

KANT-HEIDEGGER IL KANT DI HEIDEGGER E IL PROBLEMA DELLA METAFISICA

di Luigi De Blasi

Se per Gadamer *l'ermeneutica* risulta fondante nel processo conoscitivo e reinterpreativo, per Heidegger l'ermeneutica deve risolversi in metafisica, nel senso che ogni interpretazione viene ad informarsi all'interno di una condizione temporale, intenzionale della coscienza e di un *fondamento*. Lo svolgimento interpretativo si sviluppa secondo un progetto, il cui obiettivo deve definire il senso del *non detto*: possibilità intenzionale attorno a tutto ciò che un autore avrebbe potuto o voluto dichiarare. *L'inattualità* del testo è paradossalmente il non-dato, il non esplicitato e tuttavia percepito o *sentito*, nonostante il limite temporale, lo spirito del tempo nel quale l'autore ha ideato un pensiero. Il *non detto* deve esplicitare, originalmente l'autentico fondamento che dispiegandosi nei meandri di un pensiero sottile, in modo disorganico a volte celato, si svolge nelle diverse strutture concettuali. Pertanto, Kant viene reinterpretato in rapporto non solo a ciò che ha detto, ma anche a ciò che avrebbe potuto dire. Kant, per il *Primo Heidegger*, e Nietzsche, per il *Secondo Heidegger*, pur nella differenza delle premesse e dei risultati, possono indicare la *stessa cosa*. Anche se il *primo* rientra in un piano progettuale volto a garantire il rapporto tra filosofia dell'esistenza e metafisica generale e il *secondo*, dopo la cosiddetta *Svolta*, a convalidare, attraverso la figura del filosofo-*destino*, il rapporto tra metafisica e *oblio dell'essere*, queste due fasi vanno interpretate per tutto ciò che nella filosofia di Kant e di Nietzsche si presenta come implicito, non esplicitamente espresso.

L'interpretazione, almeno per il primo Heidegger, non comporta soltanto una semplice conoscenza della tecnica filologica, ma soprattutto una rielaborazione filosofica improntata sulla valenza ontologica e su un'analisi esistenzialistica che per l'*Heidegger* della *soggettività del soggetto* è un riferimento portante, originario e condizione fondamentale per intendere l'*altro*, il passato, il testo e la soggettività che non devono implicare un'analisi d'ordine psicologico o antropologico.

La comprensione procede conformemente ad un circolo continuo di domande (l'interpretante) e risposte (l'interpretato), giammai risolutive, infinitamente limitate per cogliere il senso filosofico non solo dell'autore, ma anche della verità dell'essere. Tale metodica si riscontra soprattutto in *Essere e tempo* e in *Kant e il problema della metafisica* e comunque nelle opere prodotte prima della *Svolta*. Il piano di lavoro del *Primo Heidegger* procede attraverso una linea guida in grado di esplorare l'apertura di comprensioni inedite, originali, e scorgere, all'interno di un impianto di pensiero, quei concetti potenzialmente capaci di dischiudersi per una rivisitazione, scomposizione e ricomposizione al fine

di arricchirle di scenari inconsueti. La posizione di Heidegger può riallacciarsi a quella di Gadamer, per il quale *l'interpretazione definitiva sarebbe in sé una contraddizione. L'interpretazione è sempre in cammino*. La ricerca procede insistentemente ad individuare, specie in *Essere e tempo*, il filo conduttore per ricostruire un nuovo sapere, una nuova filosofia antitetica alla metafisica tradizionale. Una valutazione originale diretta a rivedere l'uomo, il mondo e il concetto di Dio, attraverso il correttivo ontologico della *metafisica generale*, anziché *speciale*, valevole ad invalidare, teologicamente, l'*ente Sommo* che anche se di sommo grado è una rappresentazione entizzata di Dio e come tale *oggetto* di un'impropria analisi scientifica.

Alla base della teoresi – il riferimento vale a questo punto anche per il *Primo Heidegger* – c'è la metafisica, il cui sviluppo, sciolto da residui universalistici, a-temporali, logici, ha il compito di palesare, sotto una nuova ottica, tutti quegli aspetti legati alla cultura occidentale, tra i quali: il problema dell'essere, del tempo, del "soggetto". Questioni, non facilmente risolvibili, che riguardano il problema del nulla e il suo rapporto con l'essere; il rapporto tra il tempo e l'essere, la relazione tra l'essere e l'esistenza e in ultimo l'individuazione del *fondamento*, da cui dipende il problema stesso della *metafisica* come *l'accadimento fondamentale nell'essere esistenziale*. Essa è *l'essere esistenziale stesso*. Pertanto Heidegger pensa ad una stretta relazione di *coappartenenza* tra la metafisica e l'uomo; la metafisica è il principio d'essere, principio *essendi*, e, kantianamente, può essere intesa come una *disposizione naturale dello spirito*.

86

Successivamente (dopo il 1930, anno della cosiddetta *Svolta*) la metafisica viene intesa come *nascondimento* dell'essere, *oblio* dell'essere e non più *accadimento fondamentale nell'essere esistenziale*. Essa va rivisitata e all'occorrenza rielaborata riguardo alle origini, all'essenzialità e soprattutto al fondamento *oscuro*. Questa questione potrebbe ricordare il *Primo* con il *Secondo* Heidegger, giacché in *entrambi* si fa esplicito riferimento alle origini della metafisica di cui si ignora qualunque esplicitazione rispetto a principi costitutivi e fondanti.

Secondo Gianni Vattimo, Heidegger non avrebbe superato la ripetitività dialogica, domanda e risposta, in quanto la sua metafisica risulterebbe caratterizzata da questa eterna riproduzione¹. Secondo tale punto di vista, il filosofare heideggeriano non riesce a porsi oltre la metafisica stessa e non rappresenta nemmeno una critica serrata al pensiero filosofico da Platone a Nietzsche, a causa di una metafisicità astratta e priva di un'adeguata tematizzazione dell'essere. Tutto ciò comporta lo scacco dell'analitica esistenziale che, basandosi sul *non-senso* e sul *nulla*, si ridurrebbe ad un circolo dialogico chiuso, ripetitivo non certo aperto ma, fundamentalmente, ritornante e legato alla soggettività dell'interpretante senza alcun riscontro oggettivo. A questa teoria si può rispondere facendo riferimento non solo a Heidegger, ma anche a Gadamer, il maestro dell'ermeneutica; entrambi gli autori sostengono un uso rigoroso e giustificabile dell'interpretazione da intendere come una *pre-apertura*². La filosofia esistenziale pertanto esige un nuovo rapporto con l'*altro*, con il mondo, con la "cosa" e l'infinita possibilità dell'*esserci* da intendere come soggetto *er-*

rante, al quale spetta il compito di attribuire significato alle cose o *dare voce* all'ente, compreso il passato. Dare un senso comporta una revisione della genesi e dell'evoluzione dei valori; significa rivalutare la funzione della metafisica che, se pur oltrepassata, non può sottrarsi all'esistenza e all'uomo.

L'opera *Kant e il problema della metafisica*, prodotta con l'intenzione di presentarsi come *prima sezione* del secondo volume (di fatto mai pubblicato) di *Essere e tempo*, con il titolo *La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della "temporalità"*, si presentò, invece, come testo unico nel 1929. Il riferimento a Kant risulta costante lungo il corso di tutte le sue indagini, anche successivamente al testo in questione con *Il problema della cosa. A proposito della dottrina kantiana dei principi trascendentali* del 1962 e in seguito la *Tesi di Kant sull'essere*. Esiste, tuttavia, una sostanziale differenza tra il Kant concepito in *Kant e il problema della metafisica* e in *Essere e tempo* e il Kant reinterpretato in seguito. Se nelle opere anteriori al 1929 risulta dominante il problema dell'ontologia in rapporto all'esistenza autentica e originaria, in quelle successive si cerca di assegnare al kantismo un valore *storico-epocale*, nel senso, come afferma H. Hoppe (*Wandlungen in der Kant- Auffassung Heideggers*), che la metafisica kantiana, lungi dal riferimento al fondamento originario, si prospetterebbe come *realizzazione storica della scienza e della tecnica*. Tale impostazione contrassegnò la filosofia di F. Nietzsche, cui Heidegger assegna il valore di *Destino*, giacché in Nietzsche si verrebbe ad attuare il compimento della metafisica come dispiegamento della scienza e della tecnica.

1. Rivisitazione dei concetti kantiani di autocoscienza, immaginazione trascendentale, lo penso

Heidegger si serve della *Prima edizione* della *Critica della Ragion pura* in quanto più rispondente all'esigenza di svelare il *fondamento* e più incline ad un'inedita analisi esistenziale. Il 31° paragrafo di *Kant e il problema della metafisica* chiarisce la preferenza verso la *Prima edizione* che si presenta più adatta a determinare *l'essenza della trascendenza del conoscere* e soprattutto la conversione della *ragion pura* in *ragione pura finita*³. Sotto questo aspetto Kant era riuscito a scorgere *l'originarietà del fondamento*, che gli avrebbe consentito di esplorare una ragione *pura* di tipo fenomenologico ma, inspiegabilmente, "Kant ha indietreggiato di fronte (alla) *radice*". La puntualizzazione della *radice oscura e originaria* avrebbe permesso un'elaborazione genuinamente trascendentale e pura ma Kant *vide l'ignoto e dovette indietreggiare*.

Nella *I edizione*, che risale al 1781, le *sezioni II e III* possono essere considerate un passaggio essenziale per la filosofia di Kant. Per quanto riguarda la sezione II ("Deduzione dei concetti puri dell'intelletto"), Kant identifica il *fondamento trascendentale (appercezione trascendentale)* con il concetto di unità *coscienziale* giacché "niente può venire a conoscenza se non mediante questa appercezione originaria" (*Appendice* p. 661). Inoltre si viene a delineare anche il rapporto esistente tra l'unità trascendentale dell'appercezione e la pura

immaginazione; è interessante notare come l'intelletto si viene a qualificare come "l'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione" (*Appendice*, p. 664). Nella stessa sezione emerge il ruolo fondamentale svolto dall'immaginazione quale unità sintetica senza la quale non si può avere "nessun concetto di oggetti". Nella *II edizione* del 1787, l'*immaginazione (sintesi delle intuizioni)* si viene a *conformare alle categorie* (cit. vol. I, p. 145), mentre nella *Prima Edizione* "l'io (è) stabile e permanente [...] costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni [...] è quest'appercezione, che deve aggiungersi all'immaginazione pura per rendere intellettuale la sua funzione" (*Appendice* - p. 667). Se confrontiamo la suddetta citazione con tutto ciò che Kant "corregge" nell'edizione del 1787, in cui si può leggere che "L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato"⁴, ci si accorge della sostanziale diversità d'intenti, nel senso che l'immaginazione, secondo quest'ultima visione, abbisogna del dato dell'intuizione e della sintesi rappresentativa. L'io Penso acquisisce una posizione autonoma rispetto all'immaginazione, pertanto l'io (come l'immaginazione) perde *stabilità e permanenza* e ciò comporta la rinuncia alla sua più vera trascendentalità. Tutto ciò comporta una certa dipendenza dell'immaginazione dall'intelletto e quindi dai concetti. Nella *Prima* edizione il concetto di *causa* si accosta *all'appercezione trascendentale* (autocoscienza) determinantesi come fondamento originario che regola l'unità delle categorie.

88

Nella *prima edizione* la *sintesi* è affidata all'immaginazione pura, viceversa nella *Seconda* le categorie o i concetti puri assumono il valore di *funzioni unificatrici dell'intelletto*; nella edizione del 1787 la sintesi è stabilita dall'*io penso* attraverso le sue rappresentazioni, e comunque assoggettato all'attività unificatrice a priori dell'intelletto.

Per il *primo Kant* le radici della conoscenza ("la possibilità di una esperienza in generale") sono "senso, immaginazione e appercezione" (*Appendice*, vol. II, p. 662); l'intelletto si presenta come facoltà secondaria in ordine d'importanza; nella *Seconda* edizione, le facoltà principali della conoscenza sono la *sensibilità e l'intelletto*.

Il problema del *fondamento*, nell'elaborazione critica compiuta da Heidegger, viene ad identificarsi con l'*immaginazione trascendentale*, che assume il ruolo di funzione necessaria e non può certo essere considerata una *funzione cieca*; a meno che con tale espressione non si voglia designare la parte *oscura*, cioè poco conosciuta. Lo svuotamento dell'immaginazione trascendentale attuato nell'edizione del 1787 determina la decisione di attribuire una funzione fondamentale solo alla *sensibilità* e all'*intelletto* fino a considerarli gli unici fattori capaci di generare una reale conoscenza. La seconda edizione, quindi, denota il passaggio da un'immaginazione intesa come funzione fondamentale *dell'anima* ad una semplice *funzione categoriale dell'intelletto*. L'immaginazione e di conseguenza l'uomo si vengono a trovare in una posizione depauperata del suo *privilegio* fino al punto da costituirsi passivamente alla norma e al logicismo schematico⁵. Tra i passi filosofici più indicativi della *prima edizione*, scartati successivamente dalla *seconda*, appaiono importantissimi il capitolo la

Deduzione dei concetti puri dell'intelletto e, più in particolare, la *Sezione Terza* con il titolo "Del rapporto dell'intelletto con gli oggetti in generale e della possibilità di conoscere questi a priori". L'interpretazione di Heidegger dipende dall'assunto kantiano

Noi dunque abbiamo un'immaginazione pura come facoltà fondamentale dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori [...] senso e intelletto devono, mediante tale funzione trascendentale della immaginazione, necessariamente coerire; ch  altrimenti essi darebbero s  fenomeni, ma non oggetti di una conoscenza empirica, n  quindi una esperienza⁶.

La ricerca indirizzata al primato dell'immaginazione e non certo all'intelletto non rappresenta una questione meramente formale ed estrinseca, in quanto con l'immaginazione viene ad attuarsi la stessa possibilit  della filosofia trascendentale. Siccome l'immaginazione   parte della *Deduzione trascendentale*, Heidegger oltretutto insiste non solo sulla *oggettivit * della deduzione ma anche sulla sua *sogettivit *. Si tratta a questo punto di seguire il percorso heideggeriano secondo gli snodi pi  importanti, che possono essere sintetizzati in due assunti fondamentali:

(1) Heidegger privilegia l'immaginazione trascendentale ch  potrebbe essere concepita come formatrice di una *veduta* (orizzonte) entro cui collocare l'ente e la sua stessa possibilit  di essere conosciuto. In questa fase della ricerca, l'immaginazione trascendentale   il fondamento, su cui si stabilisce sia la possibilit  della conoscenza ontologica sia l'altra possibilit  della *metaphysica generalis*. Si evince, quindi, la fundamentalit  dell'immaginazione che risulta l'elemento fondante della trascendentalit  (*conoscenza ontologica*) e la base della stessa metafisica generale "La fondazione kantiana della metafisica fa capo all'immaginazione trascendentale"⁷.

(2) Heidegger concepisce l'io penso come parte essenziale di tutta la filosofia trascendentale e la prova di ci  segue un percorso, il cui punto di partenza indica un'identit  tra il *tempo* e l'*io* nel senso che non devono essere intesi come giustapposti, *l'uno di fronte all'altro*, come elementi diversi e irriducibili giacch  indicano fondamentalmente la *stessa cosa*⁸. Come se non bastasse l'analisi tende addirittura a considerare lo stesso io come parte integrante della metafisica.

Nel pensiero kantiano l'immaginazione, spesso, viene riferita non solo all'apercezione trascendentale, ma anche al tempo. Nel prosieguo della ricerca Heidegger avanza l'ipotesi che l'immaginazione derivi direttamente dal tempo e addirittura che *immaginazione e tempo* siano la stessa cosa. Severino insiste sulla problematica riguardante l'unit -identit  tra *tempo* e *immaginazione trascendentale*. Per questa visione afferma in modo inequivocabile che l'unit  va ad estendersi fino a comprendere la pura *intuizione* (tempo), la pura *immaginazione* ed anche il puro *intelletto*. Nello sviluppo della sua analisi si pu  constatare come la *deduzione trascendentale* ha comportato la *possibilit * di interpretare l'immaginazione trascendentale come la *radice di sensibilit  e intelletto*⁹.

Oltre alla conclusione avanzata, Heidegger è spinto da una motivazione fondamentale, non solo individuare il *fondamento* al di là del rapsodistico e frammentario filosofare kantiano, ma anche semplificare la filosofia di Kant che avrebbe giustapposto diverse facoltà senza intravedere il *filo conduttore* che legherebbe differenti (solo apparentemente) funzioni dello spirito. Tuttavia, nella *Critica della Ragion pura* se da una parte vige la giustapposizione di *io penso*, *immaginazione trascendentale*, *schematismo trascendentale*, dall'altra è possibile individuare l'essenziale convergenza del tempo con l'io penso e con l'immaginazione trascendentale. Interpretando in forma trascendentale l'immaginazione, il *tempo* e *l'io penso*, Kant avrebbe scorto una concreta unità

Kant, proprio per la sua radicalità con la quale, nella sua fondazione della metafisica, ha per la prima volta interpretato trascendentalmente sia il tempo per sé, sia l'io penso per sé li ha ricondotti entrambi alla loro identità originaria, senza tuttavia riconoscere quest'identità come tale¹⁰.

Heidegger pensa di aver individuato la *fonte* della pura trascendentalità nell'identità immaginazione-tempo-appercezione, anzi a titolo puramente introduttivo possiamo sostenere che il *trascendentale* coincide con la più pura possibilità. Per tale motivo l'immaginazione non può essere assoggettata a qualsiasi principio d'ordine analitico e sintetico.

Nell'analisi successiva si cerca di chiarire il *rifiuto* di Kant di porsi in maniera più originale rispetto alle conclusioni ottenute dalla tradizionale impostazione filosofica del passato. Il *rifiuto ad andare fino in fondo* denota un *indietreggiamento* rispetto al fondamento che avrebbe avuto lo scopo di unificare la filosofia kantiana e rifondare la metafisica fin dalla sua struttura.

La critica è tutta tesa a dimostrare che il kantismo ricalca, nelle conclusioni e nel metodo, l'errore a suo tempo compiuto da Aristotele: entrambi i filosofi (Kant e Aristotele) non avrebbero riportato i concetti puri e le altre attività dell'anima ad una *funzione* che giustificasse la pura trascendentalità e soprattutto un "qualcosa" di più originario che rendesse fattibile l'unità di tutte le facoltà dell'uomo e superasse la giustapposizione. Un'essenza in grado di garantire la fonte (la *radice*) della ragion pura, della ragion pratica all'interno di un *essere nel mondo*. Si viene a delineare quella *radice oscura*, cui Heidegger fa continuamente riferimento e che Kant aveva pensato, ma da cui, inspiegabilmente, era indietreggiato. L'intuizione è pura come è pura la morale autonoma come è puro l'intelletto: la loro intima purezza deve provenire da un'unica radice fondante. Anche l'intelletto deve essere inteso "il finito in sommo grado", e ancora l'intuizione pura è di "natura finita". Alla base del pensiero kantiano ci sarebbero alcuni indizi su un "qualcosa" fondante, in grado di far richiamare l'idea di una *metafisica della metafisica*, fondamento del fondamento: un *abisso* senza fondo; che si mostra esteriormente nel *dovere morale*, nell'eticità. Riguardo all'edizione del 1781, Kant fa presente all'amico Markus Herz che *un'indagine di questo tipo sarà sempre gravosa. Essa contiene infatti la metafisica della metafisica*; l'eventualità di un'indagine considerata *gravosa* avrebbe comportato un'indagine del tutto inattuale al di là dello stesso limite temporale in cui Kant visse e operò. La successiva elaborazione della *Critica* concepita come una

“teoria della conoscenza” avrebbe eluso una ricerca *faticosa*? Metafisica della metafisica rievoca un *qualcosa* che Kant non avrebbe reso esplicito, cui meditava ininterrottamente e, forse, per paura d’imbattersi nell’errore della vecchia metafisica si guardò bene dal renderlo evidente.

2. Alla ricerca del fondamento

È importante osservare che lo schema critico di Heidegger nei riguardi di Kant, circa l’inefficace deducibilità delle categorie dell’intelletto, ricalchi in una certa misura l’osservazione critica di Kant nei confronti di Aristotele. Kant re-darguisce Aristotele per la frammentarietà con cui ha fronteggiato il problema delle categorie e per l’assenza del *filo conduttore* in grado di rendere logicamente efficace e ragionevole la strutturazione categoriale. Kant si cimenta a dimostrare il legame delle categorie con la tipologia dei giudizi, contro l’impianto di taluni che non hanno saputo servirsi di un *filo conduttore*. Tuttavia, solo parzialmente può essere legittimata l’affermazione: “la filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l’obbligo, di ricercare i suoi concetti colla guida d’un principio”¹¹, in quanto il richiamo al presupposto, secondo cui le categorie si mostrano come concetti primitivi e originari dell’intelletto, ostacola qualsivoglia analisi e la derivazione dei concetti attraverso un *principio* fondante. La critica di Heidegger è volta a indicare che l’impostazione di Kant riguardo alla questione dei concetti e dei giudizi, persegue, nelle conclusioni, l’equivoco aristotelico perché tutti e due i filosofi (Kant e Aristotele) non avrebbero riportato i concetti puri ad un fondamento valevole a giustificare la *trascendentalità*, in quanto se il principio è assimilabile alla tavola dei giudizi

il carattere della [...] tavola dei giudizi... è del tutto incerto. Anche Kant esita nel definirla; la chiama ora *tavola trascendentale*, ora *tavola logica dei giudizi*. Così, sulla tavola kantiana dei giudizi sembra ricadere l’accusa mossa dallo stesso Kant alla tavola aristotelica delle categorie. Perché le categorie non solo non sono dedotte di fatto, ma non si possono assolutamente dedurre dalla tavola dei giudizi¹².

A mano a mano che l’esame critico nei confronti del kantismo procede vengono focalizzati i possibili principi trascendentali, deputati a unificare tutto il filosofare kantiano. Lo scopo di *Essere e tempo*, in fondo, perseguiva l’obiettivo di puntare sul *tempo originario* con l’esplicito proposito di rifondare una nuova metafisica tematizzando l’essere, comunque dipendente dalla speculazione sulla *temporalità*.

Bisogna, tuttavia, tener presente che il problema ricorrente è dato non solo dal primato della logica, dell’intelletto, dell’intuizione o dell’immaginazione, ma anche dal problema sull’*Unità essenziale*. La ricerca deve oltrepassare la frammentazione che contrassegna la ragione teoretica, che per svolgersi abbisogna di ricorrenti mediazioni, senza riconoscersi in una costituzione sintetica: *l’unità essenziale* o meglio *il problema dell’unità essenziale della conoscenza* per porre fine all’isolamento tra le funzioni. Per tale motivo la *sintesi pura* non

appartiene né all'intuizione né al pensiero; la natura della *sintesi pura*, pertanto, non può essere né *estetico-trascendentale* né *logico-trascendentale*¹³.

Un notevole contributo diretto a specificare tale prospettiva è stato apportato diffusamente soprattutto in *Che cos'è la metafisica?*, il cui esame si rivolge alla speculazione *sull'essenza dell'uomo* al fine di delucidare il concetto di *unità essenziale*. Il proposito consiste nel convertire il pensiero da un ordine per il quale *pensare è conoscere per concetti* ad un livello per il quale il pensiero si stabilizza "su una via, per mezzo della quale esso pervenga alla relazione della verità dell'essere all'essenza dell'uomo"¹⁴. Risulta tale prospettiva reiterata nell'opera più significativa per tale studio, *Kant e il problema della metafisica*, in cui si viene a palesare l'intento centrato su un'attenta e rigorosa analisi per specificare il *primato non tanto della logica e né dell'estetica*, ma dell'unità essenziale e originaria. L'unificazione originaria dell'unità essenziale della conoscenza o l'individuazione del fondamento coincide, solo provvisoriamente, con l'immaginazione trascendentale, in quanto si arriva ad una conclusione che paradossalmente sembra non prediligere alcuna abilità o *funzione*. Prende forma il principio *semplificatore* della pura ragione in grado di collegare i tasselli della ragione teoretica e pratica. Kant avrebbe ricalcato il vecchio errore di proporre un uomo come un essere parcellizzato e frazionato in distinte facoltà.

La rielaborazione successiva si determina in un'*unità sintetica* non dipendente dalla immaginazione, dal tempo o dall'intelletto come se ognuno di essi, a seconda della specifica visualizzazione, si costituisse in una sua unità, ma da un qualcosa (definiamo con *qualcosa* una realtà che deve essere ancora scoperta) deputato a sintetizzare le rappresentazioni, il mondo esterno e quello interno. Pertanto l'unità sintetica non appartiene esclusivamente né all'io penso né all'immaginazione trascendentale né al tempo.

L'elaborazione conclusiva di Severino, tuttavia, avrebbe condotto, citando l'Heidegger del *Kant e il problema della metafisica*, all'esito per il quale: *La pura autoaffezione – il tempo – fornisce la struttura trascendentale originaria del "soggetto" [...] finito come tale (Heidegger e la metafisica, p. 101)*. Sebbene il tempo rappresenti l'idea-guida, l'interesse di Heidegger non si rivolge all'unità di qualche particolare funzione, ma sembrerebbe dirigersi verso "qualcosa" capace di oltrepassarli. Risulterebbero evidenti differenti progettazioni: una speculazione mira a far dipendere tutte le funzioni dall'immaginazione trascendentale; una seconda tende alla fondatività del tempo; una terza prospettiva tende ad individuare nell'intrinseca *identità* il livello fondante attraverso il concetto di trascendentalità; in ultimo è il *soggetto* in cui si viene a realizzare l'effettiva sintesi. Tempo e immaginazione trascendentale, (definita *l'ignoto inquietante*), in ultima analisi, conserverebbero una certa importanza ma perderebbero la valenza fondativa.

Risulta evidente l'intenzione di Heidegger ad impegnare qualsivoglia ricerca sull'io soggettivo all'interno della metafisica. Solo che bisogna chiedersi: chi è quell'uomo che si espone alla domanda "Che cos'è l'uomo?". Per Heidegger non basta rispondere alla domanda "Che cos'è ...?" senza considerare la possibilità di anticipare un campo di indagine non inquadrabile più nell'ambito

scientifico come l'antropologia, la teologia, l'eticità ecc... La soggettività, quindi, è parte integrante di un'eventuale rifondazione che possa avere a che fare con l'originarietà del tempo, dell'immaginazione trascendentale in quanto "il ricorso all'antropologia di Kant non è forse fallito? Senza dubbio"¹⁵. Altamente significativo è il passaggio successivo, in cui si ravvisa un altro aspetto fondamentale che consiste nell'assegnare l'uomo interamente alla metafisica, ritenuta l'unica in grado di rispondere in modo più genuino e inedito non solo alla domanda *Che cos'è l'uomo?*, ma anche alla *prima* (*Che cosa posso sapere?*); alla seconda (*Che cosa devo fare?*) e alla terza (*Che cosa posso sperare?*). Mentre per Kant alla prima domanda deve rispondere la metafisica (di tipo speciale), alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta (*Che cos'è l'uomo?*) l'antropologia. Se per Heidegger tutto ha inizio e fine con la metafisica che va comunque reimpostata e rifondata, per Kant tutto deve ascriversi all'antropologia, dal momento che le prime tre domande e le rispettive scienze si riferiscono alla quarta domanda¹⁶.

Il problema circa la possibilità dell'autentica trascendentalità dipende, per una comprensione corretta, dalla *Soggettività del soggetto umano*¹⁷. Il concetto di *soggettività del soggetto* non deve far pensare all'idea di un'identità soggettiva (coscienziale) come un'unità permanente e stabile. La definizione *soggettività* viene utilizzata da Heidegger in via essenzialmente provvisoria e non inquadrabile all'unità del soggetto, in quanto l'essenza della soggettività deve riferirsi ad un suo uso problematico, possibilante ed esplicantesi in una metodica quale *quella di cercare*.

Probabilmente, già nel cosiddetto *primo Heidegger*, l'indagine esistenziale non soddisferebbe completamente la tematizzazione della metafisica nei confronti della quale, Heidegger pensava con eventualità ad un effettivo superamento attraverso uno strumentario critico più efficace e soprattutto più incline all'approfondimento filosofico, maggiormente attrezzato per fronteggiare l'essenza della metafisica e il suo ruolo nella cultura dell'Occidente, aspetto che sarà ampiamente discusso nel cosiddetto *secondo Heidegger*.

3. Dal "che cosa posso..." a che cosa non posso

Secondo Heidegger, Kant si posizionerebbe in una via di mezzo tra un pensiero ancorato agli schemi classici e metafisici ed un pensare il *fondamento*, ossia l'essere che in Kant non traspare in modo esplicito. Pertanto l'autentica filosofia trascendentale non si basa sull'ente (anche l'uomo è un ente) ma nella possibilità della *comprensione preliminare* dell'essere¹⁸. Kant giunge al primato della ragione pura, pratica; individua la possibilità di oltrepassare la *sensibilità* e l'*intelletto* con le sue idee trascendentali, ma non si avvia oltre il *problema della conoscenza* e della *morale*, perché *indietreggia*.

Oltretutto non è l'uomo a sorreggere le tre domande in quanto la quarta domanda *Che cos'è l'uomo?* sembrerebbe spogliarsi nei confronti dell'assunto: *Che cosa mi è lecito sperare?*¹⁹. Nel momento in cui Kant si decide con il *che cosa*, di fatto il suo *che cosa posso...?* approda ad una forma d'impotenza, in

quanto quell'uomo può concretamente fare ben poco nel senso che l'uomo alla fine rischia di *non poter fare*, di *non poter sapere*, di *non poter sperare*. A questo punto comincia la tragedia! E la tragicità dell'uomo forse sta proprio nel suo essersi pre-disposto all'*incondizionato*? Alla sua legge morale assoluta? Per tutto ciò Heidegger pensa che sia più ragionevole collocare l'esser-ci nel regno del condizionato ossia nel suo *essere-nel-mondo*.

Il punto di vista del *poter...* kantiano è un potere che di fatto *non può* per due motivi principali: il potere dell'uomo non giunge a soddisfare le pretese se non in un *Regno dei fini*; un essere infinito e *onnipotente* non si porrebbe nemmeno la domanda di poter o non poter. Il poter sostenere una morale pura, una conoscenza ecc., sta a dimostrare l'insufficienza dell'uomo di affermarsi come *essere-morale*; il suo poter esser fa vedere solo la sua collocazione nella temporalità, ma che non legittima l'uomo come essere morale. Non è la morale a stabilire le regole dell'essere condizionato, al contrario è l'essenza dell'uomo e, quindi, la limitatezza, a convalidare la legge morale. L'uomo è un essere morale perché è un essere *in-finito*: finito perché limitato e collocato in un *esser-nel-mondo*, infinito (e quindi illimitato) per la possibilità di oltrepassarsi nella direzione dell'essere, solo che questo essere non può essere definito. L'uomo è un *progetto gettato*: *progetto* in quanto riesce a comprendere se stesso e il mondo nella condizione possibilitante ed esistenziale; *gettato* per la semplice ragione di trovarsi in un mondo. La limitatezza, che in ambito morale si esplica nella "condizionatezza" permette all'uomo di ricorrere al *dovere*, all'appello morale.

94

La prospettazione delle *quattro* domande sottende un'essenza mancante, priva di fondamento; di conseguenza: bisogna chiedersi per quale motivo la ragione dell'uomo pone domande circa *che cosa*. La quarta domanda (*Che cosa è l'uomo?*) deve essere posta sott'inchiesta per la semplice ragione che essa come è stata formulata e concepita rischia di compromettere l'esito per una autentica fondazione dell'esserci e della stessa metafisica:

Questa questione non viene posta nei suoi giusti termini, sia che noi ci domandiamo *che cosa* è l'uomo, e sia che ci domandiamo *chi* è, poiché, con questo *che cosa* e con questo *chi*, noi già ci siamo posti dal punto di vista di ciò che è personale o oggetto. Ma ciò ch'è personale, non meno di ciò ch'è oggettivo, trascura e insieme impedisce di vedere quel che si essenza nell'ex-sistenza storica dell'essere²⁰.

Questo tipo di analisi invalida l'impostazione del *chi* e/o del *che cosa*, implicitamente configurabile nell'ottica antropologia (*personale*); viceversa un intendimento *oggettivo* ci rimanda di nuovo non al fondamento della metafisica (*metafisica generale*), ma a quella *speciale*. L'attenzione deve rivolgersi alla natura o se vogliamo al carattere problematico delle domande: chi domanda si autorivela nella sua *intima essenza*. Antecedentemente l'essenza della metafisica era determinata dall'originarietà del tempo, ora è la formulazione della domanda *che cosa posso...* a produrre l'essenza stessa della metafisica giacché – a detta di Heidegger – un essere perfetto e infinito non avrebbe il bisogno di

porsi questo interrogativo in ragione della sua stessa natura. Il non-potere dell'uomo non deve essere inteso come una *deficienza*, ma nel senso preciso di una *immunità* da qualsiasi *deficienza* o *negazione*²¹. La stessa ragione morale che si esprime nel *dovere* è consapevole di cogliersi nella condizione di *chi non ha ancora adempiuto*, per cui abbisogna di chiedersi che *cosa debba*. Il "non ancora" di un *adempimento* manifesta un'essenziale indeterminatezza: il segno di un essere che, annettendo il suo *intimo interesse* a un dovere, ammette nella sua più intima essenza la precarietà, il non-essere ancora. La tragedia di un uomo che è consapevole di non poter *sapere*, l'impossibilità del *fare* o di adottare la legge morale come morale pura; un *che cosa posso sperare* che rischia di concludersi nella disperazione e una *quarta* domanda cui è estremamente problematico rispondere. Per tale prospettiva potrebbe venir meno anche un caposaldo, il comandamento della filosofia kantiana: l'*idea dell'Incondizionato*. Pertanto l'attività pratica incorre nel rischio di risolversi, purtroppo, nell'impossibilità di poter mettere in atto tutto ciò che attiene al mondo intelligibile, e "dal momento che l'uomo non può tendere, assolutamente verso la santa volontà, (il regno di Dio) [...] senza mai poter raggiungerli, la sua esistenza è tragica"²². Il filosofare kantiano sembrerebbe per L. Goldmann concretarsi nella tragedia nel *non poter fare*, un *non poter sapere* e, soprattutto, nel *non poter sperare*. Bisogna, tuttavia stabilire una differenza tra un *non può tendere* e un *non poter raggiungere*. L'uomo non può rinunciare al suo tendere verso..., anche se di fatto può essere conscio di non potere mai raggiungere la perfezione e la purezza della moralità. Kant non vuole rispondere in modo esplicito e dichiarativo; fa riferimento ad un *fondamento* solo rapsodicamente; non risponde per esempio alle domande fondamentali *Che cosa ...*, in quanto alla *prima domanda non risponde la metafisica, alla seconda non risponde la morale, alla terza la religione* non risponde se non con il suo stesso domandare. Così per la *quarta* l'uomo non può rispondere senza interrogare nuovamente se stesso. Sarebbe legittimo domandarsi se la radice della Metafisica non si basi, innanzitutto, sul continuo domandar-*si*. È come se Kant avesse ancora una volta rifiutato (anzi *indietreggiato* per usare la citazione di Heidegger) di rispondere in modo definitivo, tuttavia – e tutto ciò deve valere anche per l'uomo – Kant non rinuncia ad interrogarsi. È come se Kant, alla base delle *tre domande*, avesse compreso l'uomo (*Cos'è l'uomo?*), ma a fondamento dell'uomo è come se avesse anteposto la stessa domanda. All'origine delle *tre domande* non c'è la risposta delle tre discipline ma la condizione dell'uomo destinato a riproporre la stessa *domanda* (?). Può risultare ragionevole supporre che il domandarsi (le quattro domande – ? –) della ragione possa sottendere non solo un'inquietudine fondamentale ma anche il senso di una metafisica che si viene a cogliere in quella che Kant definisce come una *disposizione dello spirito*? Il fondamento che non si dà né come oggetto né come soggetto né nella direttiva dell'ente ma di un essere, la cui radice può possibilmente rilevarsi nell'*interrogante*.

In contrasto con la metafisica classica che, alla domanda su Dio e la sua esistenza, procedeva con uno strumentario logico strutturato su costrutti logico-teologici, la metafisica kantiana (*fondamento originario*), adeguatamente ri-

visitata, deve far riferimento al pro-porre semplicemente la domanda in base ad un preciso criterio trascendentale (da Kant individuato nell'*idea trascendentale*, in seguito nella *supposizione* e in ultimo nel *postulato*) senza che l'uomo possa, in nessun caso, "promettersi" in modo esaustivo e definitivo, e nell'incessante *postulare*, cioè "domandar-si" si viene a cogliere l'essenza morale, teologica e il destino stesso dell'uomo. In base a ciò la postulazione non deve riferirsi, come era avvenuto per Kant, ad un'asserzione postulativa matematica o di natura prettamente logica; deve invece richiamare l'idea di una richiesta, di una domanda e tale prospettazione non contraddirebbe, certamente, il costruito criticistico anzi lo renderebbe più rispondente ad una formulazione autenticamente autonoma e originaria, antitetica a quella tradizione filosofica che per lungo tempo aveva utilizzato e sfruttato le asserzioni dei postulati per convalidare una determinata filosofia politica o del diritto.

La metafisica classica concepiva la possibilità della trascendenza nella domanda cui faceva seguito una risposta sull'uomo, su Dio e sul mondo. Per la metafisica rinnovata (kantiana) la domanda continua e *tormentosa* potrebbe essere l'autentica legge della coscienza anche se la teologia, ragionevolmente, trasforma la domanda in *speranza* che, cristianamente, comporta la disperazione dell'uomo giacché l'esistenzialismo ha indicato lo stretto rapporto esistente tra speranza e disperazione che informa la stessa fede da non intendere come un "porto di quiete" ma un porto aperto.

96

5. Il noumeno: perché Heidegger rifiuta la cosa in sé?

Anche rispetto alla questione del noumeno, Heidegger preferisce rivalutare la Prima edizione della *Critica della ragion pura*, che gli sembra maggiormente strutturata sulla trascendentalità²³.

Con la *Seconda edizione* si passa dalla determinazione secondo cui non varrebbe più *la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose stesse* alla precisa indicazione per la quale

Il concetto di noumeno, cioè di una cosa che deve essere pensata [...] come cosa in sé [...] giacché non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione [...]. Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzhegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo²⁴.

Il noumeno rappresenta il limite all'uso dei concetti puri dell'intelletto che *non possono essere mai di uso trascendentale, ma solo sempre di uso empirico* (cit. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Vol. I, p. 250); nella *prima edizione* e più specificamente nel paragrafo 3, titolato *Della sintesi della ricognizione nel concetto*, appare evidente il ruolo portante della coscienza, in virtù della osservazione secondo la quale

questo oggetto non deve essere pensato se non come qualcosa in generale = x, perché fuori della nostra conoscenza noi non abbiamo più nulla,

che si possa porre a riscontro di questa cognizione come corrispondente [...] noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto²⁵.

Per Kant la critica della metafisica classica si compie con la ragione che pone il limite alla *pretesa* di estendere gli *a priori* nei confronti dell'in sé; per Heidegger, paradossalmente, la cosa in sé, nella sua accezione *negativa* o *positiva*, si qualifica già metafisicamente, in quanto essa implicherebbe la preclusione di tutte le possibilità più autentiche. Innanzitutto, bisogna tener presente che per Heidegger, non è la cosa in sé a contrassegnare la natura finita della ragione pura e dell'intelletto e quindi della conoscenza, dal momento che un essere infinito non potrebbe anticipare una cosa posta fuori di sé; al contrario è l'esser-ci a fissare i limiti e perciò la stessa possibilità della cosa in sé (noumeno) o per dirla con Kant il concetto stesso di un qualcosa *posto fuori di me*. Pertanto non è la cosa in sé a fondare e stabilire la finitezza, ma è la "gettazione" (vero limite per l'uomo) che permette l'affermazione o la negazione dell'in sé. Oltretutto, Heidegger non pensa al rapporto uomo-mondo secondo l'ottica di soggetto-oggetto, mediazione questa già superata dal "maestro" Husserl; non c'è per Heidegger un in me e un fuor di me come se si trattassero di realtà già date per se stesse.

Kant, quindi, avrebbe presupposto "la distinzione e la connessione dell'*in me* e del *fuori di me*"²⁶. Ha accolto da un lato "l'oggetto in un duplice significato, cioè come fenomeno o come cosa in sé", dall'altro, la stessa *volontà*, l'ha concepita come *fenomeno* e come *appartenente ad una cosa in sé*. Riconosce valido il *fuor di me* che non appartiene all'*immaginazione*: "il senso e non l'immaginazione, che lega inseparabilmente l'esterno al mio senso interno" (*Critica della ragion pura*, p. 35). Non considera la possibilità di un *io*, che si viene a determinare o come fuori di se stesso e in se stesso, in quanto pensa alla *cosa in sé* nel modo di datità, nella *presenza costante* senza presupporre la *cosa* come condizione della volontà nel suo essere nella limitatezza (come nella seconda edizione del 1787) e per questo la cosa in sé è già data.

Kant, considerando la volontà nel duplice significato noumenico (nella sua accezione pura) e sintetico, non si sarebbe spinto a determinare la possibilità di una volontà che fa di un *qual-cosa* un oggetto (fenomeno) da una parte e una cosa noumenica dall'altra; pertanto la cosa viene visualizzata o come noumeno (l'in sé) e come fenomeno (il per sé).

Se qualcosa viene posta come oggetto, ciò dipende dal fissarsi nell'ordine costante del tempo, così come la permanenza nel tempo di un vissuto esistenziale può determinare la stabilità di un io che si definisce come soggetto. Ciò che viene definito come dato di esperienza possibile è sempre riferibile ad una configurazione relazionale di soggetto-oggetto che rende fattibile una certa conoscenza. La filosofia di Kant si collocherebbe all'interno di una veduta per la quale si presentano (*presenza*) una soggettività e una oggettività; in questo senso apparterebbe alla filosofia tradizionale; tuttavia l'originalità può dipendere dall'aver indicato la possibilità di andare "oltre". Quando Kant definisce *trascendentale* "una conoscenza che si occupa non degli oggetti, ma del no-

stro modo di conoscerli” vuole affermare che il *modo* concernerebbe l’andar-oltre gli oggetti stessi; Heidegger non a caso insiste sul fatto che la conoscenza trascendentale non esamina l’ente stesso, ma la comprensione preliminare dell’essere²⁷. Quel *modo* deve riferirsi all’a priori, ma Kant non avrebbe colto la vera essenza di quegli a priori, senz’altro basilari per l’intelletto, ma non solo. Il *nostro modo* di... non riguarderebbe l’oggetto, ma il suo essere non esclusivamente configurabile come oggetto di conoscenza. Alla domanda: qual è l’essenza degli a priori? Kant non ha risposto. Stabilendo il concetto di conoscenza *trascendentale* come una forma di conoscenza “che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori”²⁸, aveva già intuito la possibilità dell’oltrepassamento dell’oggetto stesso, ossia come afferma Heidegger *l’andar oltre (la trascendenza)*. Forse, alla domanda di cui sopra, Kant non poteva rispondere, in quanto sarebbe andato incontro ad un tipo di ricerca azzardata con la conseguenza di invalidare l’idea di scienza così come era intesa nel suo tempo (“*vide l’ignoto e indietreggiò*”). Kant aveva pensato di rispondere riguardo al problema della metafisica con la domanda “che cosa posso sapere?”, ma in questo “cosa posso” non poteva cogliere la verità, il fondamento, poiché nel *che cosa ...* si attua lo sbarramento nei confronti dell’essere. Analogamente, partendo dall’assunto *che cos’è l’uomo? o chi è l’uomo*, Kant lo avrebbe di fatto concepito, preliminarmente, in senso *personale*²⁹. Il *che cosa* preclude, pregiudizialmente, qualsivoglia tematizzazione dell’essere. Per Heidegger questo “*che cos’è l’uomo?*” non rivela, in modo autentico, *l’interrogazione sull’esserci* dell’uomo.

98

6. La metafisica come possibilità fondativa dell’etica

A questo punto, bisogna chiedersi: in che modo si caratterizza la questione ontologica per Kant? L’ontologia si caratterizza con la tematizzazione del fondamento, esplicantesi in un “al di là” (anche a livello morale); una trascendenza o un *andare oltre*, però comprendente la sensibilità.

Il distacco tra la vecchia metafisica e quella nuova dipende dall’aver, Kant, pre-disposto con l’*appercezione trascendentale* (teoresi) e con la *persona* e il suo “rispetto” (ragion pratica) i requisiti fondanti l’oltrepassamento e quindi il problema dell’essere. Secondo Heidegger la *sintesi a priori* si compie nel rapporto tra l’esistenza e l’essere; esisterebbe un rapporto di coappartenenza tra esistenza ed essere: questo è l’unico modo per convalidare, esistenzialmente, il significato di *sintetico a priori* da interpretare quindi come unità di un vissuto e tematizzazione dell’essere.

Anche se risultasse vera l’affermazione di coloro i quali sostengono l’eclissamento della metafisica, di cui nella *Critica della ragion pratica* non sembra esserci una pur minima traccia, è ragionevole chiederci: perché Kant lascia cadere l’idea della metafisica per sostenere l’intelletto, la sua logicità, che, nella *prima edizione*, era stato sovrastato da altri spunti teoretici come l’immaginazione trascendentale e intuizione pura? Cosa potrebbe significare *metafisica della metafisica*? Metafisica della metafisica potrebbe avere a che fare con l’in-

tento di mettere a punto un fondamento tale da legittimare un primato della metafisica. Un rimando, quindi, ad un qualcosa di originario e fondante; che Kant, disgraziatamente, non avrebbe voluto chiarire, cui egli meditava ininterrottamente e che, forse, per paura di imbattersi in un errore così usuale nel sistema della tradizionale metafisica ben si guardò dal esporlo manifestamente (?).

Un'altra domanda, seguendo l'impostazione heideggeriana, potrebbe essere così disposta: è possibile, riguardo al tema morale, individuare un aspetto che solo esteriormente si presenti come "questione morale", quando, invece, ciò che risulta "morale" non faccia riferimento ad una tematizzazione ontologica, fino al punto di identificare il problema morale con il problema generale della metafisica? Ancora, Kant denomina il suo metodo (alludendo anche alla metafisica) *critico*, ma seguendo l'impostazione di Heidegger – Kant ha realmente sottoposto all'esame (al *tribunale della ragione*) critico la metafisica e soprattutto i suoi eventuali sviluppi? Esisterebbero spunti tali da indurci a pensare al modo in cui Kant abbia potuto rappresentare e mascherare nelle sue tre *Critiche* la metafisica? È ragionevole considerare, nelle opere posteriori all'edizione del 1787, un'effettiva continuità intenzionale, riguardante una radice, velatamente attiva negli scritti kantiani, anche se, solitamente e comunemente, configurata come *legge morale*? Basterebbe, a questo punto, chiamare in causa la *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui, contrariamente alla *Critica della ragion pratica*, Kant fa esplicito riferimento alla metafisica e ad un suo totale primato anche nei confronti della morale, e non a caso fa dipendere la morale dalla *fondazione*, cioè da un fondamento; tale impianto darebbe ragione all'assunto di Heidegger: "se manca [la] metafisica [...] diventa addirittura impossibile [...] fondare i costumi [la morale] sui loro veri principi"³⁰. Ad un certo punto, con la *Critica della ragion pratica* l'impostazione così come emerge dalla *Fondazione* viene messa da parte per convalidare la "supremazia" dell'etica che non risulta deducibile da altri principi non assolutamente dipendenti dalla legge morale. È proprio la *Fondazione* che, più e meglio di ogni altra opera kantiana, giustifica il proposito di Heidegger, giacché in quest'opera Kant afferma in modo esplicito l'idea di una "legge morale nella sua purezza e genuinità [...] è da cercarsi nella filosofia pura; bisogna dunque che questa [la metafisica] preceda, altrimenti non può darsi alcuna filosofia morale"³¹. Per tutto ciò, non più una metafisica come etica, ma un'etica come metafisica; e ancora non più una metafisica come estetica, ma un'estetica come metafisica.

¹ Vattimo è dell'avviso che "l'infinità dell'interpretazione, il perpetuo riprodursi della dialettica dialogica di domanda e risposta [...] ha qualcosa dell'erramento dell'uomo e dell'esilio [...] l'insistere dell'ermeneutica, [...] e sull'infinità dell'interpretazione appare anch'esso un momento interno dell'epoca della metafisica, che non può presentarsi come suo oltrepassamento" (*Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980, p. 39).

² L'assunto di Heidegger, sotto certi aspetti, somiglia a quello di Gadamer secondo il quale il testo porta ad espressione un certo contenuto, ma che ciò accada dipende in definitiva dall'inter-

prete [...]. Il significato di un testo non va perciò paragonato a un immobile e unico punto di vista fissato una volta per tutte [...]. Ciò significa che nella riattualizzazione del senso del testo sono sempre coinvolte anche le opinioni proprie dell'interprete. Così l'orizzonte proprio dell'interprete si rivela determinante (H. GADAMER, *Verità e Metodo*, Paravia, Torino 1992, p. 73).

³ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 140.

⁴ *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, vol. I, Laterza, Bari 1977, p. 132.

⁵ "Persino il brano con il quale Kant introduceva per la prima volta nella *Critica della ragion pura* l'immaginazione trascendentale, definendola come una "indispensabile funzione dell'anima", subisce in seguito, benché soltanto nella sua copia personale, una variazione assai sintomatica. Anziché "funzione dell'anima", Kant preferisce scrivere "funzione dell'intelletto". E così la sintesi pura risulta assegnata all'intelletto puro" (M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit. p. 141).

⁶ *Critica della ragion pura*, Appendice (prima ed.), vol. II, p. 668.

⁷ *Kant e il problema della metafisica*, cit. pp. 169, 173.

⁸ Ivi, p. 165.

⁹ E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 94.

¹⁰ *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 165.

¹¹ *Critica della ragion pura*, cit., vol. I, p. 105.

¹² *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 56. Nell'impianto kantiano, il funzionamento delle categorie non ha un'effettiva dimostrazione in sede teoretica, in quanto le attività trascendentali dell'intelletto necessitano di una mediazione sintetica, perché possa convalidarsi ogni conoscenza possibile. Pertanto l'esercizio delle categorie per Heidegger manifesta una certa giustapposizione, si tratta, allora, di sviluppare una ricerca volta ad individuare un filo conduttore in grado di favorire il transito non solo categoriale, ma anche di svolgere la funzione mediativa tra l'attività teoretica e pratica, senza che quest'ultima si arroghi il diritto o addirittura la pretesa di un *primato*. Le categorie risultano essere fissate secondo un ordine *universale e necessario*, senza che la ragione critica sia in condizione di chiarirne l'effettiva origine. Per Heidegger non è sufficiente appurare la genesi delle categorie senza individuare un fondamento diretto, principalmente, a invalidare le molteplici giustapposizioni teoretiche. Heidegger, nel capitolo intitolato *Stadi di svolgimento del progetto dell'intrinseca possibilità dell'ontologia*, affronta tale questione, prospettando l'idea di riconsiderare il difetto genetico della *tavola categoriale* l'"Origine delle categorie è stata molte volte messa in dubbio, e lo è tuttora. Il principale motivo di perplessità deriva dal carattere discutibile e dall'insufficiente fondatezza della stessa fonte originaria, la tavola dei giudizi in quanto tale. In realtà, Kant non sviluppa la molteplicità delle funzioni che si esplicano nel giudizio [...]. Egli presenta, invece, una tavola già compiuta, articolata secondo i *quattro momenti capitali: Quantità, Qualità, Relazione, Modalità*. Ma non mostra in pari tempo se e in qual misura questi quattro elementi trovino fondamento nell'essenza dell'intelletto. Ed è lecito porre in dubbio che essi possano, in genere, essere suscettibili di una fondazione puramente logico-formale" (p. 56).

¹³ Ivi, p. 64.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, trad. di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 72.

¹⁵ *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 178, 179.

¹⁶ Se Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo*, nel paragrafo *Dell'ideale del Sommo bene come principio determinante del fine ultimo della ragion pura*, allo scopo di accostare la conoscenza teoretica alla morale pura pratica, riassume con tre domande *l'interesse* della ragione ("Ogni interesse della mia ragione (così speculativo, come pratico) si concentra nelle tre domande seguenti" *1° Che cosa posso sapere? 2° Che cosa devo fare? 3° Che cosa posso sperare?* – Heidegger, solo in parte in accordo con l'impianto kantiano, inserendo le domande nell'ambito della *Metaphysica specialis*, specifica meglio una quarta domanda, a dire il vero già contemplata da Kant: *Che cos'è l'uomo?*; Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. In fondo, potrebbe ascriversi tutto all'antropologia, dal momento che i primi tre problemi si riferiscono al quarto). Heidegger condivide *l'interesse* di Kant a comprovare come l'origine della conoscenza e della scienza (compreso il problema Dio) abbiano principio e fine nell'uomo, anche se Kant non avrebbe tenuto conto dell'autentica *natura* dell'uomo, un concetto di natura legato alla scienza antropologica e alla filosofia tradizionale. La com-

prensione dell'uomo viene a chiarirsi non nel suo essere già dato come ente biologico, psicologico, storico-dialettico ecc., ma nel suo porsi come esser-ci, nell'accezione dell'*ermeneutica della finitudine*. Il *Criticismo* come filosofia del limite della ragione viene per Heidegger inteso come metafisica del finito "giacché la comprensione dell'essere "è" essa stessa la più intima essenza della finitezza. Con ciò, abbiamo ottenuto proprio quel concetto della finitezza che sta alla base di una problematica della fondazione della metafisica. [...] il problema della fondazione della metafisica trova la sua radice nell'interrogazione sull'esserci nell'uomo, o meglio sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente", *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 197, 198.

¹⁷Ivi, p. 178.

¹⁸ "Una conoscenza trascendentale, dunque, non prende in esame l'ente stesso, ma la possibilità della *comprensione preliminare dell'essere*"; Ivi, p. 23.

¹⁹ "Il comandamento (afferma Kant è quello) di realizzare il *Sommo bene* (che è) fondato oggettivamente – nella Ragion pratica". Il destino dell'uomo si realizza attraverso le sue azioni pratiche al fine di costituire *una perfetta comunità, il sommo bene, la pace perpetua*. Ma l'incapacità, ossia l'impossibilità dell'uomo di poter realmente attuare quei modelli o quei valori, segna la *tragedia* "e dal momento che l'uomo non può tendere, assolutamente verso la santa volontà, (il regno di Dio) [...] senza mai poter raggiungerli, la sua esistenza è tragica"; L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, trad. di S. Mantovani e V. Messana, Mondadori, Milano 1975, p. 180.

²⁰ *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 101, 102.

²¹ *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 186.

²² L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, cit., p. 180.

²³ "Se si lasciano da parte tutte le condizioni della sensibilità, che mostrano le categorie come concetti di un uso empirico possibile, e si considerano come concetti delle cose in generale (quindi di uso trascendentale), non resta altro che considerare la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose stesse, senza tuttavia poter menomamente indicare dove mai possano avere la loro applicazione e il loro oggetto, e cioè come possano nel puro intelletto, senza sensibilità, acquistare qualche significato e valore oggettivo" (*Critica della ragion pura*, vol. I, cit., p. 247, nota 3).

²⁴ Ivi, vol. I, p. 257.

²⁵ Ivi, vol. II, *Appendice*, p. 655.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 254.

²⁷ *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 23. "Una conoscenza trascendentale, dunque, non prende in esame l'ente stesso, ma la possibilità della comprensione preliminare dell'essere dell'ente. Essa riguarda "l'andar oltre" (trascendenza) della ragion pura verso l'ente, grazie al quale l'esperienza può finalmente conformarsi all'ente come al suo possibile oggetto".

²⁸ *Critica della ragion pura*, vol. I, *Introduzione*), cit. p. 58.

²⁹ *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 101.

³⁰ *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, p. 37.

³¹ Ivi, p. 7. Più avanti, Kant rende più esplicito il concetto non di una metafisica come etica, ma di un'etica come metafisica: "se manca questa metafisica, non solo diventa vano determinare esattamente per il giudizio speculativo l'elemento morale del dovere in tutto ciò che è conforme al dovere, ma diventa addirittura impossibile [...] fondare i costumi sui loro veri principi" (p. 37).