

L'esperienza della cosa nella lettura heideggeriana della critica della ragione pura di Kant

Valentina Zampieri

ABSTRACT

Il problema dell'oggetto affrontato nell'analisi della Critica della ragione pura di Kant condotta da Heidegger, si snoda in diversi punti per offrire il modo corretto in cui rapportarci all'oggetto stesso in una prospettiva fenomenologica. Attraverso un'analisi metafisica è messa in luce la domanda "che cos'è una cosa?" che si affianca necessariamente alla domanda "che cos'è l'uomo?".

PAROLE CHIAVE

CRITICA DELLA RAGIONE PURA;
HEIDEGGER; OGGETTO;
PRECOMPRESIONE;
ONTOLOGIA FONDAMENTALE;
CONOSCENZA; INTUZIONI;
PRINCIPI DELL'INTELLETTO.

1. PRESENTAZIONE DEL PROBLEMA

V'è da chiedersi per qual motivo un tema come la «questione della cosa» interessi gli scritti di Heidegger nel decennio che va dal 1927 al 1936 (da *Sein und Zeit*, passando per il corso di lezioni del semestre invernale del '28¹, al *Kantbuch*², fino al corso del semestre invernale del 1935-36³). In tutti questi scritti si dà un riferimento che ha segnato una tappa fondamentale nel percorso filosofico di Heidegger: quello a Kant. La *Critica della ragione pura* è infatti il luogo dove per la prima volta è stato pensato in modo «creativo» e quindi, per dirla con Heidegger, ri-pensato in modo originale,

1 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-8, hrsg. von Ingrid Görland [Ga, Bd. 25], Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (trad. it. di R. Cristin, a cura di A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragione pura» di Kant*, Milano, 2002).

2 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, 1981).

3 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962 (trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Milano-Udine, 2011).

il problema dell'essere dell'ente e con esso il rapporto tra l'Esserci e la cosa.

«La critica della ragione pura, dunque, definisce mediante la ragione i limiti entro cui si determina l'essere dell'ente, l'esser-cosa delle cose; essa dà il disegno generale e misura l'estensione di quei principi fondamentali, in base ai quali si determina la cosa nel suo esser cosa»⁴.

L'opera kantiana infatti, non deve essere interpretata come una teoria della conoscenza, come è emerso dalla ricezione del neokantismo, bensì come «fondazione della metafisica come ontologia fondamentale», vale a dire come analitica esistenziale del *Dasein*. Come sia possibile tutto ciò è quanto si vorrebbe far emergere in questo lavoro.

Se la prima *Kritik* non può e non deve essere letta come una teoria della conoscenza, è perché in essa Heidegger vede per la prima volta la possibilità di mettere in discussione la conoscenza stessa, per distaccarla dal conoscere positivisticò, e per indagare non già il movimento da un ipotetico soggetto verso un oggetto, né viceversa da un oggetto verso un soggetto,

4 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 109.

bensì il rapporto stesso (*Verhalten*) che intercorre tra i due. Il *Dasein* per Heidegger è già da sempre gettato in un mondo, nel quale pure sono già da sempre presenti degli oggetti. Il movimento che si compie nella conoscenza «è un progetto volto a ciò che è dietro e prima»⁵: esso si realizza nel volgersi dell'Esserci a qualcosa che sta-di-contro (*Gegenstand*) – l'oggetto – e in questo volgersi, ad un tenersi aperto che lasci esser ciò che gli sta davanti (*Dawider*).

Ecco che il problema della cosa si snoda solo accanto al problema dell'essere dell'uomo, presentandosi come problema dell'essercosa. Infatti per distaccarsi da una conoscenza ontica dell'oggetto, che mira a sapere al modo delle scienze moderne cosa sia, per esempio, un tavolo, un quadro, una lavagna o un albero, Heidegger sposta il problema, e nella sua visione lo riporta alla sua formulazione corretta, domandando non tanto appunto cosa sia una tal cosa, quanto: che cos'è una cosa in quanto cosa? Pone cioè una domanda sul piano ontologico (e non più ontico), creando uno scarto tra l'oggetto così come ce lo troviamo davanti, e l'esser cosa della cosa, la sua essenza.

Egli può dunque parlare di una conoscenza ontologica che preceda e guidi la conoscenza ontica delle cose, vale a dire: prima di sapere che cos'è un albero è necessario sapere che cosa sia una cosa. In tal modo mostra come il piano della conoscenza ontica – regno delle scienze positive – debba poggiare sulla conoscenza ontologica che risponde alla domanda: «che cos'è l'essere dell'ente?». Domanda che le scienze medesime non si pongono: esse partono infatti dai dati e non si interrogano sull'essenza del dato stesso che si trovano ad analizzare. Si potrebbe dire che Heidegger ricerchi quelle condizioni di possibilità che rendono una cosa cosa, e tali condizioni egli le ravvisa all'interno dell'opera kantiana.

La rivoluzione operata dalla rilettura di Heidegger nei confronti della *Critica della ragione pura*, per anticipare la questione, risiede nell'aver visto e dimostrato come le categorie – concetti puri dell'intelletto – e i principi che ne regolano l'uso – proposizioni fondamentali dell'intelletto – non siano puramente soggettivi, appartenenti unicamente al soggetto, bensì

⁵ *Ibidem*, p. 209.

siano in certo modo propri dell'ente stesso. La dimostrazione di questa teoria si snoda in diversi passaggi che tenteremo di semplificare nella loro esposizione.

Prima di seguire Heidegger all'interno dell'opera kantiana, è bene avere presente in che modo il problema della conoscenza e quello della cosa siano legati alla fenomenologia husserliana: precisamente al concetto di intenzionalità della coscienza, secondo il quale una coscienza non esiste prima di un qualsiasi rapporto con altro che le interessa. La coscienza è sempre «coscienza di...» qualcosa aggiungiamo noi, a denotare in che modo essa coscienza sia sempre aperta e rivolta ad altro. Coscienza e conoscenza si danno al medesimo tempo: allorquando vi sia un incontro – tra Esserci ed ente, potremmo dire con Heidegger – in cui il primo rimanga aperto ad accogliere e l'altro si presenti per essere accolto. La conoscenza del *Dasein*, del soggetto kantiano è sempre finita: l'ente non è da esso creato, al contrario ci viene incontro, e in qualche modo noi lo riceviamo. Il tema della coscienza finita, ricettiva e non perfetta e creatrice dell'ente in quanto tale, è il punto d'avvio sia di Kant sia di Heidegger.

2. VERHALTEN, PRECOMPRESIONE ONTOLOGICA ED ESPERIENZA

Se l'ente deve mostrarsi affinché lo possiamo cogliere, esso lo deve fare all'interno di caratteri che noi stessi possiamo riconoscere: è questa la pre-comprensione ontologica che sta alla base di ogni possibile conoscenza, e che permette a un ente di diventare oggetto, ovvero di acquistare un senso tale per cui noi lo riconosciamo proprio come quell'oggetto. Si comprende forse già qui in che modo è ripensato il rapporto (*Verhalten*) tra soggetto e oggetto: non come univoco, quanto piuttosto come biunivoco – l'ente si deve manifestare, il *Dasein* deve lasciare che si mostri. L'Esserci non carica l'ente di proprietà che gli siano estrinseche, non lo connota di attributi che non gli competono; al contrario, fenomenologicamente lascia che la cosa gli si mostri come la «cosa stessa». Vi è una sorta di complementarità necessaria tra l'uno e l'altro che permette possa esserci cono-

scenza. Il farsi oggetto dell'ente, l'«oggettivazione» o «obiettivazione» non consiste in un creare l'oggetto, bensì nel conferirgli un senso tale che ce lo rende sì comprensibile ma che proviene dall'ente medesimo.

«Oggettivazione significa: fare di qualcosa un oggetto. Può diventare oggetto soltanto qualcosa che già è. Ma un ente, per essere ciò che è e come è, non ha bisogno necessariamente di diventare oggetto. "L'ente diventa oggetto" non significa: solo in questo modo l'ente perviene al suo essere, ma: proprio come quell'ente che esso appunto già è, esso sarà in parola per l'interrogare conoscitivo»⁶.

Il modo in cui questa oggettivazione avviene risiede nella pre-comprensione dell'essere dell'ente, in quel contegno proprio del *Dasein* che primariamente permette l'incontro con l'ente: «l'essenza dell'oggettivazione risiede nell'attuazione esplicita di questa comprensione dell'essere, nella quale diventa comprensibile la costituzione fondamentale dell'ente che deve essere oggettivato»⁷, è dunque necessario avere di mira l'essere dell'ente per poter cogliere l'ente in quanto tale.

Ricordando che il punto d'avvio risiede nella conoscenza finita, Heidegger domanda:

«come può un essere finito, che in quanto tale è consegnato 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 deve essere costituito, ontologicamente questo essere finito, perché sia possibile, senza ricorso all'esperienza, un tale apporto alla costituzione dell'essere dell'ente, cioè una sintesi ontologica?»⁸.

Sono presenti in questa citazione due elementi fondamentali: «esperienza» e «sintesi ontologica», il secondo dei quali è spiegabile solamente a partire dal primo. Precisamente

6 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 21.

7 *Ibidem*, p. 22.

8 M Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.42.

in questo passo per «esperienza» si intende ciò che viene incontro all'esserci in maniera materiale: lo potremmo sostituire con il kantiano *a posteriori*; eppure vi è un secondo significato di esperienza che è usato indistintamente da Kant, ovvero quello che ha a che fare con la conoscenza. L'esperienza di una coscienza finita ha bisogno di un tipo particolare di conoscenza: «Per la conoscenza, si richiedono due elementi: in primo luogo, il concetto mediante cui un oggetto viene in generale pensato (la categoria), e in secondo luogo, l'intuizione mediante cui l'oggetto è dato»⁹: è da questo secondo significato di «esperienza» che si può comprendere perché Heidegger parli di una sintesi ontologica. Per darne una spiegazione sufficientemente chiara è però necessario inoltrarsi nella prima *Kritik*.

3. L'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA DI KANT

Vi sono due grandi blocchi, per così dire, in cui è suddivisa la *Dottrina degli elementi: Estetica trascendentale e Logica trascendentale*, ripartita a sua volta in *Analitica e Dialettica trascendentale*. Per quanto attiene all'analisi heideggeriana, vengono prese in considerazione l'estetica trascendentale, l'analitica dei concetti e quella delle proposizioni fondamentali. All'interno di quest'ultima si trova tuttavia anche il capitolo dedicato alla *Dottrina dello schematismo* che gioca un ruolo decisivo per quanto riguarda la «sintesi ontologica».

Vi sono tre facoltà attive che concorrono alla possibilità di conoscere: esse sono l'Intuizione, l'Intelletto e l'Immaginazione. Prima di discuterle, seppur brevemente, è necessario ricordare la distinzione kantiana tra *a priori* e *a posteriori*, e quindi tra giudizi analitici e giudizi sintetici.

Un giudizio analitico è di tal fatta per cui il predicato che si attribuisce al soggetto è già contenuto in esso: così, in «ogni corpo è esteso», nella definizione di corpo l'estensione è una proprietà che non si aggiunge dall'esterno – facciamo sempre necessariamente esperienza di un

9 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von A. Görland, Berlin, 1913 (ediz. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, 1976³), p. 176.

corpo esteso, indipendentemente da ogni altro predicato. Questi giudizi non apportano nuove informazioni alla conoscenza che avevamo già.

Un giudizio è detto invece sintetico quando al soggetto si aggiunge un predicato che esso non contiene, per esempio «ogni corpo è pesante» oppure «la lavagna è rossa»: che sia rossa è dato solo dall'esperienza diretta che facciamo della lavagna. Solo dopo averlo constatato possiamo attribuirle la proprietà di essere rossa: nel che consiste l'*a posteriori*. Tali giudizi aumentano le informazioni che possiamo avere nel farne esperienza.

I giudizi analitici, ci informa Kant, sono sempre a priori. Eppure egli scopre e dimostra la necessità di un terzo tipo di giudizi: i giudizi sintetici a priori, che aggiungono informazioni circa l'oggetto e che tuttavia non provengono dall'esperienza che facciamo di esso.

Servono quindi degli «elementi puri» che determinino la conoscenza e non derivino da un'esperienza a posteriori. Tali elementi puri sono quei caratteri di cui sopra s'è scritto, che debbono essere oggetto della pre-comprensione ontologica e che debbono dare risposta alla domanda sull'essere dell'ente. I giudizi sintetici a priori sono il ponte che lega l'istanza gnosologica della *Critica della ragione pura* all'ontologia fondamentale heideggeriana.

Si tratta ora di individuare quegli elementi puri che permettono di dire l'essenza della cosa all'interno delle tre facoltà menzionate.

3.1. INTUZIONI, SPAZIO E TEMPO

All'interno di un'intuizione empirica è necessario che vi sia qualcosa di non dato dall'esperienza, che regoli i rapporti stessi dei dati che dall'intuizione empirica provengono. Questi *a priori* delle intuizioni, sono indicati da Kant come lo spazio e il tempo, elementi che persistono in ogni intuizione e che, di più, la rendono possibile. Potremmo dire che essi sono i filtri primari con i quali cominciamo a organizzare i dati molteplici che ci affettano e con i quali per l'appunto un oggetto ci può venire dato. Il fatto che non provengano dall'esperienza – che non siano sensibili – comporta che debbano «necessariamente appartene-

re alla spontaneità, “trovarsi pronti a priori nell'animo”»¹⁰. Spazio e tempo non sono dei semplici enti sottomano: «ogni ente sottomano è già fin da prima nello spazio; quest'ultimo sta a fondamento dell'ente sottomano e non ci si può pertanto imbattere in esso all'interno di questo tipo di ente»¹¹. Lo stesso vale per il tempo. Le intuizioni pure dunque, stanno a fondamento dell'ente sottomano.

Quanto allo spazio, Heidegger osserva:

«perché l'ente, nella sua semplice presenza, possa mostrarsi come esteso, secondo determinate relazioni spaziali, occorre che, prima di ogni apprensione ricettiva dell'ente stesso lo spazio sia già manifesto. Lo spazio dev'essere rappresentato come la sfera 'entro la quale', senza eccezione, è possibile incontrare ciò che è presente: nel conoscere umano finito, lo spazio è un rappresentato necessario a priori, cioè puro»¹².

Le relazioni spaziali, «qui» o «là», non sono parti dello spazio che come tali costituiscano la sua unità: lo spazio non è un concetto e come tale non è discorsivo. Il dire che lo spazio viene rappresentato come una grandezza infinita data, implica invece che le parti siano sempre co-intuite all'unità «sicché l'intuizione pura del tutto può dare le parti in ogni momento»¹³. L'intuizione quindi è in grado di dare l'intuito nell'atto dell'intuizione, e ciò che viene intuito «si trova sott'occhio preliminarmente, in forma non oggettiva e altresì non tematica. Questo colpo d'occhio preliminare è rivolto al tutto unitario, che rende possibile la coordinazione reciproca nei diversi rapporti spaziali»¹⁴.

Le intuizioni lasciano intuire qualcosa: esattamente lo spazio e il tempo medesimi, quelli che preliminarmente, come unità e totalità, è necessario avere sott'occhio per poter organizzare spazialmente e temporalmente i dati molteplici: senza la rappresentazione generale di spazio e tempo, infatti, non ci potrebbero esse-

¹⁰ M Heidegger, Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant, cit., p. 65.

¹¹ *Ibidem*, p. 65.

¹² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 48.

¹³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴ *Ibidem*.

re nemmeno le varie parti in cui si declinano. Il «tenere sott'occhio preliminarmente» l'unità come «unitarietà originaria della totalità» è denominato da Heidegger «unità sindotica» (da *syndidomi*, «dare qualcosa insieme»: la totalità e le sue limitazioni)¹⁵. Il fatto che la conoscenza finita sia ricettiva non esclude che proprio queste intuizioni pure scaturiscano «(libere dall'esperienza) dall'animo stesso in quanto tale»¹⁶. Questo carattere di attività proprio dell'intuizione viene ribadito laddove Heidegger scrive: «[spazio e tempo] sono un lasciar-incontrare e, quindi, un intuire derivativo, finito, ma un lasciar incontrare che l'animo realizza a partire da sé»¹⁷; e ancora «spazio e tempo sono un *intuitus derivativus* che è però originario provenendo da questo soggetto finito stesso, ossia radicato nella capacità di immaginazione trascendentale»¹⁸.

Vi è però una priorità del tempo sullo spazio per il fatto che «il tempo è la condizione formale, a priori, di tutte le apparenze in generale»¹⁹, e ciò poiché esso è «la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno»²⁰ come successione di stati d'animo. Tramite il tempo noi accediamo alla rappresentazione empirica di noi stessi: l'intuizione interna «è il lasciarsi incontrare di quell'ente che noi stessi siamo»²¹. Con l'intuizione temporale accediamo a noi stessi come semplici enti sottomano.

Dunque spazio e tempo sono da un lato il modo di intuire proprio dell'esserci finito,

e quindi in questo senso sono «soggettivi»; dall'altro, come scrive Kant, essi hanno valenza empirica, cioè sono propri degli oggetti perché «appartengono alla determinazione cosale della cosalità dei fenomeni»²². Essi sono quindi soggettivi ed oggettivi: appartengono al soggetto in quanto «sono pronti nell'animo» e sono oggettivi poiché formano l'orizzonte fondamentale entro cui un ente come tale può divenire per noi un oggetto: conferendo ad esso un determinato ordine – il che può avvenire solo grazie all'unione sindotica che, avendo sotto gli occhi la totalità, si potrà muovere nel molteplice – lo renderà accessibile nel modo in cui qualcosa può divenire accessibile per una coscienza finita, che è consegnata all'ente: vale a dire, appunto, in una spazialità e all'interno di una successione.

3.2. INTELLETTO E CONCETTI PURI

In una intuizione sono dati quindi una forma e una materia: la materia è ciò che propriamente colpisce i sensi, una molteplicità di dati che, dopo essere stata preventivamente messa in forma da spazio e tempo, abbisogna di un ulteriore ordinamento. Tale ordinamento è conferito dai «concetti puri» prodotti spontaneamente dall'intelletto che dunque non ha mai a che fare direttamente con l'oggetto, in quanto riceve dall'intuizione il proprio materiale.

Eppure esso è produttore autonomo dei concetti: le categorie sono poli unitari sotto i quali vengono sussunti i dati molteplici provenienti dall'intuizione. Sono unità che «possono valere per molti». Queste dodici categorie sono propriamente i predicabili dell'ente qualsiasi.

La seconda facoltà, al pari della prima, deve avere qualcosa che sia preliminarmente tenuto sott'occhio al fine di poter sintetizzare ulteriormente. Ciò che nell'intelletto è sintetizzato è il molteplice proveniente dall'intuizione, il modo della sintesi è quello del giudizio: l'intelletto è facoltà delle regole perché mediante i giudizi porta ad unità i dati. La sintesi può avvenire solo se siano preventivamente tenute in vista le dodici unità. Le categorie del resto, nella tradizione scolastica erano definite *notio-*

²² *Ibidem*, p. 95.

15 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 85. «Con il termine "sintesi" Kant raggruppa una serie di fenomeni del tutto diversi, senza separarli adeguatamente gli uni dagli altri e senza farli, a loro volta, scaturire dalla loro radice comune. Questi fenomeni sono: primo, l'unificazione sindotica, l'unità come unitarietà originaria della totalità; secondo, il sintetico prendere insieme, l'unità come concetto categoriale del legame giudicativo possibile; terzo, l'unificazione tra *syndosis* e *synthesis* nella conoscenza, intesa come intuizione pensante».

16 *Ibidem*, p. 71.

17 *Ibidem*, p. 75.

18 *Ibidem*

19 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 90.

20 *Ibidem*, p. 89.

21 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 89.

nes, il che rende evidente il legame tra giudizi e categorie. In Aristotele le categorie erano i predicati attribuibili ad un soggetto, un sostrato.

Eppure Heidegger ha necessità, come si è visto, di ribaltare questo modo di intendere la conoscenza: non proviene tutto dal soggetto che «categorizza» e circonda l'oggetto. Nella scia dell'insegnamento husserliano, le cose ci si debbono dare come esse stesse. Da qui la necessità heideggeriana di dimostrare come i concetti puri dell'intelletto non siano solamente il prodotto spontaneo di quest'ultimo, ma appartengano essenzialmente anche all'ente medesimo. La tavola delle categorie non può provenire dalla tavola dei giudizi. Esse devono essere i modi propri dell'essere dell'ente, e non solamente quanto di esso si possa dire. In che modo è possibile? Seguendo alla lettera il testo kantiano risponderebbe probabilmente Heidegger: non vi è conoscenza, infatti, se non con l'unione di intuizioni e categorie.

Da quanto scritto, sono emerse due sintesi all'interno delle due facoltà, sintesi che hanno di mira sempre un'unità per poter avvenire: nell'intuizione, spazio e tempo sono puri, considerati come totalità da cui poter inferire le parti, nell'intelletto i concetti sono le unità pure che regolano il molteplice.

3.3. IMMAGINAZIONE E SCHEMATISMO TRASCENDENTALE

A questo punto dell'analisi però, lo stesso Kant aveva ravvisato il problema del modo in cui i dati sensibili – il materiale dell'intuizione – potessero accordarsi ai concetti dell'intelletto e viceversa. Era necessario un «ponte» tale da mettere in comunicazione le altre due facoltà. Tra intuizioni e intelletto si pone l'immaginazione, come «radice fondamentale dei due ceppi della conoscenza». Scrive Kant:

«Ora è chiaro, che deve sussistere un terzo elemento il quale occorre che sia omogeneo, da un lato rispetto alla categoria, e d'altro lato rispetto all'apparenza, in modo da rendere possibile l'applicazione della categoria all'apparenza. Questa rappresentazione mediatrice deve essere pura (priva di tutto ciò che è em-

pirico), e tuttavia deve essere da un lato intellettuale, d'altro lato sensibile. Tale rappresentazione è lo schema trascendentale»²³.

Uno schema è una determinazione della categoria secondo il tempo. Il tempo può fungere da intermediario tra le due facoltà proprio perché le sorregge entrambe: nell'intuizione esso costituisce l'orizzonte in cui un oggetto può darsi mentre nel pensiero esso regola il molteplice degli stati interni di ciascuno. Infatti il tempo è la forma di intuizione immediata del senso interno e mediata di quello esterno. Lo schema quindi traduce in termini di tempo – che nell'intuizione è diretta agli oggetti – le categorie che, prodotte spontaneamente dall'intelletto, devono necessariamente applicarsi ai fenomeni, pena il perdere la loro validità.

Il ruolo chiave dell'immaginazione produttiva – così detta perché produttrice di schemi – è il cuore dell'interpretazione heideggeriana all'interno di *Kant e il problema della metafisica* dove essa è posta come «radice» e fondamento di entrambe le facoltà, per il fatto di formare propriamente lo «spazio di veduta» in cui è dato all'ente di mostrarsi. Ricordiamo che se lo schema è un'immagine del concetto, ciò che si presenta, l'ente, deve avere un aspetto riconoscibile.

L'intelletto quindi, sebbene spontaneo e creatore di concetti, sarebbe per così dire monco se non potesse utilizzare come filtri gli schemi prodotti dall'immaginazione e cadrebbe in errore se non utilizzasse per le sue sussunzioni i dati forniti dall'intuizione. In tal modo Heidegger ribalta il primato dell'intelletto a favore di quello dell'intuizione, poiché quest'ultima è propriamente la prima facoltà con cui entriamo in contatto con un ente, e poiché è l'unica a recepire e rielaborare dati provenienti dalla cosa stessa. Tuttavia il ruolo principe, come accennato, spetta all'immaginazione: essa dà origine alla sintesi pura o ontologica – il secondo termine che stavamo analizzando – grazie alla formazione degli schemi.

Possiamo dare ora ragione del perché Heidegger non si sia accontentato di dedurre la tavola delle categorie da quella dei giudizi: al fine della conoscenza è infatti necessaria l'u-

²³ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 218.

nione di intuizione e intelletto. Ora, tale unione, sintesi originaria, o ontologica, è possibile solo grazie all'immaginazione. Le categorie per essere dell'ente, debbono venire dall'ente, vale a dire non ci possono essere concetti puri che non si accordino all'intuizione che dell'ente abbiamo: e perché vi sia accordo, sono necessari gli schemi. Sia detto qui solo di passaggio che un tal uso scorretto dell'intelletto viene da Kant classificato come uso «trascendente» dell'intelletto, e non più «trascendentale».

4. IL PROBLEMA DELLA COSA

Interrompendo temporaneamente l'analisi della prima *Critica* kantiana, ci si riporti al tema da cui si era partiti in questo lavoro: «che cos'è una cosa?». È ciò-che-sta-di-contro (*Gegenstand*) ad un *Dasein*, ad un Esserci finito, il quale deve lasciare che la cosa propriamente si presenti. Lasciare che la cosa si manifesti, si obietti o si oggettivizzi implica che l'«orizzonte» o la «veduta» in cui ciò può avvenire, sia aperto e tenuto in vista dal *Dasein* medesimo. Il soggetto heideggeriano è quello concreto, non il soggetto logico: secondo la formulazione di *Sein und Zeit*, «nel dire-io chi si pronuncia è l'esserci in quanto essere nel-mondo»²⁴.

Ciò che sta di contro è un'ombra che «attende» delle determinazioni per farsi vedere. Non si deve intendere il *Gegenstand* come qualcosa di costruito interamente dal *Dasein*, ma neppure come qualcosa che, al di là dell'apparenza che dona al *Dasein*, celi una diversa essenza.

L'intento kantiano e quello heideggeriano convergono verso tale concretezza: possiamo conoscere solo ciò che ci appare. Il problema della cosa in sé si può eliminare risolvendolo nel *respectus* a due intelletti diversi: vi sarebbe così propriamente un oggetto, ovvero qualcosa inteso come altro dall'io, solo per una coscienza finita. Un intelletto archetipo – divino – non riconoscerebbe come «altro» ciò che egli stesso ha creato. In questa chiave, la cosa in sé è il modo di vedere la cosa proprio di Dio, mentre il lato di quanto si mostra, ossia dei fenomeni,

24 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle 1927 (trad. it. di Pietro Chiodi, riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano 2005), p. 452.

è quanto spetta poter cogliere ad una coscienza finita. «Siccome noi uomini non abbiamo creato e non possiamo creare l'ente come tale nella sua totalità, esso ci dev'essere mostrato, perché noi lo si conosca»²⁵.

Affinché ciò che c'è possa divenire per noi comprensibile, esso abbisogna di determinazioni che possiamo già comprendere. Le categorie – concetti puri – come unità spontaneamente prodotte, che devono riferirsi all'unità pura del tempo – intuizione pura – forniscono tali determinazioni necessarie. Ed è l'immaginazione, proprio perché permette l'unione di concetti puri e intuizioni pure, a conferire l'unità medesima della conoscenza finita.

L'oggetto è qualcosa che già sempre è nel mondo del *Dasein*. Requisito ineliminabile di ogni interpretazione della *Critica* è intendere sia il *Dasein* sia il *Gegenstand* a partire dalla consapevolezza che quest'ultimo c'è e si mostra a noi come è. La domanda, se correttamente formulata, deve suonare: «che cos'è un oggetto in quanto oggetto?» Scrive Heidegger che Kant dà risposta al «problema dell'essenza della cosa a noi accessibile in queste due proposizioni: 1) cosa è l'oggetto fisico, 2) cosa è l'oggetto dell'esperienza possibile»²⁶. Il secondo modo dell'oggetto è quello che interessa l'analisi che stiamo svolgendo: la comprensione preventiva che abbiamo dell'ente nel momento in cui ci rapportiamo allo stesso consiste propriamente nel lasciare aperto l'orizzonte in cui determinazioni necessarie – in quanto proprie sia del soggetto che dell'oggetto – devono rendere possibile il manifestarsi dell'ente in quanto oggetto, ovvero, creando uno scarto tra ente e cosa, che sia possibile ad un ente di obiettivarsi: di acquisire un valore tale per noi da farcelo riconoscere.

Kant parla di oggetto in generale, oggetto trascendentale o oggetto = x, distinguendolo dall'oggetto empirico; e Heidegger osserva:

«ciò che intendiamo con la parola «oggetto in generale» non può essere nulla di empiricamente sottomano [...] Se, pertanto, l'idea di «oggetto in generale» non può essere ricavata prendendo in considerazione gli oggetti, ma,

25 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 180.

26 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 115.

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»²⁷.

Ecco tornare il problema della conoscenza ontologica, o precomprensione d'essere dell'ente. Si legga in proposito quanto Heidegger scrive in un passo del *Kantbuch*:

«la conoscenza ontologica «forma» la trascendenza; formare la trascendenza equivale unicamente a tenere aperto l'orizzonte, nel quale l'essere dell'ente diviene preliminarmente percettibile. [...] Se la conoscenza ontologica svela l'orizzonte, allora la verità che le compete consiste proprio nel consentire l'incontro con l'ente entro l'orizzonte»²⁸.

Il *Dasein* ha carattere «estatico» laddove deve «volgersi a...» per rendere obiettabile l'ente. La trascendenza del *Dasein*, il suo «stare aperto e rivolto a...» è il cuore della conoscenza ontologica.

«Proprio il rapporto, per il quale, nel volgersi, si dà adito all'obiettabilità, forma l'orizzonte dell'obiettabilità in generale. Per conseguenza, l'uscire verso..., preliminare e sempre necessario nella conoscenza finita, è un costante stare esposto a... (*ekstasis*). Ma questo essenziale stato di esposizione a..., proprio in quanto è uno «stare», forma e si tiene dinanzi un orizzonte. La trascendenza è in se stessa estatica e formatrice di orizzonte»²⁹.

La conoscenza ontologica deve rendere manifesto in che modo tale orizzonte tenuto aperto dal *Dasein* si possa dare.

Questo «orizzonte» deve essere di tal fatta, lo ripetiamo, che lasci essere un *Gegenstand*. In *La questione della cosa* Heidegger scrive: deter-

27 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 191.

28 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 109.

29 *Ibidem*, p. 105.

miniamo l'oggetto a partire dalla parola «ciò che ci è dato conoscere deve, provenendo da qualche parte, incontrarci, deve venirci incontro; a questo si riferisce il “contro” (*Gegen*) di ciò-che-sta-di-contro (*Gegenstand*), l'oggetto». E così prosegue: «Ma non ogni cosa qualsiasi che ci colpisce, non qualsiasi passeggera sensazione visiva o uditiva, non qualsiasi sensazione tattile o termica è già oggetto, e cioè: già sta-di-contro (*Gegenstand*). Ciò che s'incontra, per essere oggetto, deve essere determinato come qualcosa che sta, che ha uno stato ed è quindi stabile»³⁰.

Ciò che conferisce stabilità all'oggetto è l'intelletto che fissa in concetti universali ciò che mediante l'intuizione viene incontro.

5. LA DETERMINAZIONE DELLA COSA ALL'INTERNO DELLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA

Se si è data quindi finora una presentazione dei caratteri propri della cosa che siano «comuni» a questa e al *Dasein* di modo che possa essere ripensato il problema della conoscenza, resta in ultimo da affrontare in qual modo ciò che ci deve venire incontro compia questo movimento. Ancora una volta Heidegger trova risposta alla domanda entro l'opera kantiana, precisamente nella parte dell'*Analitica trascendentale* dedicata alle *Proposizioni fondamentali dell'intelletto puro*.

«L'esposizione del sistema dei principi rappresenta la presa di possesso del saldo territorio della possibile verità della conoscenza. È il passo decisivo nella realizzazione dell'intero compito della critica della ragion pura. Questo sistema dei principi è il risultato di una speciale scomposizione (analisi) dell'esperienza nei suoi elementi essenziali»³¹.

Questa analisi è stata da noi già condotta in relazione alla *Critica*: riguarda infatti la distinzione degli elementi che concorrono all'esperienza – intuizioni pure, schemi e categorie. Senza la loro unione non vi può essere alcuna conoscenza veritativa.

30 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 122.

31 *Ibidem*, p. 113.

Quali sono dunque tali proposizioni fondamentali presentate da Kant? Esse sono quattro e regolano l'uso delle categorie. Tutte inoltre fanno capo al *Supremo principio di tutti i giudizi sintetici* e ogni volta, nelle loro dimostrazioni, si riportano ad esso, che recita:

«le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale sono insieme le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza»³².

Ciò deve dimostrare una volta di più in qual modo le condizioni proprie di una conoscenza limitata, finita, umana, debbano essere le medesime che regolano il potersi mostrare dell'ente. Il piano è spostato da quello della necessità a quello della possibilità.

L'esperienza e la conoscenza si danno solo all'interno di un rapporto: tanto l'Esserci quanto l'ente hanno da fare la loro parte, l'ente deve colpire (*affiziert*) la sensibilità (*farsi incontro, Gegen*), e l'intelletto gli deve garantire una stabilità (*Stand*), organizzandolo in unità universali.

«Se noi uomini ci esponiamo soltanto al flusso di tutto ciò in mezzo a cui ci troviamo e da cui dipendiamo, allora non siamo in grado di farvi fronte. Lo dominiamo invece, quando con atteggiamento superiore ci mettiamo al suo servizio, lasciando che esso ci stia-di-contro, conferendogli uno stato, così formando e serbandolo l'ambito in cui può avere stabilità. In questa necessità di dare al fluire una libera consistenza, si fonda la necessità metafisica dell'intelletto puro. Conformemente a questa sua origine metafisica l'intelletto puro è la fonte dei principi»³³.

E ancora: «questi principi dal canto loro sono le "fonti d'ogni verità", cioè della possibilità che le nostre conoscenze empiriche concordino con gli oggetti»³⁴.

Si è detto che le proposizioni fondamentali sono le «regole dell'uso oggettivo delle categorie»³⁵, presentiamole dunque con riferi-

32 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 234.

33 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 165.

34 *Ibidem*.

35 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 236.

mento a queste ultime. Secondo l'ordine che la prima *Critica* assegna loro, troviamo (1) assiomi dell'intuizione, (2) anticipazioni della percezione, (3) analogie dell'esperienza e (4) postulati del pensiero empirico in generale. Kant separa inoltre le prime due, quelle «matematiche», dalle ultime, «dinamiche», in base al tipo di sintesi che avviene nell'applicazione dei concetti all'interno di ogni esperienza possibile, per il fatto che le prime «sono capaci di una certezza intuitiva, e le seconde invece di una certezza puramente discorsiva, pur essendo le une e le altre capaci di una certezza piena»³⁶. Le seconde hanno appunto a che fare con l'esistenza e infatti: «l'attività o realtà la presenza, l'"esistenza" della cosa è determinata dalla forza (*dynamis*), cioè dinamicamente»³⁷. Il punto focale dell'analisi heideggeriana consiste nell'affrontare l'essere dell'oggetto (*Gegenstand*) a partire dal suo «essere qualcosa che sta di contro». I principi matematici devono appunto determinare un qualcosa – il qualcosa che deve essere l'oggetto – per dare consistenza a ciò che ci viene in contro. Mentre quelli dinamici determineranno la stabilità del qualcosa di modo che possa essere riconosciuto come tale e mantenuto nella sua identità.

Seguiamo ora Heidegger nell'analisi di esse.

5.1. ASSIOMI DELL'INTUIZIONE (AXIOMEN DER ANSCHAUUNG)

La prima proposizione fondamentale dell'intelletto recita, nella prima edizione del 1781: «Principio dell'intelletto puro: tutti i fenomeni secondo la loro intuizione sono grandezze estensive». Nella seconda edizione del 1787: «Il loro principio è: tutte le intuizioni sono grandezze estensive»³⁸.

Se come accennato le proposizioni fondamentali sono ripartite al modo delle categorie, questo primo principio corrisponde al concetto di *Quantità*. È d'obbligo perciò, analizzare tale concetto in parallelo all'intuizione, e vedere in che modo quest'ultima si può dire

36 *Ibidem*, p. 237.

37 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 167.

38 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 238.

estensiva. Kant distingue due modi per dire Quantità: *quantum* e *quantitas*, la seconda ad indicare un tanto misurabile, l'altra ad indicare un tanto in quanto grande. Vale a dire che il *quantum* è ciò che primariamente si presenta all'intuizione al modo dello spazio: non ha bisogno di venir pensato, esso è la *conditio sine qua non* affinché qualcosa possa essere quantificato; solo perché vi è un *quantum* può esserci una *quantitas*. La *quantitas* come tale, quello che per lo più intendiamo come quantità, è ciò che può essere misurato, è ciò che indica una misura, ed essendo la misurazione un tipo di sintesi di aggregazione essa è il risultato autonomo dell'intelletto che, a partire da un'iniziale organizzazione dell'intuizione, la quale accoglie spontaneamente il molteplice grazie all'unità preventiva del *quantum*, conferisce un'ulteriore unità alle molteplicità omogenee provenienti dall'intuizione.

La prima proposizione fondamentale – il che, come vedremo, sarà vero anche di tutte le altre – dimostra la validità del principio supremo di tutti i giudizi sintetici: le condizioni di possibilità di conoscenza sono le stesse della possibilità di un oggetto dell'esperienza. Vale a dire che, nel nostro caso, una cosa è per noi conoscibile – misurabile – solamente grazie alla possibilità che abbiamo di incontrarla: il *quantum*.

5.2. ANTICIPAZIONI DELLA PERCEZIONE (ANTICIPATIONEN DER WAHRNEHMUNG)

La seconda proposizione fondamentale recita nella prima edizione: «Il principio che anticipa tutte le percezioni come tali, dice: in tutti i fenomeni la sensazione, ed il reale che ad essa corrisponde nell'oggetto (*realitas phaenomenon*), possiede una grandezza intensiva, cioè un grado». Nella seconda edizione: «Il loro principio è: in tutti i fenomeni il reale, che è un oggetto della sensazione, ha una grandezza intensiva, cioè un grado»³⁹.

Trattandosi di anticipazioni della *percezione*, Heidegger pone la differenza di questo secondo principio rispetto al primo in base a quanto nell'intuizione viene presentato: nella proposi-

39 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant *Critica della ragione pura*, cit., p. 242.

zione degli assiomi dell'intuizione viene infatti rilevata la forma mentre, nelle anticipazioni della percezione, la materia, cioè «ciò che la forma in quanto determinante, determina, a ciò che, come materia della forma è determinabile»⁴⁰. La materia è ciò che viene incontro e fa sì che vi sia una sensazione in noi che riceviamo.

È necessario capire cosa venga qui inteso per *realtà*. Il concetto di realtà non è identificabile con quello di esistenza come probabilmente da Kant in poi è stato fatto:

«Realtà deriva da *realitas*: *realis* è detto ciò che appartiene alla *res*. Questa indica la Cosa. Reale è ciò che appartiene ad una Cosa, ciò che costituisce il contenuto di una cosa, ad esempio di una casa, di un albero, ciò che appartiene all'essenza di una Cosa, all'*essentia*. Realtà significa talora la totalità delle determinazioni essenziali di una Cosa, talaltra i singoli elementi costitutivi di essa»⁴¹.

L'esistenza, scrive più oltre Heidegger, non è qualcosa che appartiene all'essenza della cosa; piuttosto è qualcosa che le si aggiunge. Le proprietà di una casa sono della casa, della sua *essentia*, indipendentemente dalla sua *existentia*. Ecco perché si deve intendere la realtà come ciò che è proprio della *res*, della cosa: in quanto inerisce alla sua essenza.

Seguiamo ancora il testo:

«reale è ciò che in generale dev'essere dato, perché si possa decidere riguardo alla sua effettiva esistenza o inesistenza. Il reale è il puro ed il primo necessario «qualcosa» in quanto tale. Senza il reale, senza la materia essenziale, senza cioè un «qualcosa» che lo determina come questo o quello, l'oggetto non solo è inesistente, ma in generale è niente. Per questo «qualcosa», per il reale, l'oggetto si caratterizza come ciò che viene incontro in questo quel modo. Il reale è il primo *quale* dell'oggetto»⁴².

La domanda posta dalla qualità – seconda categoria – è: «quale cosa?» Ovvero, «com'è»
40 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 179.

41 *Ibidem*, p. 184.

42 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 185.

la cosa cui ci si riferisce?» La realtà, abbiamo visto, forma la possibilità del qualcosa in generale in cui un oggetto può presentarsi. Perché dunque rientra nei principi matematici? Perché essa fa sì che la sensazione che l'oggetto ci provoca possa essere misurata. Il fatto che la «realtà è una grandezza intensiva» significa che la qualità ha un certo tipo di quantità che può essere misurato: l'intensità. Teniamo presente ancora la spiegazione:

«ogni grandezza è, come quantità, l'unità di una molteplicità; ma la grandezza estensiva e quella intensiva lo sono diversamente. Nella grandezza estensiva è possibile comprendere l'unità solo mettendo insieme le molte parti poste innanzitutto e immediatamente. La grandezza intensiva è invece percepita subito come unità. La molteplicità che è propria dell'intensità può essere rappresentata solo approssimando la grandezza intensiva alla negazione – sino allo zero»⁴³.

Le varie unità in cui vengono immediatamente percepiti i dati – non quindi come sommativa – sono detti gradi.

La realtà come ciò che è tale della cosa, mostra che i gradi sono propri della cosa medesima, e non frutto arbitrario della sensazione, infatti «la sensazione non è una cosa, di cui si debbano ricercare le cause, ma un dato, la cui datità va compresa a partire dalle condizioni di possibilità dell'esperienza»⁴⁴.

Spiegato il secondo principio, resta da fare solo un'annotazione sull'importanza che Heidegger conferisce al termine «anticipazione». Esso infatti è stato usato da Kant in sostituzione (che del resto non poteva avere chiaro il problema dell'essere della cosa fino al punto in cui è diventato chiaro con Heidegger) della pre-comprensione di cui si era scritto più sopra. Affinché si possa determinare alcunché di qualcosa, è necessario che ci sia un «qualcosa». Le determinazioni preventive di questo qualcosa, ormai dovrebbe essere chiaro, sono fornite dalle intuizioni pure di spazio e tempo, e dai concetti fondamentali dell'intelletto, le

43 *Ibidem*, p. 186.

44 *Ibidem*, p. 187.

categorie, che accordandosi, creano l'orizzonte di questo qualcosa entro cui un oggetto può giungere a mostrarsi.

5.3. ANALOGIE DELL'ESPERIENZA (ANALOGIEN DER ERFAHRUNG)

Il terzo gruppo di proposizioni fondamentali – le analogie dell'esperienza – recita: «la loro generale proposizione fondamentale è: tutte le apparenze, riguardo alla loro esistenza, sono sottomesse a priori a regole, determinanti la loro relazione reciproca in un tempo», e nella seconda edizione: «il principio di esse è: l'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni»⁴⁵.

La parola chiave è qui «tempo». Le regole che devono guidare i fenomeni si devono basare sul tempo, poiché esso è il principio regolatore sia del senso esterno che di quello interno.

Perché si chiamano analogie dell'esperienza? Perché il darsi dell'oggetto è regolato dal rapporto che esso intrattiene con altri oggetti. L'esistenza dell'oggetto non è ricavabile dalla rappresentazione che abbiamo di esso: per determinare se un oggetto «sta» dobbiamo considerarlo in relazione ad altri oggetti. Le «analogie» indicano pertanto quelle regole che dobbiamo seguire per investigare l'oggetto nel suo stare. «Tali regole danno dunque la precomprensione della necessaria connessione tra le percezioni ed i fenomeni in generale, e cioè dell'esperienza. Le analogie sono Analogie dell'esperienza»⁴⁶.

Se dunque i primi due principi riguardavano l'essere di contro dell'oggetto, questa nuova proposizione ne chiarisce lo stare: l'oggetto sta, solo in rapporto ad altri oggetti. I modi in cui esso sta, le relazioni che esso ha, sono determinate dal tempo. Le categorie sotto il titolo di «relazione» e i rispettivi modi del tempo sono: inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*) con carattere temporale della permanenza; causalità e dipendenza (causa ed effetto) con carattere temporale della suc-

45 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 251.

46 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 197.

cessione; comunanza (azione reciproca tra l'agente e il paziente) con carattere temporale della simultaneità⁴⁷.

Il tempo riguardo alla prima analogia è considerato come il perdurare, il permanere, della sostanza. Vale a dire che vi è sempre qualcosa che perdura: e questo è il tempo medesimo che permette che qualcosa entro il tempo perduri; non vi è nulla che possa essere considerato permanente nel tempo se prima non vi sia il carattere della permanenza del tempo medesimo. E tuttavia il tempo in quanto tale non è percepibile, esso è la condizione di possibilità che qualcosa entro il tempo divenga percettibile – è infatti un'intuizione pura. Ciò che si può percepire sono propriamente le parti del tempo occupate dall'oggetto nel suo venire incontro.

Si è detto che lo «stare» degli oggetti è determinabile solo in base alla relazione con altri oggetti, tali relazioni sono mobili, mutevoli, ma le trasformazioni presuppongono la permanenza «perché solo il permanente può trasformarsi, mentre il mutevole non si trasforma, ma solo si cambia con altro. Gli accidenti – tali sono le determinazioni della sostanza – non sono perciò che modi diversi del permanere, cioè dell'esistenza della sostanza stessa»⁴⁸.

Le regole universali che devono definire il tempo – la analogie dell'esperienza – sono dunque necessarie per capire in che modo un oggetto è presente (esiste): solo nel rapporto di permanenza, o in quello di successione dovuta a causa ed effetto, o in quello di comunanza data dall'azione reciproca tra le forze, è possibile determinare l'esser presente della cosa. Essa (l'esistenza) non è mai deducibile a priori, poiché l'oggetto non dipende da noi in quanto coscienze finite.

5.4. I POSTULATI DEL PENSIERO EMPIRICO

IN GENERALE

(POSTULATE DES EMPIRISCHEN DENKENS ÜBERHAUPT)

Le ultime regole fondamentali sono quelle dei «postulati del pensiero empirico in gene-

47 Per la trattazione delle categorie di relazione, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 133. Lo stesso dicasi per le determinazioni temporali, p. 252.

48 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 201.

rale». Prima di introdurre è però necessario vedere in che modo essi differiscano dai tre principi precedenti. Heidegger rileva infatti: «i tre gruppi di principi, corrispondenti alle categorie della quantità qualità relazione, hanno in comune questo, che determinano in anticipo quanto appartiene all'essenza reale dell'oggetto nel suo venire incontro come un "qualcosa" di stabile»⁴⁹ ovvero determinano l'esser-cosa della cosa.

I postulati del pensiero empirico, facenti capo alla categoria di modalità, dicono invece «in che modo il concetto dell'oggetto si rapporta all'esistenza e alle diverse modalità d'esistenza dell'oggetto, ed inoltre in che modo tale esistenza va determinata»⁵⁰.

I modi dell'esperienza che facciamo di un oggetto sono: possibilità-impossibilità, esistenza-non esistenza, necessità-contingenza. I modi di esserci dell'oggetto non ineriscono all'essenza bensì le si assommano, e tuttavia l'unico modo in cui noi abbiamo possibilità di farne esperienza è quello in cui essi si mostrano.

Tali proposizioni recitano: «1. Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (rispetto all'intuizione e ai concetti), è possibile. 2. Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione), è reale. 3. Ciò, il cui collegamento con il reale è determinato secondo condizioni universali dell'esperienza, è (esiste) necessariamente»⁵¹.

I postulati del pensiero empirico in generale sono altresì importanti perché mettono in relazione la *realitas* dell'oggetto costituita dai tre principi precedenti con i modi di rappresentare a priori – della modalità – del soggetto «intuente-pensante».

L'ultima proposizione fondamentale è quindi prima per il fatto che determina i modi propri dell'esperienza, e però anche ultima perché i modi possono determinarsi solo dopo la presentazione dei caratteri reali della cosa. La fondazione delle proposizioni fondamentali è circolare poiché esse devono riportarsi sempre alla dimostrazione del primo principio di tutti i giudizi sintetici.

49 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 204.

50 Ibidem.

51 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 289.

CONCLUSIONE

Kant è stato il primo, secondo Heidegger, a gettare le basi per poter riformulare in maniera corretta la domanda sulla cosa. Tale domanda chiede «che cos'è una cosa in quanto cosa?» e nello stesso domandare domanda «che cos'è l'uomo in quanto essere finito nel rapporto con la cosa?». La risposta che si snoda intrecciandosi da una domanda all'altra, porta alla questione prima nel pensiero heideggeriano: la domanda sull'essere.

Nelle pagine che precedono si è cercato di dimostrare come il punto d'avvio comune a Heidegger e Kant, ovvero l'uomo inteso come coscienza finita che si trova davanti ad un oggetto, non determini quest'ultimo dal nulla, bensì a partire da proprietà che sono parte dell'oggetto stesso.

Heidegger domanda «che cos'è una cosa?» e non lo domanda pensando che la risposta possa cambiare qualcosa sul piano utilitaristico del nostro rapporto con la cosa. Sapere che cos'è una cosa nel senso di cosa prima di essere determinata come «casa», «gatto» o «albero» è necessario all'uomo (si è preferito chiamarlo *Dasein* nel corso di tutto il lavoro per rimanere fedeli all'interpretazione heideggeriana) per ripensare il suo essere. L'essere dell'uomo è infatti un Esser-ci, uno stare nel mondo accanto a cose che ci sono già, indipendentemente dall'uomo stesso. L'unica possibilità di rapportarci ad esse, posto che le cose sono indipendenti, è capire in che modo ordinarle. Per comprendere il modo in cui possiamo «dare significato al mondo» – che è ben diverso dal crearlo – è necessario studiare il modo in cui le nostre facoltà lavorano: Kant all'interno della *Critica* fornisce un sistema di ciò. Egli fornisce un «sistema della ragione».

Si è quindi cercato di mostrare in qual modo la ragione e la cosa possano e debbano essere accomunate da sistemi e proprietà al fine di rapportarsi, così da rendere il mondo ordinato e dotato di senso, rispettando l'esser cosa della cosa.

Per comprendere questo essere cosa della cosa, Heidegger dunque si riporta all'essere dell'uomo, alla struttura della sua coscienza,

per ribadire che la conoscenza autentica si ha solo quando nel domandare ci si sposta dal piano ontico a quello ontologico.

Le tre facoltà analizzate nella *Critica* kantiana, per dare «forma» al mondo debbono farsi guidare dalla «materia» di questo. È la cosa stessa, in ultima analisi, ad indirizzare il nostro, umano e finito, modo di rapportarci ad essa.

Valentina Zampieri si è laureata in filosofia presso l'Università di Padova nell'anno accademico 2011-2012. È attualmente iscritta al corso di laurea magistrale in filosofia presso l'Università di Trieste.