosa vuol dire, in ultima analisi, che la *formula sintetica* che struttura kantianamente il conoscere secondo concetti, quella contenuta, per intenderci, nei *giudizi* come "io penso la sostanza, io penso la causa..."²²², ha un senso temporale?

Secondo Heidegger l'atto di identificazione che connota essenzialmente la kantiana sintesi della ricognizione si rende possibile solo sulla base di una "pre-cognizione"²²³ dell'orizzonte di unità nel quale un ente può essere riconosciuto come identico a quello intuito in precedenza; si tratta di una pre-cognizione nella quale viene dato "un certo contesto unitario dell'ente (*ein irgendwie einheitlicher Zusammenhang*)"²²⁴, ma viene dato, si badi, esso stesso come possibilità, come "preventivo attendersi un'unità regionale dell'ente che può offrirsi"²²⁵. Proprio il porsi davanti di questo orizzonte di unità nella sua possibilità consente l'azione della sintesi dell'identificazione che a sua vol-

mine ricognizione attribuito alla sola sintesi del concetto, dal momento che la conoscenza, e la sua possibilità si fondano proprio sulla unità delle tre sintesi: "Pertanto, per cogliere nella sequenza di appreso e riprodotto qualcosa come un medesimo che si mantiene, dobbiamo avere, al di là della sintesi dell'apprensione e della riproduzione, proprio la possibilità del mantenere. Come dice Kant, è necessaria una sintesi della ri-cognizione, del conoscere-di-nuovo (*des Wiedererkennens*). Ma questa espressione è fuorviante (*irreführend*), perché questo non può essere considerato un particolare atto completo e a sé stante di *conoscenza*, dal momento che solo da queste tre sintesi insieme può essere costituita la conoscenza. Questo atto che rende possibile l'apprensione e la riproduzione nel loro riferimento all'oggetto è un atto di identificazione" (*PI*, pp. 362-363; p. 214).

221. J. Van de Wiele si oppone in modo deciso all'interpretazione heideggeriana di Kant, ribadendo la separatezza, all'interno del testo kantiano, tra tempo e concetto (J. Van de Wiele, *Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition*, in "Revue philosophique de Louvain", 76, 1978, pp. 29-52, p. 39).

222. Cfr. *KrV*, A 343 B 401.

223. *PI*, p. 364; p. 215. Il termine "pre-cognizione" non figura più nel *Kantbuch*, anche se il contenuto dell'argomentazione rimane sostanzialmente invariato.

224. *PI*, p. 363; p. 214.

225. *PI*, p. 364; p. 215.

ta connette e rende possibile apprensione e riproduzione. Ciò svelerebbe, nella sintesi concettuale, un essenziale riferimento al “futuro”, testimoniando, così, un legame essenziale del concetto al tempo. La sintesi della ricognizione, in quella versione heideggeriana che è la sintesi della identificazione-precognizione, sarebbe essenzialmente riferita al “futuro”, e dunque in generale al tempo:

Identificando, ossia apprendendo e riproducendo, siamo via via già in attesa di un'unità dell'ente. La sintesi nominata al terzo posto è, secondo la sua essenza e nell'ordine stesso di costruzione delle sintesi, la sintesi prima, ed essa non è, primariamente, né ri-conoscenza, né identificazione, ma il progetto anticipatore di un tutto che può essere svelato fattiziamente in vari modi e acquisito nell'apprensione e nella riproduzione. Se si intende la terza sintesi introdotta da Kant nel senso di questo preventivo attendersi un'unità regionale dell'ente che può offrirsi, allora non è solo il significato centrale di questa sintesi a chiarirsi, ma insieme anche il suo riferimento al tempo (*ihre Zeitbezogenheit*)²²⁶.

Non è il caso di soffermarsi sulle non poche, quanto ovvie perplessità che suscita una tale interpretazione, specie in relazione alla investitura temporale della sintesi ricognitiva; perplessità che, peraltro, rischiano di cadere nel circolo costruito da una prospettiva che, come quella heideggeriana, tende a convertire ogni possibile rilievo sul carattere non temporale della sintesi concettuale e dell'unità sintetica dell'appercezione, nella immagine di un giudizio affetto da una comprensione volgare del tempo come serie indifferente di “ora”²²⁷. E cioè: l'attribuzione di uno statuto atemporale alla *logica* del concetto risponderebbe per Heidegger semplicemente ad una comprensione inadeguata del tempo.

226. *PI*, p. 364; pp. 214-215.

227. Segnaliamo invece a tal riguardo i rilievi di M. Tagliabue, che, nell'evidenziare il carattere approssimativo dell'argomentazione heideggeriana in merito al carattere temporale della sintesi ricognitiva, sviluppa invece il senso di una sintesi concettuale riferita al futuro che esce dal contesto della riflessione heideggeriana: “Si tratta del futuro implicito nel necessario: *jederzeit*, cioè il futuro della prevedibilità. Ciò che è raccolto in un concetto, è necessario – sempre. È questo per Kant il significato di una rappresentazione oggettiva. Ciò che è necessario secondo concetti è ciò che è prevedibile in *ogni tempo*. In questo senso possiamo dire che ogni sintesi intellettuale in quanto è “una riproduzione necessaria” è un futuro” (M. Tagliabue, *Le strutture del trascendentale*, Bocca, Milano 1951, p. 98). Questi rilievi sono interessanti alla luce di ciò che viene specificato immediatamente dopo circa il senso di un futuro proprio del concetto kantianamente in-

Quello che invece si vuol mettere in rilievo è il fatto che la lettura di Heidegger della deduzione, nell'intento di svelare il nesso tra concetto e tempo, riporta interamente, anche se con una operazione non priva di difficoltà²²⁸, la kantiana unità sintetica a priori del molteplice al senso stesso della temporalità estatica, la cui *unità* consiste proprio nel suo temporalizzarsi nella *molteplicità* delle estasi del presente, del già stato e del futuro:

La sintesi dell'*apprensione* è riferita al *presente* (*Gegenwart*), quella della *riproduzione* al *passato* (*Vergangenheit*) e quella della *pre-cognizione* al *futuro* (*Zukunft*). Nella misura in cui tutti e tre i momenti della sintesi sono riferiti al tempo, ma questi momenti del tempo costituiscono l'unità del tempo stesso, le tre sintesi acquisiscono il fondamento unitario di se stesse nell'unità del tempo²²⁹.

teso in riferimento ad una prevedibilità che non concerne alcuna dimensione dell'eterno, riguardando piuttosto il piano dell'indefinito proprio dei "giudizi fenomenici"; un piano che vieta l'arresto del progredire dell'intelletto su un giudizio che chiuda la serie fenomenica una volta per tutte (Cfr. pp. 98-99).

228. R. Dreon, sulla scia di quanto sostiene P. Kontos (nel suo *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996), in relazione alle lezioni del 27/28 e al *Kantbuch*, parla di un cambio di paradigma di esplicazione della temporalità, "provocato dall'assunzione della nozione di 'sintesi' che guida il discorso kantiano": "Sia nell'ambito delle cose sia in quello della costituzione del sé diventa primaria una considerazione della temporalità come funzionale alla determinazione unitaria del 'che cosa' e al riconoscimento dell'identità. La significatività delle cose e dei rimandi essenziali sembra ora assumere una direzione centripeta, piuttosto che derivare dall'espansione massima dei rimandi: la struttura temporale delle determinazioni tende alla sintesi unitaria della molteplicità, mentre precedentemente la significatività della determinazione pareva consistere piuttosto nella proliferazione dei rimandi, nel loro decentramento in una situazione aperta" (R. Dreon, *op. cit.*, p. 185). Tuttavia, se da un lato l'interpretazione heideggeriana della deduzione sembra ridurre la complessità strutturale e il carattere di apertura proprio della temporalità nella direzione 'molteplicità *versus* unità', è pur vero che una tale riduzione costituisce l'ovvio riflesso speculare di una operazione che vuole realizzare l'esatto contrario; una operazione, cioè, che descrive la possibilità della kantiana sintesi del molteplice, come del resto la possibilità del movimento di autoriferimento dell'appercezione, alla luce della apertura estatica del *Dasein*. Ciò, come specificheremo ancora meglio tra poco, fa parte di un progetto interpretativo che sin dall'inizio è rivolto alla determinazione del senso d'essere della soggettività, e a inverare nella deduzione trascendentale le riflessioni compiute in *Essere e tempo* sulla costituzione temporale del *Dasein*.

229. *PI*, p. 364; p. 215. "La temporalità è essa stessa l'unità estatica unificantesi nella temporalizzazione (*Zeitigung*) estatica" (*MAL*, p. 266; p. 243).

Il tempo si configura, dunque, come *sintesi originaria* di molteplicità e unità, è esso stesso il *formarsi*, qui l'identificazione da parte di Heidegger della kantiana sintesi *produttiva* dell'immaginazione con il tempo originario, di una molteplicità pura, che costituisce l'orizzonte unitario, "la veduta", nella quale il molteplice dell'intuizione empirica può divenire oggetto di un rappresentare non disperso a sua volta nel molteplice empirico²³⁰.

Questo è in ultima analisi il senso che l'interpretazione heideggeriana conferisce a ciò che Kant indica come la necessità che l'animo distingua "il tempo nella successione delle impressioni" affinché il molteplice di ogni intuizione possa essere rappresentato come tale, e cioè, come molteplice e dunque possa costituire oggetto di una unica rappresentazione, di una rappresentazione che non si disperda, cioè, nello stesso molteplice intuito²³¹.

L'interpretazione heideggeriana di Kant, che traduce la sintesi concettuale in sintesi temporale, è volta, dunque, a ricondurre l'azione di determinare il tempo, di distinguerlo in vista dell'unità sintetica del molteplice, alla struttura del tempo stesso. In ciò Heidegger rovescia la concezione kantiana, che colloca la determinabilità del tempo in un soggetto che è posto in qualche modo al di fuori del tempo²³², in una concezione della soggettività che si rivela come temporalità originaria dalla quale deriva ogni possibile determinazione di tempo. Secondo Heidegger è il tempo, cioè, che distingue se stesso a partire dal temporalizzarsi nella molteplicità del suo essere estatico. È il tempo, dunque, il *soggetto* che consente ogni determinazione di tempo²³³. È il tempo, in

230. "Heidegger ha pertanto ricostruito l'immaginazione trascendentale di Kant come prova della triplice funzione estatica, da lui asserita, della temporalizzazione del «tempo originario» (come temporalizzazione una e triplice di esser-stato, presente e futuro) e al tempo stesso come prova del carattere non originario, derivato della rappresentazione volgare del tempo – della successione di «ora»: «l'immaginazione trascendentale è il tempo originario»" (K. O. Apel, *op. cit.*, p. 142). Sul nesso tra immaginazione e temporalità estatica vedi anche M. Sesti, *op. cit.*, p. 96; H. C. Tauxe, *op. cit.*, p. 136.

231. Cfr. *KrV*, A 99.

232. Come sottolinea A. Robertini: "La connessione tra tempo e soggetto che la *Kritik* suggerisce non sfugge però ad una caratterizzazione del soggetto come *atemporale*: l'io penso *usa* il tempo ma è ancora «fuori del tempo», e la sua essenza è definita una volta per tutte nei limiti stabiliti dalla *Kritik*" (A. Robertini, *op. cit.*, p. 153).

233. In tale prospettiva, invertendo i termini di quanto Kant dice in merito alla necessità che l'animo distingua il tempo in vista della possibilità di una sintesi del molte-

ultima analisi, il senso della unità originaria della soggettività come unità di ricettività e spontaneità. Per questo dirà Heidegger:

Il soggetto è nella sua ipseità originaria (*in seiner ursprünglichen Selbstheit*) la temporalità stessa, e solo in quanto temporalità estatica (*ekstatische Zeitlichkeit*) esso rilascia (e lo fa necessariamente per sé in quanto Sé) il tempo nel senso della pura successione degli “ora”²³⁴.

Il carattere eterodosso della interpretazione heideggeriana della deduzione, che conduce alla determinazione del senso della soggettività come temporalità, va naturalmente sempre messo in relazione al fatto che a muovere una tale interpretazione non è l'intenzione di fornire risposte ai problemi specifici sollevati da Kant. Nel seguire, infatti, le dettagliatissime analisi condotte da Heidegger sul testo kantiano (in modo particolare quelle delle *Vorlesungen* del 1927/28) si può perdere facilmente di vista ciò che invece deve guidare l'approccio alla interpretazione heideggeriana di Kant, e cioè: il semplice fatto che Heidegger si pone, nel leggere Kant, domande diverse da quelle che crucciavano il filosofo di Königsberg. Si rimarrebbe, infatti, sul terreno di un fraintendimento peggiore di quello compiuto intenzionalmente da Heidegger se si dimenticasse che nel corso di questa interpretazione il filosofo di Messkirch non ha in mente la questione dei giudizi sintetici a priori.

Heidegger affronta, infatti, la deduzione trascendentale, lasciandosi già dietro il problema squisitamente kantiano della possibilità della conoscenza oggettiva, per guadagnare un ambito di indagine completamente diverso. Con questo, naturalmente, non si intende contrapporre rigidamente all'indirizzo interpretativo heideggeriano la traduzione della *Critica della ragion pura* nei termini di un trattato epistemologico sulla possibilità della scienza. Non bisogna dimenticare, infatti, che è proprio l'impostazione kantiana della prova deduzionale ad orientare la domanda sulla possibilità della conoscenza oggettiva in direzione della questione sulla costituzione del fenomeno in quanto questo *deve poter* essere conoscibile come oggetto, e dunque a lasciar trasparire, in qual-

plice intuito, Heidegger sottolinea “Solo il tempo, pertanto, fa sì che l'animo sia tale” (*KPM*, p. 191; p. 165).

234. *PI*, p. 394; p. 232.

che modo, una tensione della prospettiva d'indagine gnoseologica verso una prospettiva ontologica²³⁵. Ciò non toglie, tuttavia, che la questione kantiana dei giudizi sintetici a priori rimane, comunque, intimamente legata ad un problema di ordine conoscitivo; problema con il quale, invece, Heidegger non sembra voler avere a che fare.

Si mancherebbe, anzi, totalmente il senso della espressione “conoscenza ontologica” con la quale Heidegger delimita il terreno di una *Critica della ragion pura* interpretata come fondazione della metafisica, se la si intendesse secondo lo stesso significato che Kant attribuisce al termine “conoscenza”²³⁶. La “conoscenza ontologica” non concerne una questione gnoseologica, ma piuttosto si riferisce - lo abbiamo già detto - al più ampio orizzonte della *comprensione* dell'essere che coinvolge l'esistenza dell'esserci nella sua interezza.

L'esserci *esiste* nella comprensione dell'essere. La comprensione ontologica costituisce, infatti, l'orizzonte preliminare nel quale l'esserci si rapporta a se stesso e agli altri enti.

La lettura heideggeriana della rivoluzione copernicana presenta, così, i termini di una interpretazione della *Critica della ragion pura* che, inquadrata nel problema della fondazione della possibilità dell'ontologia, ha segnato la convergenza tra questione dell'essere e questione del-

235. In questo senso è significativo quanto C. La Rocca sostiene in merito al compito svolto dalla deduzione trascendentale delle categorie: “Va anzitutto mostrato come il tentativo kantiano di rifondazione proposto dalla deduzione trascendentale delle categorie non riguardi la conoscibilità di un dato già assunto come esistente, ma lo stesso statuto ontologico dell'ente fenomenico: la deduzione è quindi il nucleo di un'argomentazione - che non a caso ha attirato la massima attenzione degli interpreti - volta a legittimare una ontologia di tipo nuovo” (C. La Rocca, *Esistenza e giudizio*, cit., p. 19).

236. Ricordiamo a questo proposito la cautela con la quale Heidegger stesso usa l'espressione “conoscenza ontologica”: “La *Critica della ragion pura* non ha nulla a che fare con una “teoria della conoscenza”. Se mai si potesse tenere per valida un'interpretazione in questo senso, allora si dovrebbe dire che la *Critica della ragion pura* non è una teoria della conoscenza ontica (esperienza), bensì una teoria della conoscenza ontologica. Però nemmeno questo modo di vedere, già lontano dall'interpretazione dominante dell'estetica e dell'analitica trascendentale, permette di cogliere l'essenziale, cioè proprio il fatto che qui l'ontologia viene fondata e, per la prima volta, ricondotta a se stessa come *metaphysica generalis*, vale a dire come piattaforma di tutta la metafisica” (*KPM*, p. 17; p. 24). Non è un caso che poco prima Heidegger parli di una conoscenza ontologica (*ontologische Erkenntnis*) intesa in senso più ampio (*im weitesten Sinne*) che corrisponde appunto alla comprensione preliminare dell'essere (*vorgängige Seinsverständnis*).

la soggettività del soggetto. Dove “soggettività del soggetto” è espressione usata da Heidegger per indicare, con termini desunti dal vocabolario kantiano, una direzione di ricerca rivolta alla determinazione della costituzione d’essere dell’esserci.

Dunque è chiaro: l’interpretazione heideggeriana della deduzione non intende toccare il problema della conoscenza, e ciò, per la verità, nemmeno nel significato, comunque già lontano da Kant, di una analitica del soggetto nel suo contegno conoscitivo rivolto all’ente. L’approccio di Heidegger alla *Critica della ragion pura* non è, perciò, nemmeno riconducibile ad una sorta di ontologia del soggetto conoscente.

Piuttosto il filosofo di Messkirch pone la questione della soggettività come problema relativo ad una specifica modalità di essere, nella quale ciò che viene propriamente in questione è l’essere stesso. L’impostazione della ricerca sull’essere che connota *Sein und Zeit* e che articola la domanda sul senso dell’essere a partire dalla interrogazione rivolta all’esserci, si ripresenta, così, nella interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura*, e in special modo si rende manifesta in una lettura della deduzione riguardata come chiarificazione della essenza ontologica delle categorie che si attua nel contesto di una indagine sul senso d’essere della soggettività.

E sulla scia di quest’orientamento interpretativo Heidegger giunge addirittura a rileggere nell’articolazione kantiana dell’io penso il codice strutturale dell’esistenza in quanto modo di essere di un ente che è in quella *sospensione ontologica* tra possibilità e realtà che lo connota costitutivamente come libertà²³⁷, e che lo distingue dall’ente semplicemente presente. Il soggetto kantiano viene, dunque, riguardato alla luce della differenza ontologica tra essere ed ente, e ripercorso secondo una lettura che ne mostra il radicarsi nella unità estatica della temporalità.

Radicando, dunque, la sintesi ricognitiva nella dimensione temporale dell’avvenire, e completando il quadro delle tre sintesi secondo l’articolarsi estatico della temporalità originaria, Heidegger non intende rispondere alla domanda kantiana sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori. Piuttosto egli intende seppellire tale questione, per riversare interamente l’argomento deduzionale nell’ambito di una chiarificazione che mostri la costituzione intrinsecamente temporale della soggettività e che

237. Cfr. *supra*, pp. 80-81.

inveri nella *prima Critica* quella formula fenomenologica di indagine che in *Essere e tempo* flette la domanda sull'essere in direzione della domanda sul senso d'essere di quell'ente il cui essere è sempre in questione, e che, per questo non è mai semplicemente un ente.

L'esserci è sempre oltre se stesso, essendo, proprio in questo oltre sé, ciò che esso è sempre già stato. In questo senso l'esserci è intrinsecamente temporale, e si sottrae, proprio nell'articolarsi nelle estasi del tempo, all'orizzonte della semplice presenza. L'esserci in quanto ente costitutivamente temporale si configura, dunque, come il luogo nel quale l'ente viene trasceso. L'esserci è essenzialmente trascendenza che si radica nella temporalità.

Lo sfalsamento di piano che si verifica nella interpretazione heideggeriana della deduzione a tre sintesi è del resto confessato dallo stesso Heidegger, che, infatti, ammette:

Il modo apparentemente neutro (*harmlose*) con il quale sono state delineate le tre sintesi preme in se stesso verso il problema dell'unità originaria fra tempo e appercezione trascendentale del soggetto in quanto soggetto. Il problema della deduzione trascendentale come chiarimento dell'essenza ontologica delle categorie non è, come ora appare evidente, nel modo più assoluto una questione giuridica di validità, ma in fondo ciò che noi chiamiamo interpretazione ontologico-fondamentale dell'esserci²³⁸.

L'interpretazione heideggeriana della deduzione non vuole, in effetti, far altro che riproporre nell'articolarsi della triplice sintesi il senso di quel "poter essere un tutto (*das Ganzseinkönnen*)" dell'esserci in quanto cura, che si radica nella temporalità²³⁹. In tale contesto, nel sot-

238. *PI*, pp. 372-373; p. 220. Come giustamente sottolinea G. Penzo: "Nel tempo così inteso, cioè nella sua triplice unità di presente, passato e futuro, nell'ambito della quale però il posto determinante è tenuto dal futuro, si dispiega quell'orizzonte trascendentale-esistenziale che rende possibile il conoscere ontologico come "progettare" (*entwerfen*)" (G. Penzo, *La Vor-stellung in Kant e la Vor-stellung in Heidegger*, in "Studia Patavina", 14, 1967, pp. 77-120, p. 79).

239. "La totalità dell'essere dell'Esserci (*Die Seinsganzheit des Daseins*) in quanto Cura significa: esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Nella prima delucidazione di questa struttura articolata (*gegliederte Struktur*), fu osservato che il problema di quest'articolazione doveva essere riesaminato su basi ontologiche più ampie, fino a giungere al chiarimento dell'unità della totalità propria del molteplice strutturale. L'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità" (*SZ*, p. 433; p. 393).

tolineare il ruolo fondamentale della sintesi ricognitiva²⁴⁰, e dunque dell'azione anticipante e prefigurante l'unità nella quale si rende possibile l'apprensione e la riproduzione, Heidegger ripropone il primato dell'avvenire che in *Sein und Zeit* caratterizza il senso della temporalità autentica.

La deduzione, riguardata heideggerianamente come svelamento della essenza ontologica delle categorie, mostra, così, il senso della trascendenza che sta a fondamento della possibilità della ontologia, mediante una chiarificazione della soggettività del soggetto come temporalità. Il tempo è l'orizzonte del trascendere e insieme ciò che costituisce il senso di una soggettività che è tale proprio e solo in questo trascendere. Esso costituisce, dunque, l'orizzonte della trascendenza e in ciò, il senso stesso della soggettività. Il tempo è "quel muovere da sé, dirigendosi su... (*Von-sich-aus-hin-zu-auf*), per il quale ciò su cui si dirige, e che si forma in tal modo, guarda indietro, entro il suddetto dirigersi a... Il tempo non è un'affezione attiva, che colpisca un se-stesso semplicemente-presente; come autoaffezione pura, esso forma invece l'essenza medesima di ciò che può definirsi il riguardar-se-stesso (*Sich-selbst-angehen*) in generale. Ma il se-stesso, che qualcosa può riguardare come tale, è, per essenza, il soggetto finito. Il tempo, perciò, nella sua qualità di autoaffezione pura, forma la struttura essenziale della soggettività"²⁴¹. Il tempo è la condizione strutturale del soggetto in quanto formantesi nel suo stesso rivolgersi fuori di sé. Il soggetto, infatti, esprime il senso di un se stesso che è tale nel rivolgersi a un fuori di sé, che a sua volta si configura come il suo stesso articolarsi estatico in una unità che è insieme l'irriducibile molteplicità dei suoi momenti. Questo è del resto il senso che Heidegger attribuisce alla immaginazione trascendentale intesa come unità originaria dalla quale scaturiscono intuizione e intelletto. L'immaginazione esibisce, cioè, il senso di una unità della soggettività che non si dà in riferimento ad un fondamento unico. Tale unità si configura, piuttosto, come totalità estatica (trascendenza) di momenti cooriginari²⁴².

240. Cfr. *PI*, p. 367; p. 216.

241. *KPM*, p. 189; p. 163.

242. Cfr. a questo proposito D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, cit., p.

Come sottolinea Heidegger, commentando la struttura dell'io penso kantiano, il soggetto "è qualcosa che per sua essenza trascendendo esce da sé, senza tuttavia mai abbandonare completamente se stesso ma costituendo, proprio mediante questa uscita, la dimensione che garantisce la possibilità di un'appartenenza-a-me di qualcosa"²⁴³.

Costituendosi come una sorta di sigillo all'interpretazione della deduzione, le riflessioni condotte da Heidegger in merito alla identificazione di io penso e tempo sono rivolte alla chiarificazione del senso di una ipseità che, sottratta alla formula del soggetto autocosciente²⁴⁴, concerne il soggetto stesso come questione d'essere, come possibilità del suo formarsi in seno alla articolazione estatica della temporalità. Il carattere irriverente di espressioni come "appercezione trascendentale estatica (*transzendente ekstatische Apperzeption*)"²⁴⁵ non vogliono esprimere altro che il senso di una soggettività riguardata a partire dal suo stesso costituirsi in quella trascendenza che la riguarda intrinsecamente come temporalità; dove questo costituirsi non vuol dire il prodursi di un ente nella sua presenza, indicando piuttosto l'apertura della differenza ontologica tra essere ed ente, nella quale si rende possibile l'ontologia.

Questo, in ultima analisi, il senso dell'operazione interpretativa compiuta da Heidegger sul testo kantiano. Leggendo la *Critica della ragion pura* come scoperta della trascendenza che sta a fondamento della possibilità dell'ontologia, Heidegger articola il senso di questa trascendenza come questione della soggettività del soggetto. Dove soggettività del soggetto vuol dire essenzialmente rapporto originario tra soggetto ed essere, vuole dire, appunto, trascendenza.

243. *PI*, p. 390; p. 229.

244. Heidegger manifesta chiaramente la sua poca disponibilità ad accogliere il modello dell'autocoscienza come esplicativo del senso della soggettività: "La determinazione del soggetto come autocoscienza, poi, non dice nulla sul modo d'essere dell'io. Anche la dialettica più estrema dell'autocoscienza, quale viene sviluppata in forme diverse da Fichte, Schelling e Hegel, non è in grado di risolvere il problema dell'esistenza dell'esserci, poiché questo problema non viene affatto posto (*Die Grundprobleme*, p. 218; p. 146).

245. *PI*, p. 390; p. 230.

BIBLIOGRAFIA CRITICA

- M. ADINOLFI, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- K. O. APEL, *Costituzione del senso e giustificazione di validità. Heidegger e il problema della filosofia trascendentale*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 131-155.
- P. AUBENQUE, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972.
- M. BARALE, *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa 1989.
- M. BAUM, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Athenäum, Königstein 1986.
- G. BIONDI, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- F. K. BLUST, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Selbstbestimmung des Ich*. Königshauen & Neumann, Würzburg 1987.
- C. BOUTON, “*Que m'est-il permis d'espérer?*”: *le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger*, in “Archives de Philosophie”, 62, 1999, pp. 47-69.
- F. CASSINARI, *Tracce della differenza ontologica: Kant, Hegel, Heidegger*, in “Itinerari Filosofici”, 2, 1992, pp. 51-78.
- F. CASSINARI, *Definizione e rappresentazione: antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994.
- E. CASSIRER, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, in “Kant-Studien”, 36, 1931, pp. 1-26.
- F. CHIEREGHIN, *Essere e verità. Note a “Logik. Die Frage nach der Wahrheit” di Martin Heidegger*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1984.
- P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961.
- A. COLOMBO, *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Il Mulino, Bologna 1964.
- P. COLONNELLO, *Heidegger interprete di Kant. Il problema della cosa*, in “Sapienza”, 32, 1979, pp. 389-419.

- P. COLONNELLO, *Tempo e necessità. Ricerche su Kant, Husserl e Heidegger*, Japadre, L'Aquila-Roma 1987.
- P. COLONNELLO, *Un progetto di riforma della soggettività trascendentale. La Vorlesung heideggeriana del 1925-26*, in "Filosofia oggi", 11, 1988, pp. 629-640.
- P. L. CORIANDO, *Ich und Seele. Zu Kants "Paralogismen der reinen Vernunft"*, in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 21-42.
- F. COSTA, *La totalità differita. Metafisica ed esistenza in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1984.
- J.F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- D. O. DAHLSTROM, *Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936*, in "Philosophisches Jahrbuch", 96, 1989, pp. 343-345.
- F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris 1994.
- H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*, Nijhoff, La Haye 1970.
- R. DREON, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- M. DUFRENNE, *Heidegger et Kant*, in "Revue de métaphysique et de morale", 59, 1949, pp. 1-28.
- M. DUFRENNE, *La notion d'"apriori"*, PUF, Paris 1959.
- P. DUPONT, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Ousia, Bruxelles 1996.
- C. ESPOSITO, *Heidegger e Kant: 1919-1929 un'ipotesi di lettura*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari, 22, 1979, pp. 221-248.
- C. ESPOSITO, *Il topos heideggeriano di finitezza. Antropologia e metafisica in "Kant und das Problem der Metaphysik"*, in *Il problema dell'antropologia*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Editrice Gregoriana, Padova 1980, pp. 165-178.
- C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984.
- C. ESPOSITO, *Heidegger, Kant e il problema della causalità libera*, in "Paradigmi", 17, 1999, pp. 491-517.
- C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003.
- A. FABRIS, *Logica ed ermeneutica*, ETS, Pisa 1982.
- A. FABRIS, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS, Pisa 1988.
- A. FABRIS, *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in "Teoria", 7, 1987, pp. 105-129.
- A. FABRIS, *Introduzione a "Essere e tempo" di Heidegger*, Carocci, Roma 2000.
- M. FERRARI, *Categorie e a priori*, Il Mulino, Bologna 2003.

- F. GAGLIARDI, *Kant e il problema dell'ontologia*, Bibliotheca, 1998.
- U. GALEAZZI, *Ragione e trascendenza. Studi sulla filosofia moderna e contemporanea*, Patron, Bologna 1975.
- C.F. GEHRTMANN, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1974.
- R.K. GUPTA, *Eine Schwierigkeit in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Heideggers Kant-Interpretation*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 16, 1962, pp. 429-450.
- A. HAYLING, *Relectura heideggeriana de Kant: el tiempo como horizonte ontológico y posibilidad de la metafísica*, in "Revista de filosofía", 34, 1996, pp. 311-322.
- D. HENRICH, *Über die Einheit der Subjektivität*, in "Philosophische Rundschau", 3, 1955, pp. 28-69.
- D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen, 1960.
- D. HENRICH, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg 1976.
- D. HENRICH, *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion*, in *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, a cura di H. Oberer e G. Seel, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988.
- F. W. VON HERRMANN, *Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik*, in *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, pp. 235-255
- F.W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974.
- H. HOPPE, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in *Durchblicke*, cit., pp. 284-317.
- A. M. JACOBELLI, *Temporalità e atemporalità della coscienza in Kant*, in "Il Cannocchiale", 1990, pp. 11-37.
- P. JANSSENN, *Zeit und Zeitlichkeit. Zeit als Realisierung der Erkenntnis und die Zeitlichkeit des Erkennens*, in "Perspektiven der Philosophie", 11, 1985, pp. 73-90.
- P. KONTOS, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996.
- E. LANDOLT, *L'essere e il pensare in "Kant e il problema della metafísica" di Martin Heidegger*, in "Teoresi", 10, 1955, pp. 71-97.
- C. LA ROCCA, *Strutture kantiane*, ETS, Pisa 1990.
- C. LA ROCCA, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.
- C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.
- F. LEIST, *Transzendenz, transzendent und transzendental*, in "Philosophisches Jahrbuch", 65, 1957, pp. 294-308.
- F. LONGATO, *L'argomentazione trascendentale*, FrancoAngeli, Milano 1994.

- J. L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.
- V. MATHIEU, *La possibilità della possibilità*, in "Filosofia", 42, 1991, pp. 159-176.
- E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.
- L. MESSINESE, *Kant, Heidegger e la logica filosofica*, in "Aquinas", 37, 1994, pp. 89-122.
- A. MOSCATI, *Teoria dell'esperienza e problema della metafisica*, in "Il Cannocchiale", 1991, pp. 213-229.
- F. ORLIK, *Zeit und Selbst. Heidegger Interpretation des kantischen Zeitbegriffs*, Tectum, Marburg 1993.
- G. PENATI, *Kant e la metafisica secondo Heidegger*, in "Humanitas", 1, 1988, pp. 24-37.
- G. PENATI, *Trascendentalità, inferenza e trascendenza. Dopo Kant e Heidegger*, in "Giornale di Metafisica" 18, 1996, pp. 259-269.
- G. PENZO, *La Vor-stellung in Kant e la Vor-stellung in Heidegger*, in "Studia Patavina", 14, 1967, pp. 77-120.
- V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano 2001.
- R. PERINI, *Il trascendentale da Descartes a Hegel: io empirico, io trascendentale, fondazione assoluta*, in *Sul trascendentale moderno. Genesi, struttura, problemi*, a cura di R. Perini, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 2004, pp. 23-28.
- C. PICHÉ, *Le Schematisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant*, in "Les études philosophiques", 1986, pp. 79-99.
- P. RICOEUR, *Heidegger et la question du sujet*, in *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Paris 1969, pp. 222-232 ; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di R. BALZAROTTI, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, pp. 239-250.
- A. ROBERTINI, *Tempo, soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, in *Kant teoretico. Materiali del novecento*, a cura di I. Cubeddu, Montefeltro, Urbino 1991.
- T. ROCKMORE, *Le Kant de Heidegger*, in *L'heritage de Kant*, Beauchesne, Paris 1982.
- A. ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Nijhoff, Den Haag 1970.
- A. ROSALES, *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Gruyter, Berlin-New York 2000.
- B. ROUSSET, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Vrin, Paris 1967.
- A. ROVATTI, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.

- M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.
- D. SACCHI, *Necessità e oggettività nell'analitica kantiana. Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- L. SCARAVELLI, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- C. M. SCHEROVER, *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington-London 1971.
- M. SESTI, *La duplicazione del tempo. Appunti su Kant e il primo Heidegger*, in "Il Cannocchiale", 1981, pp. 80-100.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1995.
- P. F. STRAWSON, *Kant's New Foundation of Metaphysics*, in *Metaphysik nach Kant*, hrsg. v. D. Henrich und R. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, pp. 155-164.
- M. TAGLIABUE, *Le strutture del trascendentale*, Bocca, Milano 1951.
- H. C. TAUXE, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, L'âge d'homme, Lausanne 1981.
- J. TAMINIAUX, *Heidegger lecteur de Descartes*, in *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, hrsg. von W. Biemel und F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 109-123.
- D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990.
- U. UGAZIO, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- J. VAN DE WIELE, *Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition*, in "Revue philosophique de Lovain", 76, 1978, pp. 29-53.
- C. VIGNA, *Sulla metafisica di Heidegger*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991, pp. 107-139.
- P. VINCI, *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Roma 1988.
- H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Champion, Antwerpen-s' Gravenhage-Paris 1934-37, 3 voll.
- F. VOLPI, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in *Kant a due secoli dalla critica*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, pp. 161-179.
- J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- S. ZEC, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003.

INDICE

<i>Introduzione</i>	7
---------------------	---

PRIMA PARTE ESSERE E SOGGETTO

1. Ontologia come problema	15
2. Rivoluzione copernicana e differenza ontologica	24
3. L'ontologia come scienza critico-trascendentale	29
4. Questione dell'essere e questione del soggetto	34

SECONDA PARTE SOGGETTO E MONDO

1. Intenzionalità e trascendenza	49
2. <i>Comprensione</i> dell'essere e costituzione del <i>Dasein</i>	59
3. Il "se stesso" del soggetto intenzionale	65
4. Soggetto e mondo	71

TERZA PARTE SOGGETTO E CATEGORIE

1. Le interpretazioni heideggeriane di Kant	83
2. La <i>quaestio iuris</i> come problema della metafisica dogmatica	86
3. La questione dell'origine delle categorie: il §10	91
4. L'impostazione del problema deduzionale: i §§ 13 e 14	96
5. Deduzione soggettiva e deduzione oggettiva	104
6. Il dualismo problematico di Kant	109
7. Trascendenza e finitezza	116
8. La trascendenza tra temporalità del soggetto e soggettività del tempo	123

<i>Bibliografia critica</i>	137
-----------------------------	-----

Finito di stampare
nel mese di luglio 2005
per i tipi de “il nuovo melangolo”
dalla Microart’s s.p.a. - Recco (Ge)

Fotocomposizione e impaginazione: Type, Genova