

**Sapienza Università di Roma**

Dottorato di Ricerca in Filosofia  
Coordinatore: Prof. Piergiorgio Donatelli

***Ontologia fondamentale e metaontologia***  
***Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch***

**Dottorando**  
Matteo Pietropaoli

**Supervisore principale**  
Prof. Irene Kajon

**Secondo supervisore**  
Prof. Antonello D'Angelo

Anni Accademici 2009/10-2011/12

## Indice

- <b>Introduzione</b> .....	5
- <b>Prima Sezione: <i>Verità trascendentale e ontologia fondamentale</i></b>	
§ 1. Fondazione della metafisica .....	10
§ 2. La conoscenza finita .....	13
§ 3. Fenomeno e apparenza .....	17
§ 4. Questione preliminare dell'a priori .....	21
§ 5. L'intuizione pura .....	23
§ 6. Il pensiero puro .....	26
§ 7. L'unità della conoscenza pura .....	27
§ 8. La deduzione trascendentale .....	29
§ 9. La sintesi pura o ontologica .....	33
§ 10. Lo schematismo trascendentale .....	36
§ 11. <i>Metaphysica generalis</i> come ontologia fondamentale .....	42
- <b>Seconda Sezione: <i>Ontologia fondamentale come analitica esistenziale dell'esserci</i></b>	
§ 1. Osservazione preliminare .....	49
§ 2. Verità dell'asserzione e verità originaria .....	50
§ 3. Logica, verità e conoscenza .....	59
§ 4. Logica generale e logica trascendentale .....	63
§ 5. Leibniz e il <i>principium rationis sufficientis</i> .....	69
§ 6. Il fondamento: mondo, trascendenza, libertà .....	80
a) Mondo .....	81
b) Trascendenza .....	98
c) Libertà .....	115

- <b>Terza Sezione: <i>Temporalità originaria e metaontologia</i></b>	
§ 1. Ripresa dell'immaginazione trascendentale . . . . .	136
§ 2. Tempo originario e appercezione trascendentale . . . . .	139
§ 3. Metaontologia e teologia . . . . .	156
§ 4. Dio e l'ente nella totalità . . . . .	165
§ 5. Natura e libertà . . . . .	177
§ 6. Antropologia, <i>mathesis</i> e storicità . . . . .	190
- <b>Bibliografia</b> . . . . .	220

È naturale che chi si avventura sul mare corra il rischio di perdere la strada e di smarrirsi a causa delle tempeste o della propria imperizia, ed è altrettanto naturale che non abbia nessun pericolo da temere chi invece non si muove dal porto, ma anzi fa di tutto per non salpare, e non si muove per evitare con un eterno filosofare sulla filosofia che si arrivi alla filosofia.<sup>1</sup>

F.W.J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*

---

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Erlanger Vorträge* (1821), in *Schellings Werke. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, Fünfter Band, hrsg. von M. Schröter, Oldenbourg, München 1928, p. 5; trad. it. di L. Pareyson, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, p. 199: «Wer sich in die See wagt, kann durch Stürme oder eigne Ungeschicklichkeit freilich vom Wege abkommen und verschlagen werden, wer aber gar nicht aus dem Hafen ausläuft, dessen ganzes Bestreben vielmehr darin besteht, nicht auszulaufen, sondern durch ein ewiges Philosophieren über Philosophie zu verhindern, daß es gar nie zur Philosophie komme, der hat freilich kein Gefahren zu befürchten.»

## Introduzione

Si immagini un Dio, il cui volere determini la *presenza* e il *significato* dello scorrere dei fiumi e del volo degli uccelli. Ora si immagini che questo Dio abbia dimenticato la sua *ultrapotenza* e navighi sui fiumi e cacci gli uccelli nell'oblio del suo esserne la possibilità originaria. Tale dimenticanza sarebbe dovuta alla sua *finitezza*, vale a dire al suo carattere d'*esistenza* che lo getta *già sempre* in un mondo - il quale però non gli si rivela immediatamente come *suo progetto*. Questo Dio, perduto nella dimenticanza di sé, intenderà il mondo come qualcosa di estraneo, senza coglierne l'essenza *divina*, vale a dire l'essere originariamente *per lui* delle cose. Còlto in quanto dato ed estraneo, questo mondo risulterà però governato da leggi che, pur senza comprenderne fino in fondo la ragione, tale Dio *gettato* riesce a riconoscere, perché sono già sempre le *sue* leggi. Eppure questo mondo non è ancora assunto come il *suo* mondo, quale *sua casa*, dacché egli ha obliato il suo *essere* - quale *puro volere* - e si assume piuttosto come un *ente tra gli altri*. Si appiattisce su ciò che è *per lui* e si caratterizza quotidianamente soltanto mediante predicati ontici, piuttosto che assumersi la "responsabilità" di quell'*essere* sul fondamento del quale gli enti stessi *sono*. Si ritrae così nell'indifferenza della *semplice presenza* perché dimentico di sé quale *presenza originaria*. Il che significa: spaventato dal perdere la sicurezza degli enti, tale Dio *finito* copre con l'affaccendamento quotidiano la possibilità d'una *rammemorazione* angosciante e rinuncia alla sua libertà autentica, ignorando così il suo *impellere* essenziale - che è al fondo *nostalgia* del *suo mondo* come *divino*.

Infine, si immagini che questo Dio *dimentico di sé* sia l'uomo nella sua essenza, *se stesso* quale *Dio esistente*. Il fine ultimo del presente lavoro si può innanzitutto annunciare in questo modo: sviluppare e interpretare la riflessione metafisica di Heidegger come una ricomprensione in *uno* di uomo, mondo e Dio.

Quando si afferma qui di voler "sviluppare" il pensiero heideggeriano, si manifesta l'intenzione di riprendere e approfondire il suo progetto filosofico ancora *interno alla metafisica*, o meglio in vista della *fondazione* della stessa, presentato per lo più tra gli anni '25 e '36 del Novecento - esposto non solo nelle opere e conferenze, ma in maniera spesso più completa nei corsi universitari dello stesso periodo. Al di là del dibattito accademico su una distinzione tra "primo" e "secondo" Heidegger - o sottodivisioni affini -, quel che interessa il presente lavoro non è una differenziazione storiografica del pensiero ma la sua caratterizzazione come *pensiero metafisico*. In questo senso sebbene la famosa *svolta* [*Kehre*] - e il rifiuto del linguaggio metafisico -, resa esplicita nella *Lettera sull'umanismo*<sup>1</sup> - 1946 -, venga pensata da Heidegger già in precedenza - *in nuce* nel '30 -, nei corsi universitari su Nietzsche si trova ancora quel pensiero di fondo

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

che interessa qui trattare, sì da spingere fino al '40 la ricerca - e anche oltre, con alcuni riferimenti al corso del '42 intitolato *Parmenide*<sup>1</sup> e a uno scritto del '61 come *La tesi di Kant sull'essere*<sup>2</sup>. La convinzione è che in ciò che muta nella riflessione heideggeriana, almeno finché essa non si perde in conferenze per armatori e loro dame, resista quella ricerca essenziale sulla metafisica portata con forza alla luce negli anni suddetti, ma che in seguito venne abbandonata dallo stesso Heidegger come *via maestra* del pensiero.<sup>3</sup>

La determinazione della riflessione di Heidegger come *metafisica* vuole fondarsi qui sulla *duplicità* della stessa quale *ontologia fondamentale* e *metaontologia* - *Fundamentalontologie und Metontologie* -, che richiama quella originariamente aristotelica di φιλοσοφία πρώτη e θεολογία.<sup>4</sup> Il grande pensiero di Heidegger è l'ontologia fondamentale, che si determina come analitica esistenziale dell'esserci, ma questa, nel suo percorso di ricerca sul *senso* dell'essere, giunta alla sua *radicalità*, si rovescia in metaontologia - *teologia originaria* -, aprendo il luogo dove giace il problema dell'*etica* e dove solo la questione sull'essere riceve la sua risposta, vale a dire *nella libertà* - come *libertà per il fondamento*. Tale rovesciamento, annunciato in maniera esplicita soltanto nel corso *Princîpi metafisici della logica*, non si riferisce alla successiva *Kehre*<sup>5</sup>, ma è piuttosto il proposito, mai risolto da Heidegger, del necessario *capovolgimento* dell'ontologia fondamentale - non tanto "passo oltre" quanto un "cambiar prospettiva" sullo *stesso* -, al fine di comprendere e fondare la metafisica, come *metafisica dell'esistenza*, nella sua essenza *duplice*, sulle tracce dell'intera tradizione filosofica: non solo ontologia e teologia ma ricomprensione autentica della kantiana - suareziana prima e poi wolffiana - distinzione in *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Il presente lavoro vuole dunque rileggere e approfondire su una base rigorosa - nel richiamo ai concetti propri della metafisica - il percorso

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Parmenides* (Freiburger Vorlesung WS 1942/43), in *Gesamtausgabe*, Band 54, hrsg. von M. S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1982; trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, II ediz. Milano 2005.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kants These über das Sein* (1961), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

<sup>3</sup> Si veda anche R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, München-Wien 1994, p. 341; trad. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo*, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996, p. 356: «[Heidegger] cerca di recuperare "andando a tentoni", come scrive a Jaspers il 1° luglio 1935, il filo del "lavoro interrotto" nel semestre invernale 1932-33. [...] Gli anni fra il 1935 e il 1938 sono dedicati al lavoro di reinterpretazione.»

<sup>4</sup> Si veda fin da subito un passo centrale per il presente lavoro, il quale verrà affrontato propriamente nella terza sezione dell'opera, tratto da M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung SS 1928), in *Gesamtausgabe*, Band 26, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990 (I ed. 1978), p. 202; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il nuovo melangolo, Genova 2000, p. 189: «Nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia [*Fundamentalontologie und Metontologie*] formano il concetto di metafisica. Ma in ciò non si esprime altro che la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia stessa, il quale già più sopra e nell'introduzione è stato toccato con il duplice concetto di filosofia come φιλοσοφία πρώτη e θεολογία. E questa non è altro che la relativa concrezione [*Konkretion*] della differenza ontologica, cioè la concrezione dell'attuazione [*des Vollzuges*] della comprensione dell'essere. In altre parole, la filosofia è la concrezione centrale e totale della natura [*essenza, Wesen*] metafisica dell'esistenza [*Existenz*].»

<sup>5</sup> Sebbene il termine nel suo senso di *svolta* del pensiero appaia qui per la prima volta, si veda *ivi*, pp. 188-9; ed. ted. p. 201: «Questo insieme di fondazione ed elaborazione dell'ontologia è l'ontologia fondamentale; essa è 1. analitica dell'esserci e 2. analitica della temporalità dell'essere. Ma questa analitica temporale è nel contempo la *svolta* (*Kehre*), in cui l'ontologia stessa rifluisce espressamente [*ausdrücklich*] nell'ontica metafisica [*in die metaphysische Ontik*], nella quale si trova già da sempre in maniera tacita [*unausdrücklich*]. Bisogna portare l'ontologia, mediante il moto di radicalizzazione e universalizzazione, al capovolgimento [*Umschlag*] in essa latente. Là si attua la svolta [*da vollzieht sich das Kehren*] e si perviene al capovolgimento nella metaontologia [*und es kommt zum Umschlag in die Metontologie*].»

dell'ontologia fondamentale, a partire dalla centrale ripresa di Heidegger della filosofia trascendentale di Kant, si da svilupparne le conseguenze ultime come *metaontologia*. Proseguire con Heidegger là dove lui stesso si è interrotto, vale a dire nel presentare il senso *positivo* di una *Dialettica trascendentale* sulla base di una *Critica della ragion pura* ricompresa come *fondazione della metafisica* - da *ragione pura* a *ragione pura sensibile*.

Per fare ciò si è qui impostato un lavoro che muove innanzitutto dall'esposizione dell'ontologia fondamentale così com'è presentata nel testo *Kant e il problema della metafisica*<sup>1</sup>, dove più chiaramente Heidegger mostra il suo richiamo alle tematiche metafisiche, nella ricomprensione della rivoluzione che Kant impone alla filosofia - dacché apre alla possibilità di pensare una *differenza ontologica*, nell'aspetto della *conoscenza pura finita* o *trascendentale*, e permette di riconsiderare la *temporalità*, in ordine al tempo quale "forma pura" del sensibile. Un terreno adeguato a partire dal quale svolgere e approfondire il suo pensiero come *analitica esistenziale dell'esserci*, la quale, una volta compresa nel suo presupposto - ontologia fondamentale come *verità trascendentale* -, permetterà un'interpretazione dell'intera riflessione heideggeriana come prosecuzione della ricerca filosofica *in vista dell'autonomia dell'uomo*, assunto per la sua essenza - non solo nel richiamo centrale a Kant ma anche a Platone, Aristotele, Leibniz, Schelling e Nietzsche.

Soltanto una volta compresa l'intera portata *metafisica* dell'ontologia fondamentale si giungerà infatti alla sua *radicalità*, vale a dire al momento della *libertà autentica*, il quale impone - al fine di *assumere* su di sé tale pensiero - il capovolgimento nella *metaontologia*: l'apertura della *temporalità originaria*<sup>2</sup> - Io penso come tempo puro - che dispone il *senso* dell'essere in ordine all'unico "ente" *esistente*, cioè *libero* per la sua *finitezza* - l'esserci autentico come *se stesso*.

Vi è nel percorso annunciato una particolarità molto importante di cui l'autore di tale ricerca ha dovuto tener conto, la quale contraddistingue il pensiero di Heidegger così come qui viene colto. Là dove comunemente, in ogni disciplina scientifica e finanche nelle "discipline" filosofiche, i lavori di studio si inseriscono nel panorama accademico in ordine a uno *status quaestionis* riguardante il filosofo o la tematica o il periodo trattato, nella presente situazione - come diverrà chiaro soltanto alla fine dell'opera - non vi è alcuna *condivisibilità* "pubblica" della questione autenticamente filosofica da cui partire, né dunque uno *stato* della stessa che sia già dato in quanto esterno a colui che la pone. O meglio, lo *stato* della questione si misura soltanto in ordine all'*esistenza* - come "oltrepassamento", *trasformazione* - di colui che comprende e assume tale pensiero - vale a dire la *questione* stessa -, pensiero che è innanzitutto *indicazione formale* - carattere proprio d'ogni concezione filosofica per Heidegger - per la sua *libertà*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1929), in *Gesamtausgabe*, Band 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985.

<sup>2</sup> Si evita qui di ricondurre l'espressione al corrispettivo tedesco, dacché ciò che nel presente lavoro si intende con questo termine è reso da Heidegger in differenti luoghi - e a seconda dei contesti - con *Zeitlichkeit*, *ursprüngliche Zeitlichkeit* e *Temporalität*. Il significato centrale della nozione di *temporalità originaria*, infatti, verrà in luce nello sviluppo dell'argomentazione e si determinerà per il suo carattere distintivo nei confronti del "tempo ordinario". Che essa poi sia declinabile in ordine all'esserci come suo *progetto autentico* e in ordine all'essere come suo *senso* è meno importante del portare alla luce l'essenza della stessa come *tempo originario*, il quale rimane per lo più misconosciuto nel suo significato anche a causa di una difficile classificazione terminologica univoca.

<sup>3</sup> Questo significa che lo *status quaestionis* della ricerca sul pensiero di Heidegger non può essere dettato, finché si resta nella filosofia, dall'insieme dei testi di critica sull'autore. Vi è certamente un punto assodato della ricerca *biografica* sul pensiero di Heidegger, *culturale* o *psicologica*, secondo cui la sua

Comprensione è qui assunzione e assunzione è *trasformazione* di colui che comprende e assume - il quale però, per poter comprendere e assumere, dev'essersi già trasformato nella sua essenza: *temporalità originaria*. Il grande passo in avanti della metafisica cui Heidegger si richiama, esplicitato da Nietzsche ma reso possibile soltanto a seguito della rivoluzione kantiana, si può annunciare così: tutta la distanza tra il comprendere il pensiero fondamentale e il non comprenderlo è quella che sta tra Zarathustra e il nano<sup>1</sup>, ed è la distanza d'un passo. Il nano conosce il pensiero fondamentale tanto quanto Zarathustra, lo ripete anche, eppure non comprende nulla, perché non *vi si colloca* - non lo *assume* nella *decisione*. A un passo l'uno dall'altro e lontani un abisso, entrambi "conoscono" le stesse cose e il nano è tanto intelligente quanto Zarathustra, ma non si traspone *nell'attimo* - perché è un nano, è "spirito di gravità" e non *trascende*.

Non vi è dibattito collegiale che possa spingere l'uomo "indeciso" a *trasformarsi* nella sua essenza; soltanto se già disposto *nella decisione* per la sua essenza l'uomo può *decidersi*, e così trasformarsi, ma può decidere autenticamente sempre e solo *per la sua esistenza*. Soltanto una volta compiuto il passo l'uomo può comprendere la sua essenza, ma compiere il passo significa aver già compreso, essere *già deciso in vista di se stesso* - esistere in maniera autentica. È evidente che per il tempo ordinario si manifesta qui un cortocircuito, tanto che la *decisione* avviene in quell'unico *attimo* [*Augenblick*], come *futuro autentico*, che non è mai un "adesso" [*Jetzt*]. Per il carattere introduttivo di queste righe non è però necessario approfondire, basti impostare le linee guida con cui affrontare il presente lavoro.

È dunque vero che nell'epoca odierna le *discipline* filosofiche si avviano verso la loro fine, come "scienze". Ma la filosofia autentica permane come *metafisica* in quell'unico senso in cui può *permanere* - in ordine al *tempo originario* -, come *metafisica dell'esistenza*, quale apertura del *senso* dell'essere che è il *fondamento* dell'esser-ci: vale a dire "unica scienza" *che fonda*.<sup>2</sup>

---

riflessione subì gli influssi o venne determinata dalle condizioni sociali, inconse o storiche attinenti alla sua vita. Vi è, ben più interessante, un punto della ricerca *storiografica*, guadagnato mediante il lavoro di numerosi studiosi, che illustra le risonanze e i debiti espliciti o nascosti d'un tale pensiero nei confronti dei suoi maestri e dei contemporanei. Vi è poi, e qui giace la trappola per ogni studioso, lo *status* d'una ricerca della critica sulla critica, che si può definire *da rivista*, per la quale il pensiero vale meno delle opinioni sul pensiero e della lotta d'opinioni tra colleghi. Tutti questi punti assodati o in discussione della ricerca sul pensiero di Heidegger hanno però poco a che vedere con la filosofia autentica, la cui *quaestio* è sempre la stessa ed è rivolta non all'*intersoggettività* collegiale ma all'unicità del *se stesso*: ho compreso l'essenziale? In un pensiero come quello di Heidegger, così come verrà presentato, in cui il *comprendere* l'essenza è *trasformarsi* nell'essenziale - sicché solo nell'essere *secondo l'essenza* si comprende l'essenza -, tale *quaestio* si rivela nel suo *status* solo per colui che si interroga e si dispone per essa - oltrepassandosi -, al punto che *status quaestionis* viene a significare *status existentis*. Lo *status quaestionis* del pensiero heideggeriano è allora la possibilità di comprendere il pensiero fondamentale e di trasformarsi per esso, ma questo è in realtà il senso dell'intera filosofia, se propriamente intesa come questione - e fondazione - della *metafisica dell'esistenza*.

<sup>1</sup> Si veda F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), Dritter Teil, "Vom Gesicht und Rätsel".

<sup>2</sup> A riguardo M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), in *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961), pp. 239-40; trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005, p. 230: «Che cosa significa "gaia scienza"? "Scienza" non è qui la denominazione della scienza specialistica di allora e di oggi e delle sue istituzioni quali si sono formate nel corso del secolo scorso. "Scienza" vuol dire *l'atteggiamento e la volontà del sapere essenziale* [per il sapere essenziale, *die Haltung und den Willen zum wesentlichen Wissen*]. Certo, di ogni sapere fanno parte inevitabilmente determinate conoscenze e per Nietzsche - al suo tempo ancora in senso marcato - ne fanno parte le conoscenze delle scienze naturali; ma esse non costituiscono l'essenza dell'autentico sapere. Quest'ultimo sta nel rispettivo rapporto essenziale dell'uomo con l'ente, quindi nella specie di verità e nella risolutezza posta con questo rapporto [*mithin in*

Lo *status quaestionis* del pensiero di Heidegger si misura allora in ordine alla comprensione e assunzione del suo *esser-ci* come *oltrepassamento* [Übergang] da parte di colui che affronta la *quaestio* filosofica quale *indicazione formale*; nell'indicazione della totalità delle condizioni di possibilità del *suo* mondo quale *in vista di se stesso*, che l'esserci autentico "forma in uno" - immagina, *ein-bildet* - come *veduta pura* orientata sul *tutto*. E colui che già sempre anticipa e "immagina" - disponendola - tale *totalità del reale*, è *uno* e *finito*, o ancora: colui che pensa e rappresenta e, al fondo, *esiste*, "è" autenticamente *uno* come *se stesso* - *Dio esistente come suo mondo*. Sicché vi è un'unica *esistenza*, nella sua completa *estensione*, che per la finitezza è l'eternità *progettata* oltre la vita effettiva, dacché per la sua *temporalità originaria* l'esserci non giace nella *presenza* [Anwesenheit] dell'*eterno presente* ma la oltrepassa, verso il passato più antico e il futuro ultimo *estesi* come *estasi* - quale sua *storicità*. Di nuovo: uomo, mondo e Dio come *lo stesso*, secondo la *forma in uno* dell'esserci *esistente*. Su ciò si orienta la ricerca che si annuncia come *fondazione della metafisica*.

La cosa più essenziale: è giunto il momento [der Augenblick ist da], proprio in mezzo alla desolazione della situazione filosofica pubblica, di osare di nuovo il passaggio alla metafisica vera e propria [autentica, *eigentliche*], di svilupparla cioè dalle fondamenta [a partire dal fondamento, von Grund aus].<sup>1</sup>

---

*der Art der Wahrheit und in der mit diesem Grundverhältnis gesetzten Entschiedenheit*]. "Wissenschaft", "scienza", suona come "*Leidenschaft*", "passione", la passione dell'essere fondatamente signore [*des gegründeten Herrseins*] su ciò che ci troviamo di fronte (*begegnet*) come pure sul *come* noi lo affrontiamo (*entgegenen*) e lo poniamo in fini grandi ed essenziali.»

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 157; ed. ted. p. 165: «Das Wesentlichste: der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschnitt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d. h. sie von Grund aus zu entwickeln.»

## Prima Sezione - Verità trascendentale e ontologia fondamentale

### § 1. Fondazione della metafisica

L'argomentazione che si sviluppa nella presente sezione vuole ripercorrere e spiegare il processo teoretico attraverso il quale Heidegger giunge alle seguenti tesi, nella loro correlazione, riguardo all'essenziale della riflessione filosofica kantiana:

La fondazione [Grundlegung] kantiana della metafisica fa capo all'immaginazione trascendentale [führt auf die transzendente Einbildungskraft]. Quest'ultima è la radice dei due ceppi: sensibilità e intelletto. In quanto tale essa rende possibile l'unità originaria della conoscenza ontologica. La radice stessa, però, è radicata nel tempo originario [in der ursprünglichen Zeit]. Il fondamento originario [der ursprüngliche Grund], che diviene manifesto nella fondazione, è il tempo.

La fondazione kantiana della metafisica prende le mosse dalla *metaphysica generalis* e si tramuta in problema della possibilità di un'ontologia in genere [überhaupt]. Nasce così il problema dell'essenza della costituzione ontologica dell'ente, ossia il problema dell'essere [Sein] in generale.

La fondazione della metafisica si sviluppa fondandosi sul tempo [auf dem Grunde der Zeit]. Il problema dell'essere, problema-base [fondamentale, Grundfrage] di una fondazione della metafisica, è il problema di *Essere e tempo*.<sup>1</sup>

L'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* si rivolge a quest'opera - e al senso intero del pensiero kantiano - ricercando il suo significato in quanto *fondazione della metafisica*. Fondare la metafisica significa per Heidegger una reiterata posizione della stessa da parte dell'esserci quale suo fondamento. Non dunque la creazione di un'altra disciplina, in quanto la metafisica può essere compresa, ogni volta, solo nel porre le basi in una maniera più originaria di quella propria del conoscere che suddivide in "ambiti" e "discipline". Un inizio e una fondazione che, però, di "nuovo", nel senso ordinario del termine, non hanno nulla.<sup>2</sup> Fondare la metafisica è così poco aggiungere concezioni originali al fine di *rinnovare* la tradizione, che si presenta piuttosto come *storicità* [Geschichtlichkeit] - propria dell'esserci e non *pubblica* [öffentlich] -, un tornare sugli stessi passi, sui passaggi più ovvi e sui temi più antichi, svelandone nella ripetizione *esistenziale* l'essenziale inespresso. Fondare la metafisica, in quanto la metafisica è inevitabilmente da porre, non come una costruzione fissa ma

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 173; ed. ted. pp. 202-3.

<sup>2</sup> A riguardo anche M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS 1927), in *Gesamtausgabe*, Band 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, p. 142; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 96: «Non vogliamo rinnovare né la filosofia di Aristotele, né l'ontologia del medioevo e neppure il pensiero di Kant o quello di Hegel, ma soltanto noi stessi [uns selbst], vogliamo cioè liberarci dalle comode formule del presente [von den Phraseologien und Bequemlichkeiten der Gegenwart], il quale ondeggia da una fumosa moda all'altra.»

quale costante ritorno al fondamento dell'esserci, da *rammemorare* in ordine al *tempo originario*, dacché continuamente obliato nella quotidianità. Una tale *rammemorazione* [*Wiedererinnerung*] - della quale si tratterà nella terza sezione - può aver senso solo se tiene conto delle possibilità in generale dell'uomo come esserci - ossia inteso *per la sua esistenza* -, possibilità non semplicemente esterne ad esso e al suo "progetto", ma iscritte nel suo fondamento d'essere. In questo modo una tale fondazione si rivela sì necessaria, eppure nascosta alla tematizzazione diretta, dal momento che il problema della metafisica si mostra innanzitutto per Heidegger quale preliminare comprensione - o incomprensione - di essa come *ontologia fondamentale* [*Fundamentalontologie*], in quanto "scienza dell'essere", primo aspetto di quell'intero - la metafisica stessa - che è per essenza *duplice*.

Il problema dell'intrinseca possibilità dell'ontologia implica, d'altro canto, la questione della possibilità della *metaphysica generalis*. Il tentativo di fondazione della *metaphysica specialis* viene in se stesso rinviato al problema dell'essenza della *metaphysica generalis* [*auf die Frage nach dem Wesen der Metaphysica generalis*].<sup>1</sup>

L'interpretazione scolastica della riflessione aristotelica, secondo la quale la filosofia è insieme scienza dell'*ente in generale* e dell'*ente sommo*, φιλοσοφία πρώτη e θεολογία, ha introdotto in essa la distinzione - estranea a Aristotele - tra un "creatore-infinito" e un "creato-finito", all'interno della quale l'uomo assume un ruolo privilegiato, in quanto capace di infinità come salvezza dell'anima - riprendendo in tal modo un aspetto centrale della dottrina platonica. Sulle tracce d'una tale caratterizzazione, il tutto dell'ente viene in seguito suddiviso - dapprima con Suarez<sup>2</sup> e successivamente con Wolff - nelle tre sfere d'interesse riguardanti l'anima, il mondo e Dio. In conformità a tali oggetti d'indagine vengono definite tre differenti discipline che, nel loro insieme, costituiscono l'ambito cui fu assegnato il nome di *metaphysica specialis*, distinta dalla *metaphysica generalis* - ontologia - la quale assume come oggetto, in un senso ancora aristotelico, l'ente in generale, o, per Heidegger, come *ontologia fondamentale*, l'essere dell'ente.

Nella *Critica della ragion pura* Kant pone il problema della "scientificità" della metafisica - sulla base di un concezione propria della *teoria scientifica della natura* -, intendendo condurre l'indagine in vista di un esame sulle possibilità di fondo della *metaphysica specialis*. Per sviluppare tale problema fu necessario, dapprincipio, analizzare le condizioni di possibilità dello stesso pensiero umano e i limiti del suo conoscere. È quindi a tal fine che Kant s'interroga, nell'interpretazione di Heidegger, sul problema della possibilità della *conoscenza ontica*, ossia sulla questione presentata dalla *metaphysica generalis* in senso tradizionale - secondo cui essa è conoscenza per genere prossimo e differenza di specie -, che verte sull'*ens commune*, per poter rivolgere lo sguardo, in seguito, alla *metaphysica specialis* e al suo significato. Una conoscenza che

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 20; ed. ted. p. 11.

<sup>2</sup> A riguardo M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 76-7; ed. ted. p. 112: «Suarez è il primo ad aver ordinato in un sistema la filosofia e soprattutto l'ontologia del medioevo. Prima di lui il medioevo, anche Tommaso e Duns Scoto, aveva trattato il pensiero dell'antichità soltanto attraverso commenti che seguivano i testi passo passo. L'opera fondamentale del pensiero antico, la *Metafisica* di Aristotele, non è un testo unitario, non possiede una struttura sistematica. Suarez se n'è accorto e ha cercato di porre riparo a questa, che considerava una carenza, formulando per la prima volta i problemi ontologici nella forma sistematica che nei secoli successivi fino a Hegel avrebbe determinato la partizione della metafisica. Si distingue pertanto la *metaphysica generalis*, l'ontologia generale, dalla *metaphysica specialis*, vale a dire la *cosmologia rationalis* (l'ontologia della natura), la *psychologia rationalis* (l'ontologia dello spirito [*des Geistes*]) e la *theologia rationalis* (l'ontologia di Dio). Una tale suddivisione fra discipline filosofiche fondamentali si ripresenterà nella *Critica della ragion pura* di Kant.»

s'interroggi, però, sulla possibilità stessa del conoscere, non può fermarsi a una distinzione "per generi e specie", essa deve piuttosto assumere un carattere più originario del pensiero su cui questiona. La riflessione filosofica che verte sulle condizioni di possibilità dello stesso conoscere umano è denominata da Kant *filosofia trascendentale*; come tale essa è "prima" di ogni conoscenza ordinaria e ne pone le basi. Vale a dire, per Heidegger: ogni *conoscenza ontica* si fonda, necessariamente, su una comprensione preliminare dell'essere dell'ente - che *trascende* generi e specie -, senza la quale l'ente non può essere colto come tale. Ogni ricerca che s'interroggi sulle condizioni di possibilità del conoscere finito, allora, è *conoscenza ontologica*.

La conoscenza ontica può adeguarsi all'ente («oggetti» [*Gegenstände*]), solo se tale ente è già manifesto in precedenza come ente, ossia è già conosciuto nella costituzione del suo essere. Su quest'ultima conoscenza devono regolarsi gli oggetti, deve regolarsi, cioè la loro determinabilità ontica. La manifestazione dell'ente (verità ontica) si impenna sullo svelamento [*um die Enthülltheit*] della costituzione dell'essere dell'ente (verità ontologica); la conoscenza ontica non può invece mai regolarsi per sé «secondo» gli oggetti, perché senza la conoscenza ontologica, non ha nulla secondo cui potersi regolare.<sup>1</sup>

Heidegger intende per *conoscenza ontologica* quella che si presenta nella *Critica della ragion pura* con il nome di *conoscenza trascendentale* - o meglio *conoscenza pura finita* -, vale a dire la conoscenza che non prende in esame l'ente ma la sua possibilità di essere conosciuto come tale. L'essenza della trascendenza, in una filosofia trascendentale, riguarda qui l'"andar oltre" - trascendere appunto - che è il disporsi *verso* l'ente: "andar oltre" come apertura di un piano di esperibilità in cui l'ente possa mostrarsi come oggetto. Questo disporsi verso l'ente è il portarsi fuori della *ragion pura*, intesa come facoltà di conoscere *a priori* - slegata dall'esperienza -; fuori da una conoscenza soltanto ontica, in quanto si rivolge all'orizzonte in cui ogni rapporto di esperienza e di conoscenza è reso possibile.

La comprensione di tali rapporti in Kant si fonda sul problema della possibilità dei *giudizi sintetici a priori*. Questi giudizi, nel loro aspetto "sintetico", colgono secondo Heidegger il *che cosa* dell'ente, come suo contenuto quidditativo: svelano cioè l'essenza dell'ente. Ma l'essenza dell'ente che è, quel che lo caratterizza come ente, è innanzitutto l'*essere*, sebbene l'essere non possa venire ridotto al significato di "essenza" - in quanto insieme richiama l'"esser vero" e l'"esistere", come si vedrà meglio in seguito. Il carattere *a priori* di tali giudizi è dato dall'impossibilità di dedurli a partire da un'analisi dell'esperienza, in quanto ogni esperienza, che riguarda sempre l'ente, non può essere colta come tale se non in seguito a una preliminare comprensione ontologica dello stesso ente che diviene esperibile. In questo modo l'intera *Critica* è intesa da Heidegger, innanzitutto, come una grande analisi riguardante la problematica della *conoscenza ontologica* in quanto *sintesi a priori*.

Ogni giudizio, in quanto *congiunzione* - *nexus* di soggetto e predicato -, è per Heidegger sempre "sintetico"; così anche i giudizi analitici, la cui particolarità è di porre questa congiunzione interamente nella rappresentazione del soggetto. Tale sintesi si mostra sia come base di ogni giudizio, sia come determinazione dell'ente, in quanto apporta un predicato esterno a un soggetto, cioè fornisce *qualcosa* da conoscere. Nei giudizi "sintetici a priori", però, vi è un approfondimento ulteriore della sintesi, in quanto essi non ricavano dall'ente stesso il suo predicato, ma si riferiscono preliminarmente alla determinazione dell'ente come puro «riferimento a», come apertura dell'orizzonte di possibilità della sua esperienza. In tal modo, che è il procedimento

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 21; ed. ted. p. 13.

proprio della conoscenza trascendentale, l'ente non è determinato in una sintesi che lo riguarda direttamente - di soggetto e predicato -, come esperienza tematizzabile a partire da esso, ma è colto e compreso nello sguardo preliminare su *ciò che ne permette* l'esperienza, vale a dire la stessa *sintesi pura* - o *a priori*. Sicché, per Heidegger, un'analisi che si presenti come *critica della ragion pura*, in quanto espressione d'una "filosofia trascendentale", non può interrogarsi sull'esperienza e la conoscenza ordinaria, ma su quel che precede e rende possibile l'una e l'altra. E questo è ciò che Kant ha fatto.

L'intento della *Critica della ragion pura* resta quindi fundamentalmente misconosciuto, qualora si interpreti quest'opera come «teoria dell'esperienza» o addirittura come teoria delle scienze positive. La critica della ragion pura non ha nulla a che fare con una «teoria della conoscenza» [*Erkenntnistheorie*]. Se mai si potesse tenere per valida un'interpretazione in questo senso, allora si dovrebbe dire che la critica della ragion pura non è una teoria della conoscenza ontica (esperienza), bensì una teoria della conoscenza ontologica.<sup>1</sup>

Questa definizione però non è ancora sufficiente, in quanto non riconosce l'essenziale d'una tale riflessione filosofica; non coglie, secondo Heidegger, quella che è la vera "rivoluzione copernicana" compiuta da Kant. Essa riguarda la capacità di portare la problematica dell'ontologia alla posizione centrale che le spetta, in ogni procedere filosofico. Una problematica, quella dell'ontologia, che si dispone nell'intera *Critica* come possibilità della sua *fondazione*, e, per la prima volta nella storia della tradizione filosofica, riconduzione della stessa a *metaphysica generalis* in senso autentico, intesa come problematica della *trascendenza* - questione della *verità trascendentale* -, ossia come punto di partenza e fondamento *in fieri* dell'intera metafisica.

## § 2. La conoscenza finita

Il terreno nel quale la fondazione della metafisica trova la sua fonte è la ragione pura umana, sicché, per la problematica centrale della fondazione, diviene essenziale proprio l'umanità della ragione, ossia la sua finitezza.<sup>2</sup>

La conoscenza umana è finita, tale che, però, non assume questo carattere a partire delle sue mancanze. La finitezza del conoscere riguarda l'essenza della conoscenza medesima. Così ogni aspetto manchevole o imperfetto che le corrisponde sul piano ontico è tale solo perché, innanzitutto, essa è finita. La conoscenza umana non è finita in quanto il bastone nell'acqua le appare spezzato, ma, in quanto finita, i sensi si rapportano alle cose in modo da fornire una simile visione.

Ogni conoscenza è infatti per Kant unione di intuizione [*Anschauung*] e intelletto [*Verstand*]<sup>3</sup>, sebbene l'intuizione, nel riferimento alla *sensibilità* [*Sinnlichkeit*], assuma

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 24; ed. ted. pp. 16-7.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 30; ed. ted. p. 21.

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Felix Meiner, Hamburg 1998 (I ed. 1956), p. 129 (A 50, B 74); trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2007, p. 77: «La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere [*empfangen*] le rappresentazioni (la recettività delle impressioni

un ruolo preliminare in questa unione, non solo in termini di precedenza. Conoscere è, innanzitutto, intuire.<sup>1</sup> L'intelletto allora - come pensiero - deve porsi sempre al servizio dell'intuizione, costituendo insieme ad essa la struttura essenziale del conoscere. Affinché ciò sia possibile, vi deve essere una parentela di fondo tra l'intuizione e l'intelletto, e tale parentela si trova nel "genere comune" che le riguarda entrambe, vale a dire la «*rappresentazione in generale (repraesentatio)*». Presi singolarmente, intuizione e intelletto, sono essi stessi *semplici* rappresentazioni; è soltanto nella loro unità essenziale che permettono la conoscenza.

“Rappresentazione” [*Vorstellung*] ha qui anzitutto il senso lato e formale, secondo il quale si dice che una cosa ne indica, ne annuncia, ne presenta [*darstellt*] un'altra. Questo atto di rappresentazione [questo rappresentare, *dieses Vorstellen*] ha la prerogativa di poter essere compiuto «con coscienza» [*mit Bewußtsein*]. Gli è proprio un sapere circa l'annunciare [*das Melden*] e l'esser annunciato di qualcosa (*perceptio*). Ora, se il rappresentare qualcosa mediante qualcosa comporta la rappresentazione («coscienza») non solo del rappresentare, ma anche del rappresentato in quanto tale, allora siffatto rappresentare è un riferirsi a ciò che si presenta [*sich darstellt*] nell'atto rappresentativo [nel rappresentare] come tale. La conoscenza è rappresentazione [*ein Vorstellen*] in questo senso, ossia come «percezione oggettiva» [*objektive Perzeption*].<sup>2</sup>

L'intuizione assume un oggetto, “riferendosi” ad esso, immediatamente e in quanto *singolare - repraesentatio singularis*. L'intelletto, invece, lo comprende mediamente, cogliendo dell'oggetto il genere comune alle differenti specie, ossia il *generale* - accessibilità per ognuno. Questa delineazione di due radici costitutive della conoscenza finita dev'essere mantenuta distinta dalla concezione di una conoscenza infinita - propria di un *ens infinitum* -, la quale resta all'interno della differenza, posta dalla scolastica, tra il “creatore” e il “creato”. Secondo tale concezione il modo di conoscere dell'*ente sommo*, inteso come Dio, non necessita dell'intelletto, in quanto la sua intuizione è *intuitus originarius*, creazione immediata dell'ente come *tutto*, nell'identità assoluta. L'*intuitus originarius* crea il tutto dell'ente nel momento stesso in cui lo intuisce, come rappresentazione che *produce*. Creando immediatamente e totalmente l'ente, nella trasparenza - indistinzione tra *fenomeno [Erscheinung]* e *cosa in sé [Ding an sich]* -, tale intuizione non abbisogna dell'intelletto, il quale permette di porre l'ente come oggetto conoscibile e comunicabile. In questo modo per la conoscenza infinita non vi è “oggetto”, in quanto non vi è intelletto che ricomprenda a priori qualcosa come “oggettivo”; il che significa, come si vedrà in seguito: non è disposto un piano di *oggettività in generale - Gegenständlichkeit* - che *stia di contro* a un “Io penso”, a partire

---

[*Eindrücke*]), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità [*Spontaneität*] dei concetti). Per la prima, un oggetto ci è *dato*; per la seconda esso è *pensato* in rapporto con quella rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito). Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; per modo che, né concetti, senza che a loro corrisponda in qualche modo una intuizione, né intuizione, senza concetti, possono darci una conoscenza.»

<sup>1</sup> Si veda *ivi*, p. 53; ed. ted. p. 93 (A 19, B 33): «In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente [*unmittelbar*], e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questo ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi [affetti, *affiziere*], in certo modo, lo spirito [*Gemüt*]. La capacità (recettività [*Rezeptivität*]) di ricevere rappresentazioni pel [*durch*] modo in cui siamo modificati [*affiziert*] dagli oggetti, si chiama *sensibilità* [*“Sinnlichkeit”*]. Gli oggetti dunque ci son *dati* per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce *intuizioni*; ma queste vengono pensate dall'intelletto [*durch den Verstand*], e da esso derivano i *concetti* [*Begriffe*].»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 31; ed. ted. pp. 22-3.

dal quale gli enti si presentino come oggetti *per* l'esserci [*Dasein*] dell'uomo - esperibili e conoscibili innanzitutto nella *semplice presenza* [*Vorhandenheit*], vale a dire in ordine all'*essere* [*Sein*] aperto dal *ci* [*Da*] quale *presenza* [*Anwesenheit*].

L'intelletto, però, che assume così il carattere di «sigillo della finitezza», non è l'elemento di fondo della differenza; l'intuizione umana, infatti, non si discosta da quella divina in quanto la prima è “pensante” e la seconda è priva dell'intelletto. La conoscenza finita, piuttosto, necessita dell'intelletto proprio per la costituzione essenziale della sua intuizione, che è *intuitus derivativus*, ossia *ricettiva* nei confronti di un ente che già è, “derivata” appunto. La differenza tra le due intuizioni è perciò sostanziale e non accidentale, al punto che l'uguaglianza del termine non comporta una vicinanza d'essenza. In Heidegger l'essenza di questa differenza si presenta per l'intuizione finita nel suo essere «“assegnata” ad un ente già presente»<sup>1</sup>, cui essa sempre “si riferisce” e al quale può accedere solo in una determinata assunzione dello stesso, in una preliminare comprensione d'essere, che in Kant è rappresentata dalle *forme pure dell'intuizione*.

L'*intuitus derivativus* è tale in quanto derivato dall'ente come “proprio” oggetto. Questa intuizione è, innanzitutto, *ricettiva*, ma, afferma Heidegger, perché qualcosa riceva, vi è bisogno che qualcos'altro si annuncii. Si riferisce così alla concezione del pensiero kantiano secondo la quale affinché vi sia un intuibile è necessario che l'intuizione sia “affètta” da qualcosa che la riguardi, dall'ente inteso come oggetto - “che sta dinanzi”, *Gegen-stand*, in una *presenza* [*Anwesenheit*]. La ricezione dell'intuizione comporta sempre *affezione*, e quest'ultima nel senso di non estraneità dell'intuito all'atto dell'intuire. Necessità, affinché vi sia intuizione, che l'intuito già la riguardi e si annuncii, preliminarmente, in un orizzonte di offerta d'annunciazione. Questo non significa, per Heidegger, che l'ente come oggetto sia prima dell'intuizione finita, al quale essa si conformerebbe soltanto; ma che l'intuire è un atto ricettivo di qualcosa che non è *in sé* posto dall'intuizione, il quale rimanda piuttosto, per la sua essenza, alla problematica sulla possibilità della ricezione medesima.

Il nostro esserci, proprio perché è un esserci finito [*weil unser Dasein ein endliches ist*] - esistente in mezzo all'ente che già è [*inmitten des schon Seienden existierend*], “consegnato” ad esso - deve necessariamente ricevere l'ente che già è [*das schon Seiende*], ossia deve offrire all'ente la possibilità di annunciarsi [*sich zu melden*].<sup>2</sup>

Si rendono dunque necessari gli strumenti di affezione, i “sensi”, i quali sono così strutturati proprio per rendere possibile l'annunciarsi dell'ente, ma il suo annunciarsi in un orizzonte d'*oggettività*. I sensi, come si è detto, sono tali in quanto la conoscenza umana è finita, e non viceversa. La *sensibilità*, allora, non dev'essere più intesa come derivata direttamente dall'esperienza - quale semplice *sensazione* -, anzi, per Heidegger, presentando Kant un «concetto ontologico non-sensistico della sensibilità», apre per la prima volta la possibilità di pensare una *sensibilità non empirica*.

L'intuizione finita così è ricettiva nel senso che è affètta dall'ente, in quanto offre ad esso la possibilità di annunciarsi. Ma in che maniera e mediante quali caratteri si annuncia l'ente al quale l'intuizione empirica è assegnata? Esso si presenta come ciò che “si mostra” ma nel senso di ciò che *appare a* l'esserci, il fenomeno [*Erscheinung*]. Questo “fenomeno” è ciò che solo la conoscenza finita, già come unione di intuizione e intelletto, può “rendere manifesto” [*offenbar machen*]. Affinché, infatti, vi sia conoscenza, è necessario che l'ente sia reso manifesto «ad ognuno in qualsiasi momento

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 32; ed. ted. p. 24: «Das absolute Anschauen wäre nicht absolut, wenn es auf ein schon vorhandenes Seiendes angewiesen wäre, in Anmessung an welches das Anschaubare erst zugänglich würde.»

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 34; ed. ted. p. 26.

in ciò che è e così com'è», ossia reso “comprensibile” anche per altri, comunicabile. Questo compito è svolto dall'intelletto, il quale rappresenta mediante concetti, vale a dire serve l'intuizione come *rappresentazione universale*, che vale per molti, del singolare che essa coglie. Una rappresentazione che permetta di determinare l'ente deve allora essere costituita nello stesso tempo da due differenti rappresentazioni, una “concettuale” - generale - e una “intuitiva” - singolare, come *punto di vista* sull'universale -, il che comporta, infine, la determinazione dell'ente come «rappresentazione di una rappresentazione».

Questo carattere della conoscenza finita è innanzitutto un essere “a servizio”, da parte dell'intelletto, nei confronti dell'intuizione. L'intelletto permette, infatti, che la comprensione immediata dell'intuizione si volga in una determinazione rappresentativa, la quale assume i tratti di un asserire qualcosa su qualcosa - “predicazione”. La discorsività e il giudizio sono per questo i caratteri propri dell'intelletto e, in quanto tali, della finitezza. Il giudizio è conoscenza mediata di un oggetto, nel senso che lo riguarda in quanto oggetto, come ente tacciabile di predicazione e di generale comunicabilità - ossia ancora “discorsività”. La determinazione dell'ente, in quanto rappresentazione di una rappresentazione, è sì unione di intuizione e intelletto, ma quest'ultimo serve la prima, e la serve in modo da “render manifesto”, nella loro unione, l'ente come oggetto.

Tale unione è definita da Heidegger *sintesi*, come per Kant, ma in un senso specifico, secondo il quale essa è un «render-vero (manifesto)» l'oggetto incontrato - l'ente come oggetto -, per questo essa prende il nome di *sintesi veritativa*. La *sintesi veritativa* costituisce l'essenza della conoscenza finita in generale - quale riferimento all'ente *in quanto* ente -, ma essa implica nello stesso tempo, per Heidegger, altre due modalità di sintesi che si confondono con essa e le coappartengono. Da una parte vi è infatti la *sintesi predicativa*, ossia la funzione di unione propria del giudizio, il quale richiama sempre una coscienza unica di diverse rappresentazioni e del loro legame in quanto “rappresentazione unificante”. Dall'altra la *sintesi apofantica*, la quale differisce dalla predicativa in quanto riguarda soltanto il particolare carattere d'unione del soggetto con il predicato, all'interno dell'atto del giudicare.

Il giudicare sull'ente è infatti caratteristica propria della conoscenza finita. Affinché un giudizio avvenga, è necessario che l'intelletto mostri l'ente come un “oggetto”, il quale viene ricompreso insieme dai concetti e dall'immediatezza dell'intuizione. Una conoscenza infinita, invece, non è propriamente diretta verso un oggetto, in quanto insieme crea lo stesso ente che intuisce; cioè non si volge verso un ente che già è, al fine di conoscerlo. In quanto “intuizione originaria” la conoscenza infinita produce l'ente, comprendendolo totalmente e immediatamente come ciò che sorge nell'atto dell'intuire, «come realtà nativa» [*als Ent-stand*]. Heidegger specifica che tale conoscenza può intuire l'ente “soltanto in questo modo”, ossia nella coappartenenza alla sua creazione. La conoscenza infinita non solo non guarda all'ente come oggetto, ma non può neanche farlo. Così come l'intuizione finita necessita dell'intelletto e comprende l'ente solo come oggetto, un'intuizione infinita non può, a sua volta, cambiare piano o punto di vista - o meglio “essere” un punto di vista -, e cogliere l'ente come oggetto. Che cos'è però propriamente questo oggetto, di cui si è trattato, e cos'è il “conoscibile” di una conoscenza finita, umana? Esso è un ente, come può essere una “cosa”, o un carattere d'essere dell'ente? E in entrambi i casi come può l'ente “mostrarsi” per quel che è?

L'intuizione finita è *ricettiva*, essa offre all'ente cui è assegnata la possibilità di mostrarsi. In quanto *assegnata*, la conoscenza finita deve sempre rapportarsi a un ente che già è, che essa non produce nel suo conoscere. Ciò che già è e che si mostra nell'apertura della possibilità di offrirsi, in riferimento all'intuizione, come oggetto, per opera dell'universalizzazione dell'intelletto, è il fenomeno [*Erscheinung*]. Il fenomeno è per Kant, innanzitutto, l'ente che sempre *appare* [*erscheint*] innanzi all'uomo, secondo

le sue *condizioni di possibilità* d'esperienza e di conoscenza, di contro al carattere inconoscibile di *cosa in sé* [*Ding an sich*]. Nella riflessione di Heidegger, però, le implicazioni riguardanti questo termine non finiscono qui.

### § 3. Fenomeno e apparenza

Nel paragrafo 7A dell'Introduzione di *Essere e Tempo*<sup>1</sup> Heidegger analizza quel che propriamente intende con l'espressione "fenomeno". L'argomentazione esposta in tal luogo è sintetica e complessa, caratteri questi che, uniti alla preliminarità del tema, rischiano di far male intendere o semplificare ciò che viene affermato. Una mancanza questa che se non inficia del tutto l'interpretazione del testo - in quanto di per sé interrotto prima che tale questione fosse ripresa -, rende difficilmente comprensibili le spiegazioni più articolate e gli approfondimenti teoretici che lo stesso Heidegger cercherà di presentare, nei corsi universitari svolti intorno al '27, riguardo all'intento fondamentale di *Essere e tempo*, rimasto per lo più nascosto e misconosciuto.

Il confronto su questa nozione - seppur mediato da importanti riferimenti etimologici agli antichi - è sempre con Kant. Tale confronto si presenta, in realtà, come una vera e propria imposizione di Heidegger sulla filosofia kantiana; imposizione che si determina innanzitutto sulle tracce della distinzione fra tre termini problematici: *fenomeno*, *parvenza* e *apparenza* - con i quali si traducono in questo paragrafo, rispettando le scelte operate da Chiodi nell'edizione italiana, le espressioni tedesche *Phänomen*, *Schein* e *Erscheinung*.

Il *fenomeno* [*Phänomen*] è, innanzitutto, "ciò che si mostra da sé", "il manifesto", "l'aperto"; ossia ciò che si dispone *originariamente* innanzi all'intuizione finita in quanto ricettiva. La conoscenza finita in quanto tale, come si è detto, non crea l'ente medesimo ma ha dinanzi a sé un ente che già è, al quale essa offre la possibilità di mostrarsi. Bisogna cercare di comprendere, ora, se tale ente sia lo stesso "fenomeno" heideggeriano o se quest'ultimo riguardi altro dall'ente. Il fenomeno, per il suo essere "aperto", può mostrarsi anche come ciò che in se stesso non è, essere "coperto", ossia "sembrare" altro da sé: a questo modo di mostrarsi Heidegger assegna il nome di *parvenza* [*Schein*]. La parvenza è una forma privativa del fenomeno e si deve necessariamente fondare sul mostrarsi di esso. Affinché un qualcosa sembri diverso da come è, questo deve disporsi su un fondo di "manifestazione", che è il fenomeno stesso. Senza fenomeno non vi è parvenza e il primo rappresenta così la forma positiva e originaria del mostrarsi. Quando invece Heidegger utilizza l'espressione *apparenza* [*Erscheinung*] - il "fenomeno" kantiano -, egli intende qualcosa di ben diverso da entrambi i termini sunnominati.

Apparenza come apparenza «di qualcosa» non significa dunque: manifestazione di sé [*sich selbst zeigen*], ma: annunciarsi [*das Sichmelden*] di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L'apparire è un *non-manifestarsi* [*ein "Sich-nicht-zeigen"*]. Ma questo «non» non può assolutamente esser confuso

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, a cura di E. Husserl, Halle 1927), Max Niemeyer, Tübingen 1993, pp. 28-31; trad. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, II ediz. Milano 2006, pp. 43-46.

col «non» privativo che come tale caratterizza la struttura della parvenza. Ciò che *non* si manifesta *nel* modo in cui *non* si manifesta l'apparenza, non può mai neppure sembrare, cioè esser parvenza.<sup>1</sup>

L'apparenza è un *non mostrarsi*, di contro al fenomeno che è *ciò che si mostra*. Essa è un *annunciarsi* che però non si mostra, e un annunciarsi all'interno di qualcosa che si mostra. La parvenza esprime un mostrarsi di qualcosa come esso *non* è *originariamente*, mentre l'apparenza nomina proprio un *non mostrarsi* preliminare. Per questo l'apparenza non può mai “sembrare” - ossia essere parvenza - in quanto la parvenza, per esser tale, ha bisogno di un mostrarsi di fondo, del fenomeno, che però essa *copre* con il suo *sembrare*. Per Heidegger l'apparenza risulta simile per struttura formale alle “indicazioni”, alle “presentazioni”, ai “sintomi” e ai “simboli”. Anch'essa assume con il fenomeno un rapporto particolare, in quanto questa, come annunciarsi, è un non mostrarsi che si annuncia sullo sfondo di un mostrarsi; necessita di un rinvio al fenomeno, che però essa non copre in quanto “non mostrarsi” - non è *parvenza*. Kant presenta, per Heidegger, l'espressione “fenomeno in generale” - che definisce per lo più con il termine *Erscheinung* - in una duplicità di significati, dai quali si può evincere ciò che è propriamente “fenomeno” e ciò che è “apparenza”. I fenomeni - *Erscheinungen* - sono per Kant gli «oggetti dell'intuizione empirica», come ciò che essa riceve, vale a dire ciò che si mostra all'uomo. Nello stesso tempo, però, tale mostrarsi è “apparenza” come «annunciante emanazione [trasmissione, *Ausstrahlung*] di qualcosa che nell'apparenza *si nasconde*»<sup>2</sup>, che è la *cosa in sé* [*Ding an sich*] inconoscibile. Non è cioè il tutto dell'ente *in sé*, ma ciò che di esso sempre e soltanto *appare* all'uomo in quanto “finito”.

Laddove per Kant il fenomeno - inteso come *Erscheinung* - racchiude entrambi questi aspetti, per Heidegger i due significati vanno distinti e dev'essere assunto come “fenomeno” [*Phänomen*] ciò che si mostra nell'intuizione *in un senso eminente* e “apparenza” ciò che annuncia, per emanazione [*Ausstrahlung*] - ossia non discorsivamente -, quel che nell'apparenza stessa è nascosto e non si mostra direttamente, in quanto *non aperto*. Il fenomeno si presenta come il mostrantesi di per sé, l'apparenza si intende come il non mostrarsi che annuncia il nascosto, il quale non è però per Heidegger l'inconoscibile *cosa in sé* kantiana, ma piuttosto la possibilità stessa di questa annunciazione e distinzione tra *phaenomena* e *noumena*.

Il *fenomeno*, ciò che si manifesta in se stesso, significa un modo particolare di incontrare qualcosa. Invece *apparenza* significa un rapporto di rimando nell'ente stesso, tale che ciò *che rimanda* (che annuncia) [*das “Verweisende” (Meldende)*] è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è «fenomeno».<sup>3</sup>

I due significati vengono esposti in quanto strettamente connessi. L'ente si mostra quale apparenza per ciò a cui esso rimanda, per quel che annuncia; il quale, però, ha il fondamento della sua possibilità d'annunciazione nel fatto che qualcosa si mostra, che qualcosa sia fenomeno. Il fenomeno non è né un ente né un carattere d'essere dell'ente, quanto piuttosto il mostrarsi da sé di ciò che non può mai nascondere, né coprire, che è un “qualcosa” ma come *qualcosa* = *x*, kantiano *oggetto trascendentale*.

L'apparenza dunque, come kantiano *fenomeno ordinario* [*vulgär*<sup>4</sup>] - di contro a quello che Heidegger chiama *fenomeno fenomenologico* [*phänomenologisch*<sup>5</sup>] e che è inteso qui

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 44; ed. ted. p. 29.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 45; ed. ted. p. 30: «als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung verbirgt.»

<sup>3</sup> *Ibid.*; ed. ted. p. 31.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 31.

<sup>5</sup> *Ibid.*

quale *fenomeno originario* -, rimanda nell'ente stesso, che *appare* come "ente" e non *sembra* come "cosa", ad altro da esso, a un orizzonte non tematicamente evidente che però già sempre si presenta per emanazione [*Ausstrahlung*]. Questo rimando non riguarda la "cosa in sé" kantiana, come un carattere trascendente che stia *oltre* la finitezza, quanto piuttosto la possibilità stessa per l'ente di *essere* un ente e di essere incontrato - svelato - *in quanto tale*. Quel che si nasconde nell'apparenza, e che essa annuncia nel suo - dell'apparenza - non mostrarsi, sono le preliminari condizioni di possibilità dell'esperienza, intese kantianamente come le "forme pure dell'intuizione": spazio e tempo.

Nell'orizzonte della problematica kantiana, ciò che fenomenologicamente si intende per fenomeno può essere illustrato come segue (facendo riserva per altre differenze): ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario [*dem vulgär verstandenen Phänomen*], già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all'automanifestazione [*zum Sichzeigen*]: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso [*dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende*] (le «forme dell'intuizione») sono i fenomeni della fenomenologia. Giacché è evidente che lo spazio e il tempo debbono potersi manifestare a questo modo, ossia debbono poter divenire fenomeni, dato che Kant vuol enunciare un principio trascendentale fondato [*eine sachgegründete transzendente Aussage*] quando afferma che lo spazio è l'in-cui [*Worinnen*] a priori di un ordine.<sup>1</sup>

Con l'espressione "fenomeno" Heidegger vuole intendere l'apertura stessa dell'essere dell'ente in rapporto all'esserci. Nella riflessione kantiana quel che innanzitutto si mostra - si richiama - nei fenomeni come apparenze - sebbene questo mostrarsi non sia "tematico" - sono le condizioni di possibilità della stessa esperienza, ossia le forme pure dell'intuizione. Sullo sfondo d'ogni ente - ma come fondamento di esso *in quanto ente* -, nascoste alla rivelazione tematica, stanno la spazialità e, soprattutto, la temporalità *dell'esserci*, ossia ciò che permette la rappresentazione degli enti per una conoscenza finita. Spazio e tempo sono intesi da Kant innanzitutto come caratteri soggettivi della conoscenza, ma soggettività qui non significa altro che *finitezza* - e non "contrapposizione a un oggetto".

In ogni ente che l'intuizione riceve - per la sua offerta di manifestazione - giace la questione della possibilità stessa dell'esperienza dell'ente, ma questa possibilità *non si mostra* direttamente nell'ente che è percepito, come suo carattere o attributo, quanto piuttosto nel *rimando* a un qualcosa che di per sé non è percepibile né tematizzabile come ente. L'apparenza è, per Heidegger, il modo di ricevere gli enti nel rimando a ciò che ne rende possibile la percezione, che in Kant si presenta mediante la forma pura del tempo. Tale è l'apparenza come kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*]. Di contro, il *fenomeno fenomenologico* heideggeriano [*Phänomen*], ciò su cui la fenomenologia autenticamente intesa - come *metodo* dell'ontologia - si deve interrogare, è ciò che, in tale analisi - la quale si basa sulla riflessione kantiana -, verrebbe rappresentato dalla stessa "forma pura" della *sensibilità*. Il fenomeno fenomenologico, allora, sarebbe ciò che si mostra da sé, sebbene non tematicamente, e che si mostra non nel senso dell'apparenza - la quale, infatti, è un *non mostrarsi* - ma come ciò che preliminarmente riguarda l'ente e che, se riconosciuto di contro al "mostrarsi non originario" *che sempre copre - parvenza* [*Schein*] -, si presenta come quel che non può nascondere niente dietro di sé, perché "manifestazione" in senso eminente. Indagare il fenomeno significa, sempre in rapporto alla riflessione kantiana, rapportarsi al carattere innanzitutto temporale [*zeitlich*], prima ancora che spazio-temporale, dell'esperienza umana - si

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 46; ed. ted. p. 31.

parlerà in seguito del rapporto tra il tempo e questo *qualcosa = x -*; vale a dire pensare la “trascendenza” nel significato proprio di *transcendentale*.

Come si traduce infine, in termini più vicini al pensiero di Heidegger, questa riflessione esposta nel riferimento a Kant? Anche nella riflessione heideggeriana il *fenomeno fenomenologico* riguarda le “forme pure dell’intuizione”? In parte sì, come si vedrà, ma in maniera differente dalla visione kantiana. Lo stesso Heidegger indica, sempre nell’Introduzione a *Essere e tempo*, quello che intende ricercare: «Che cos’è ciò che merita il nome di “fenomeno” in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostri esplicitamente?*»

Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più [*zunächst und zumeist*] non si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* [*verborgen*] rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento.

Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* [*in die Verdeckung*] o si manifesta solo in modo «*contraffatto*» [*verstellt*], non è questo o quell’ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l’*essere* dell’ente. Tale essere può esser coperto così ampiamente da cadere nell’oblio e da far dimenticare il problema dell’essere e del suo senso. La fenomenologia ha «preso» perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno in un senso eminente, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale [*aus seinem eigensten Sachgehalt*].<sup>1</sup>

Quel che Heidegger rende con “per lo più” [*zumeist*], è il calco tedesco dell’aristotelico ἐπὶ τὸ πᾶσι, nozione con la quale - in *Metaphysica* E, 2 - viene definito l’oggetto delle scienze pratico-poietiche - distinguendolo dal “necessario”, oggetto delle scienze teoretiche, e dall’“accidentale”, che non è oggetto di alcuna scienza. Nel § 9 di *Essere e tempo - Il tema dell’analitica dell’esserci*<sup>2</sup> -, il “per lo più” è presentato da Heidegger, e ripreso per l’intera opera nell’espressione “innanzitutto e per lo più”, come l’insieme dei modi d’essere che caratterizzano la *medietà* [*Durchschnittlichkeit*] dell’esserci, ossia il suo comportamento quotidiano.<sup>3</sup> Questa *medietà* è il “mostrarsi non originario” della *parvenza*, mediante cui gli enti si mostrano in quanto ciò che *non* sono.

Il *fenomeno fenomenologico*, come “ciò che si mostra da sé”, non deve allora essere inteso nel senso di ciò che è per primo dinanzi agli occhi secondo il senso comune; non è il mostrarsi nella caratterizzazione della “medietà”, come *parvenza* [*Schein*]. Il fenomeno, autenticamente compreso, è ciò che “viene coperto” dalla *parvenza* e che ogni volta “viene annunciato” dal *fenomeno ordinario* come *apparenza* [*Erscheinung*], il quale è appunto in sé un “non mostrarsi”. Il *fenomeno fenomenologico* infatti

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 51; ed. ted. p. 35.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. pp. 41-5; Erster Teil, Erster Abschnitt, Kap. I, § 9: *Das Thema der Analytik des Daseins*.

<sup>3</sup> A riguardo si veda anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 438; ed. ted. pp. 370-1: «Nelle precedenti analisi abbiamo usato sovente l’espressione “innanzitutto e per lo più” [*zunächst und zumeist*]. “Innanzitutto” significa: la maniera in cui l’esserci è “noto” [manifesto, *offenbar*] all’essere-assieme pubblico [*nello* stare insieme (convivenza) del pubblico, *im Miteinander der Öffentlichkeit*], anche se “in fondo” esso ha “oltrepassato” esistentivamente la quotidianità [*mag es auch “im Grunde” die Alltäglichkeit gerade existenziell “überwunden” haben*]. “Per lo più” significa: la maniera in cui l’Esserci, non sempre ma “normalmente” [*in der Regel*], si manifesta a ognuno [*sich für Jedermann zeigt*].

“Quotidianità” significa il “come” in conformità al quale l’Esserci “vive alla giornata”, in tutti i suoi comportamenti o soltanto in alcuni, prefigurati dall’essere-assieme [*durch das Miteinandersein vorgezeichnetern*]. Di questo “come” fa parte inoltre il gradevole abbandono al consueto [*das Behagen in der Gewohnheit*], anche quando quest’ultimo costringa al gravoso e al “ripugnante”.»

propriamente non si mostra, se per “mostrarsi” s’intende il tematico presentarsi “innanzitutto e per lo più” della *parvenza* [*Schein*]; ma è, “preliminarmente e contemporaneamente”, ciò che riguarda questo mostrarsi ordinario tanto da «costituirne il senso e il fondamento» - quale originario orizzonte di “manifestazione”. Nel riferimento quotidiano all’ente si ritrova dunque dapprima un rapporto di esso con l’esserci interno alla *medietà*, che lo caratterizza quale “cosa” dotata di *significato*, ma questo rapporto non è il mostrarsi del fenomeno, ne è anzi il *coprimento*. Se invece l’ente viene riconosciuto *in quanto ente*, cioè nel suo “non mostrarsi” che *annuncia* l’essere, allora il *fenomeno fenomenologico* può essere *svelato* nel suo mostrarsi originario, “che mai copre o nasconde”, sul fondamento del quale soltanto qualcosa può *essere ente* e *sembrare* altro. Il mostrarsi del fenomeno fenomenologico riguarda dunque il “come” per l’esserci del rapporto fondamentale all’ente, nel quale si coglie ciò che sia la *parvenza* sia l’*apparenza* sempre presuppongono, ossia la possibilità stessa che vi sia l’ente e che si disponga un orizzonte in cui i fenomeni kantiani in senso ordinario - *Erscheinungen* - *appaiano* [*erscheinen*] come *enti* e “innanzitutto e per lo più” *sembrano* [*scheinen*] in quanto *cose*.

Il fenomeno riguarda così l’*essere* che sempre “originariamente” si mostra; la *parvenza* il quotidiano mostrarsi “innanzitutto e per lo più” che copre l’essere, e l’*apparenza* il carattere fondamentale di rimando all’essere, nel “non mostrarsi” proprio dell’ente - dello stesso ente che l’esserci è, nonostante per il suo “primato” quest’ultimo possa interrogarsi sull’essere. Non è un caso, a questo punto, che nel tessuto della filosofia kantiana il fenomeno in senso fenomenologico sia inteso dapprima come il “tempo”, quale forma pura dell’intuizione - *autoaffezione* [*Selbstaffektion*]. L’*essere*, che per Heidegger deve divenire fenomeno al fine della comprensione, è equiparabile in Kant al *tempo*, il quale non può “non mostrarsi” come *fenomeno fenomenologico* - e, si vedrà, come *immagine pura* mediante la quale l’intelletto è ricondotto al sensibile - affinché il principio trascendentale, cui la filosofia kantiana si richiama, possa riguardare le condizioni di possibilità del conoscere *a priori*. La fenomenologia heideggeriana si rivolge all’*essere* - proprio nel rapporto essenziale col tempo - come ciò che “si mostra da sé”, seppur non tematicamente, per farne il suo *oggetto tematico*, il fenomeno in senso eminente, quale carattere proprio d’ogni comprensione dell’ente e d’ogni esperienza possibile: senso e costituzione di fondo della conoscenza finita.<sup>1</sup>

#### § 4. *Questione preliminare dell’a priori*

Dall’analisi preparatoria del problema di una fondazione della metafisica è risultato quanto segue: la conoscenza dell’ente è possibile soltanto sulla base [*auf dem Grund*] di una conoscenza preliminare, indipendente dall’esperienza, della costituzione dell’essere dell’ente. Ora, la conoscenza finita, sulla finitezza della quale verte la ricerca [*nach deren Endlichkeit gefragt wird*], è per essenza intuizione ricettiva e determinante dell’ente. Perché la conoscenza finita dell’ente

<sup>1</sup> La *fenomenologia* heideggeriana si mostra dunque quale unico “metodo” autentico dell’*ontologia*, in quanto l’essere può divenire *oggetto* della ricerca filosofica solo come *fenomeno originario* [*Phänomen*], sulla base del quale ogni kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*] è. Il che significa: vi è un solo *fenomeno* quale oggetto di una conoscenza finita a priori, cioè di una filosofia trascendentale, e questo è l’essere.

sia possibile, occorre che essa si fondi su una cognizione dell'essere dell'ente, anteriore ad ogni ricezione. La conoscenza finita dell'ente richiede, quindi, per divenire possibile, un conoscere non-ricettivo (apparentemente non-finito), qualcosa di simile ad un atto di intuizione «creatrice» [*dergleichen wie ein "schopferisches" Anschauen*].<sup>1</sup>

Il problema della conoscenza finita si imposta sulla base di una determinazione dell'ente, la quale può essere colta solo a partire da una questione che verta sull'essere. Questo significa che ogni conoscenza finita, in quanto riguarda e riceve l'esperienza, è fondata su qualcosa che oltrepassa l'esperienza in vista delle condizioni di possibilità della stessa; in ciò consiste il carattere preliminare di una filosofia trascendentale. Ogni conoscenza finita richiama necessariamente la possibilità di una *conoscenza trascendentale*, tale principio si pone per Heidegger alla base della fondazione di una metafisica come *metaphysica generalis*. La ricettività dell'intuizione empirica è solo un aspetto di questa conoscenza, che nelle forme pure dell'intuizione rivela parzialmente il suo carattere "creativo", soggettivo, proprio della forma del tempo. L'intelletto, d'altra parte, presenta la spontaneità dei concetti nell'adeguarsi a regole imposte da sé, da un "Io penso" che, come primo e più originario legislatore, riporta il molteplice del sensibile all'unità; unità che è sempre *a priori*, slegata dall'esperienza.

Quello che tuttora dev'essere colto nella conoscenza finita è il *fenomeno fenomenologico*, ossia l'essere che, nell'intuizione empirica, sta al fondo dell'incontro con l'ente che *appare* in quanto ente e che *sembra* altro da sé. Finché infatti si comprende l'ente nella sua *parvenza* [*Schein*] - scambiata quale *essenza* dell'ente -, questo resta un oggetto dell'esperienza quotidiana che *copre* quel che tematicamente non si mostra: le condizioni di possibilità dell'esperienza stessa - in quanto *a priori*. Quando, invece, l'attenzione è rivolta a queste condizioni, preliminarmente e contemporaneamente presenti - come in una fotografia lo sguardo non si limita al paesaggio rappresentato ma scopre l'"essere immagine" di quel paesaggio e l'"essere rappresentazioni" degli oggetti nell'immagine -, allora è possibile assumere come oggetto tematico, sempre *sui generis*, lo stesso essere che rende possibile l'ente *in quanto ente* - prima ancora che l'ente *in quanto altro* -, e notare che tale essere è coappartenente, nella temporalità che si chiamerà "originaria" - essenzialmente diversa dal tempo ordinario -, all'esserci che pone la questione del conoscere. Questa conoscenza dell'essere, che si analizzerà adesso in riferimento all'intuizione e all'intelletto, non potrà essere soltanto ricettiva, perché preliminarmente riguarda la possibilità stessa di ricevere l'ente *in quanto ente*, a prescindere dall'esperienza, secondo una forma *a priori*. Non potrà, inoltre, essere propriamente "creatrice", perché la finitezza dell'uomo riposa sulla sua *assegnazione* all'ente. L'interrogazione dovrà, allora, seguire la via del chiarimento d'una tale *conoscenza ontologica*, che come si è visto è *sintesi* di intuizione e intelletto, in vista di una preliminare comprensione d'essere, la quale soltanto apre la possibilità per l'ente di essere esperito.

Volgere lo sguardo dall'ente, al quale la finitezza è assegnata, verso la comprensione dell'essere dell'ente, che permette una conoscenza *a priori*, è centrale per la questione della *trascendenza*. L'acquisizione del senso di tale questione condurrà da sé, nell'interpretazione heideggeriana, al riconoscimento della possibilità di un *a priori* della conoscenza e alla fondazione di una metafisica - innanzitutto come *metaphysica generalis* - che si costituisca, sulle tracce della riflessione espressa nella *Critica della ragion pura*, quale *ontologia fondamentale*.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 42; ed. ted. p. 38.

## § 5. L'intuizione pura

La conoscenza finita, dal momento in cui si dispone in vista della comprensione dell'essere, deve ricercare l'*a priori*, ossia oltrepassare l'esperienza - che è sempre legata all'ente - e rivolgersi alla sua possibilità essenziale. Tale conoscenza viene chiamata da Heidegger *conoscenza ontologica* e corrisponde a quella che Kant denomina *conoscenza trascendentale*. Anch'essa, quale conoscenza finita, è costituita insieme dall'intuizione e dall'intelletto, ma in quanto *pura* richiama soltanto l'aspetto *a priori* delle due facoltà, così come è stato pensato da Kant. L'intuizione si mostra allora come "intuizione pura", di contro a quella "empirica", e riguarda non l'ente che si riceve ma lo stesso essere dell'ente come *ricezione*; ossia lascia da parte il *fenomeno ordinario* per interrogarsi su quello *fenomenologico* o *originario*.

L'intuizione pura è certamente, in quanto finita, una rappresentazione ricettiva. Ma poiché ora si tratta della conoscenza dell'essere, e non dell'ente, ciò che essa riceve non è certo un ente che si dà, nella sua semplice-presenza [non può essere un ente semplicemente-presente, *kann nicht ein vorhandenes Seiendes sein*]. La rappresentazione ricettiva pura deve darsi, essa medesima, qualcosa da rappresentare [*ein Vorstellbares*]. L'intuizione pura deve quindi essere, in certo modo, «creatrice».<sup>1</sup>

Per Kant le forme pure dell'intuizione sono lo spazio e il tempo. Carattere proprio di entrambe è, per la loro forma *a priori*, di essere rispettivamente un qualcosa di unitario, un "unico". Come si è affermato, infatti, l'intuizione coglie per essenza solo il singolare e non potrebbe comprendere altro, quale intuizione pura, che l'interezza dello spazio e del tempo come singolari. Né lo spazio né il tempo sono gli enti medesimi, i quali si incontrano sempre spazialmente e temporalmente; entrambi sono estranei alle caratterizzazioni ontiche riferite agli enti - qualora uno sia di fianco a un altro o preceda un terzo. Affinché gli enti possano apparire, in quanto *semplicemente-presenti* [*vorhandene Seienden*] - vale a dire presenti concretamente nell'*effettività* [*Wirklichkeit*] in ordine all'essere dell'esserci come *presenza* [*Anwesenheit*] -, secondo gli aspetti spaziali e temporali che li riguardano, è necessario che lo spazio e il tempo non siano delle *semplici presenze* - qualcosa di *effettivo* e percepibile in un *presente* [*Gegenwart*] -, ma restino slegati dall'esperienza: questo è il senso dell'*a priori*. Essi permettono la rappresentazione, da parte di una conoscenza finita, della *semplice presenza* [*Vorhandenheit*] degli enti, nello stesso momento in cui affermano un'estraneità a tale *presenza* ontica [*Anwesenheit*] - *intramondana*. Spazio e tempo differiscono per essenza dagli enti ai quali si rapportano; ne consegue una riflessione di Kant che si mostra centrale per gli sviluppi dell'analisi heideggeriana: lo spazio non è niente di intraspatiale e, soprattutto, il tempo - come "forma pura" - non è niente di intratemporale.

Che cosa è intuito, allora, dall'intuizione pura, la quale non riceve l'ente? Le forme pure dell'intuizione intuiscono se stesse, non solo come unitarie - e quindi singolari - ma immediatamente nella loro interezza. Si tratta di tutt'altro da una ricezione per parti, in quanto le parti qui differiscono infinitamente dal tutto, per essenza. Lo spazio intuisce lo spazio unico e immediato, lo riceve come intuito; lo stesso accade per il tempo.

Ciò che si intuisce nell'intuizione pura si trova sott'occhio preliminarmente [*in einem Vorblick*], in forma non oggettiva e altresì non tematica. Questo colpo

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 47; ed. ted. p. 44.

d'occhio preliminare è rivolto al tutto unitario [*auf das einige Ganze*], che rende possibile la coordinazione reciproca dei diversi rapporti spaziali. Non è vero, dunque, che questo «modo d'intuire» non faccia intuire assolutamente nulla.<sup>1</sup>

L'intuizione pura intuisce il *fenomeno originario*. Tale intuito è un qualcosa, ma un qualcosa che non è l'ente - il quale si trova sott'occhio in forma oggettiva e tematica. L'intuizione pura, in quanto costituisce la *conoscenza pura finita*, è sempre appartenente a una conoscenza "umana", conoscenza di un qualcosa che, però, non è più oggetto. Ma essa è anche una conoscenza priva di soggetto?

Il problema della soggettività nella riflessione kantiana, come si vedrà in seguito, è strettamente connesso per Heidegger con la questione della temporalità. Il tempo, come "forma del senso interno", ossia intuizione di sé e del proprio stato, sembra assumere il suo ruolo principale nell'argomentazione dell'*Estetica trascendentale*.<sup>2</sup> L'intuizione pura, come si è affermato, per essere intuizione, deve rappresentare ogni volta un "singolare" - *repraesentatio singularis* -, come l'intuizione empirica, la quale riceve di volta in volta una singola "veduta", che può essere però anche un insieme di enti - ad esempio un paesaggio. Quando, allora, l'intuizione pura si rappresenta il proprio intuito, che non è un ente, essa si trova nell'impossibilità di ricomprendere sotto la stessa intuizione sia lo spazio sia il tempo, in quanto deve coglierli come immediatamente unitari, onnicomprensenti. In tal caso potrebbe rappresentarsi o lo spazio o il tempo in maniera distinta? Se così fosse, l'intuizione pura avrebbe due differenti intuiti, che di per sé non potrebbero ricomprendere l'interezza delle possibilità della conoscenza finita. In tal modo essi perderebbero la loro purezza, dacché vi sarebbe da distinguere nell'intuizione a seconda che si richiedesse la ricomprensione dello spazio o del tempo, e questi potrebbero essere valutati solo sulla base dell'esperienza, facendo venir meno lo stesso carattere aprioristico.

Ciò non accade, in quanto il tempo si rivela la forma principale dell'intuizione pura, come forma del senso interno, ossia, kantianamente - A 34, B 50 -, «condizione formale a priori di tutti i fenomeni [*Erscheinungen*] in generale».<sup>3</sup> Ogni rappresentazione e rapporto tra rappresentazioni, in quanto proprio del senso interno - afferente ad un "soggetto" in senso lato come *autoaffezione* -, ricade immediatamente nel tempo, se si intende innanzitutto questo come la "successione pura" dei fenomeni. In un certo modo tutto ciò appartiene a, o meglio "riguarda", il tempo, come intuizione pura della conoscenza finita.

AmMESSO che si possa, in genere, fondare l'universalità [*Universalität*] del tempo come intuizione pura, tale fondazione sarà possibile solo nel caso che, pur appartenendo spazio e tempo, in quanto intuizioni pure, entrambi «al soggetto», il tempo inerisca al soggetto più originariamente dello spazio. Ma il tempo, limitato immediatamente ai soli dati del senso interno, può essere ontologicamente più universale, solo qualora la soggettività del soggetto consista in uno stato di apertura [*in der Offenheit*] verso l'ente. Quanto più soggettivo è il tempo, tanto più originaria e radicale [vasta, *ursprünglicher und weiter*] dev'essere la rottura dei propri limiti [*die Entschränkung*] da parte del soggetto.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 49; ed. ted. p. 47: «Das in der reinen Anschauung Angeschauter steht ungegenständlich und überdies unthematisch in einem Vorblick. Vorgeblickt wird dabei auf das einige Ganze, das die Zuordnung im Neben-, Unter- und Hintereinander ermöglicht. Was in dieser "Weise anzuschauen" angeschaut wird, ist nicht schlechthin nichts.»

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 93 ss. (A 19, B 33 ss.): *Die transzendente Ästhetik*.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 50; ed. ted. pp. 48-9.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 51-2; ed. ted. p. 50.

Heidegger, in questo passo molto importante, indica quella che sarà la via da percorrere nell'interrogazione sul tempo e sul soggetto, al fine di comprendere la relazione fondamentale che intercorre tra essi. Il tempo si svela quale forma pura dell'intuizione, ricomprendendo in sé anche lo spazio, non tanto perché, in una lettura esplicita di Kant, il senso esterno è ogni volta mediato dal senso interno, quanto piuttosto perché la temporalità - come "tempo puro" - è il carattere attraverso cui il "soggetto" - come "Io penso" - si rapporta, originariamente, alle proprie condizioni di possibilità, al proprio esperire e, dunque, all'ente, sotto la luce di una preliminare comprensione d'essere. Il tempo, come forma pura, non è "altro" rispetto al senso esterno, proprio dello spazio, perché il secondo sarebbe sempre mediato dal senso interno d'un soggetto, ma in quanto la soggettività stessa, autenticamente intesa, è temporale, ossia determina un tale senso interno secondariamente, a partire da un'unità preliminare. Perché ciò sia comprensibile, bisogna abbandonare una concezione del soggetto limitata, la quale coglie quest'ultimo astrattamente scisso dall'oggetto e dalle condizioni di possibilità del suo conoscere ed esperire. Affinché il tempo sia compreso in termini originari in rapporto a una *conoscenza ontologica* - ossia come "condizione di possibilità" dell'intratemporale -, è necessario che la soggettività stessa sia ripensata in ordine a un orizzonte di apertura innanzitutto rivolto all'ente *in quanto tale*, ossia, di nuovo, nel rapportarsi dell'esserci a una preliminare comprensione d'essere. Con il proseguire dell'analisi si vedrà, infatti, che maggiore è l'approfondimento ontologico da parte di Heidegger nei confronti della concezione kantiana dell'"Io penso", più essenziali si svelano le connessioni tra la ricomprendimento del soggetto e una *temporalità originaria* - "tempo puro"-, in vista di un chiarimento del terreno d'indagine riguardante l'essere e il suo *sensu*.

Il tempo, dunque, non limita la sua funzione, né per Kant né per Heidegger, alla presentazione esposta nell'*Estetica trascendentale*. Piuttosto qui è offerta, oltre alla determinazione preliminare della temporalità, la possibilità di comprendere come una "veduta" dell'essere - *sensibilità non empirica* - sia possibile in termini di *a priori*; come sia cioè possibile scoprire dell'ente il suo essere, il quale non è né logicamente deducibile né tematicamente percepibile nell'empiria. Si tratta, a questo punto, di pensare un'intuizione pura che permetta di distogliere lo sguardo dall'ente intramondano per rivolgersi all'essere, concentrandosi sul problema del "tempo" e della *temporalità originaria*. Un'intuizione che pone da sé il suo intuito, in quanto esso è l'insieme del rappresentare immediato d'un soggetto, la sua condizione unitaria e interamente ricompresa, la quale riceve a priori il rappresentato stesso - e dunque lo fa sorgere "originariamente".

Tale intuizione però, sebbene pura, non è che una parte, una delle due "facoltà" che fondano l'intera *conoscenza pura finita*; una parte che non dev'essere mai privata della sua importanza e del suo primato nel problema della conoscenza, ma che neanche deve venir innalzata oltre il suo ruolo. L'intelletto, come pensiero puro, dev'essere a sua volta svelato e compreso, per capire il costituirsi della conoscenza come conoscenza pura finita, in quanto *a priori*, o, per Heidegger, *ontologica*.

## § 6. *Il pensiero puro*

La possibilità che vi sia conoscenza si basa, kantianamente, sull'unione di intuizione e intelletto. L'intelletto, come pensiero, permette che l'intuizione di un qualcosa valga per molti, ossia determina un singolare, l'oggetto dell'intuizione, all'interno di una "rappresentazione generale", all'interno di un concetto. Tale rappresentazione generale - o concettuale - ricomprende in "uno", come "uno che vale per molti", differenti oggetti; nel concetto è sempre rappresentato quell'uno cui si fa convenire una pluralità. In tale rappresentazione l'unità dell'uno è da cogliere prima di ogni determinazione riguardante il molteplice.

Questa visione preliminare che discerne l'uno [*das vorgängige Heraussehen des Einen*], nel quale deve poter convenire una pluralità, è l'atto fondamentale [*der Grundakt*] di formazione del concetto, l'atto che Kant chiama «riflessione [*Reflexion*]». È «quella riflessione [*die Überlegung*] per cui diverse rappresentazioni possono essere afferrate concettualmente in una coscienza». <sup>1</sup>

Tale riflessione confronta i differenti oggetti escludendo quelli che non appartengono a questa unità, esclusione che si attua sulla base della convenienza per molti, ossia guardando alla possibilità comune più ampia di unione per i diversi soggetti. La riflessione permette, dunque, che le rappresentazioni generali diventino propriamente "concetti", nell'attenzione all'uno che vale per molti. Per tale motivo Kant chiama i concetti anche *rappresentazioni riflesse*. Queste rappresentazioni necessitano dell'intuizione empirica per determinare l'essenza fattuale di tale "uno", il suo "contenuto quidditativo", in quanto solo tale intuizione può confrontare i particolari caratteri sensibili degli oggetti e selezionarli per essi.

Fino ad ora, però, si è trattato solo della conoscenza finita empirica, ossia dei "concetti" e non dei *concetti puri*. Questi ultimi differiscono dai primi in quanto non desumono il loro contenuto quidditativo dall'empiria, bensì *a priori*. I *concetti puri* vengono anche definiti da Kant *conceptus reflectentes*, in quanto riguardano preliminarmente la struttura essenziale della riflessione medesima, dello stesso processo riflettente. Non nascono dunque dall'atto della riflessione, che coglie le rappresentazioni come concetti, ma appartengono a quella originaria rappresentazione d'unità che è innanzitutto necessaria ad ogni riflessione e che riguarda il carattere proprio dell'intelletto. All'interno di quest'ultimo, infatti, devono già trovarsi delle direttrici originarie d'unità, delle rappresentazioni a priori, che permettano il presentarsi dell'uno in conformità a un'idea già pensata di "unione"; queste rappresentazioni originarie d'unità, che guidano e permettono il porsi dell'uno plurivalente del concetto, sono il contenuto dei concetti puri. Per tale motivo l'essenza dell'intelletto, nel suo rapporto ad una conoscenza pura finita, dev'essere colta come *concepire originario*: «Il concetto puro non ha più bisogno d'esser corredato di una forma concettuale [*Begriffsform*]; è la forma concettuale stessa in senso originario.»<sup>2</sup>

Tale forma concettuale, la quale sta alla base delle differenti unità pure che permettono l'unificazione, si rapporta al giudicare, come attività pura dell'intelletto, in quanto quest'ultima riguarda i modi possibili dell'unificazione stessa - ossia i giudizi - e li dispone in un "sistema". In tal maniera i concetti puri vengono riportati a un insieme di relazioni che, nella loro completezza, permettono di definire l'interezza

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 53; ed. ted. p. 52.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 55; ed. ted. p. 54.

dell'intelletto. Un sistema così pensato è, per Heidegger, la formulazione, portata avanti fin dall'antichità, di un ordinamento dei predicati, i quali presenterebbero, in conformità a una conoscenza pura, la determinazione dell'essere dell'ente: un sistema di «categorie» o, meglio, di «predicati ontologici». Tali si rivelano essere i concetti puri: *nozioni* [*Notionen*] come predicati ontologici, come il «“pensato” del pensiero puro».

Eppure, affermando ciò, non si perviene affatto alla comprensione dell'intelletto puro, né propriamente si scorge l'origine delle categorie. Per Heidegger, infatti, quel che tale argomentazione preliminare sul pensiero porta alla luce è soltanto un aspetto parziale riguardante il problema della *conoscenza pura finita*. Non solo perché quest'ultima richiede l'unione di intuizione pura e pensiero puro, ma perché, in un'analisi che s'interroghi isolatamente su una di queste radici della conoscenza pura, resterà sempre nascosto il carattere di relazione, di *sintesi*, che appartiene rispettivamente ad ognuna di esse e che ne permette l'unificazione; carattere essenziale rispetto al quale soltanto assumono senso e significato le strutture proprie dell'intuizione e del pensiero.

È ormai ben chiaro che quanto più radicalmente si cerchi di isolare gli elementi puri di una conoscenza finita, tanto più si è costretti a constatare l'impossibilità di un siffatto isolamento e tanto più innegabile risulta lo stato di assegnazione [*die Angewiesenheit*] del pensiero puro all'intuizione. Questo primo modo di avviare un'analisi dei caratteri della conoscenza pura, mostra così tutta la sua artificialità. I concetti puri possono essere determinati come predicati ontologici, soltanto se sono compresi a partire dall'*unità essenziale* [*Wesenseinheit*] della conoscenza pura finita.<sup>1</sup>

## § 7. L'unità della conoscenza pura

L'unione dell'intuizione pura e del pensiero puro, la quale costituisce essenzialmente una conoscenza pura finita, non può essere successiva al porsi delle singole parti, ma deve riguardarle preliminarmente in maniera da presentarsi come loro fondamento. Il rapporto reciproco di intuizione e intelletto, il quale è necessariamente alla base di ogni conoscenza finita, si mostra in modo che solo nella loro unificazione e in vista di questa stessa unione essi si costituiscano come tali. Unità originaria, dunque, che precede gli elementi della conoscenza pura - fin qui analizzati - presi singolarmente: il *tempo*, come «intuizione universale pura», e le *nozioni*, i concetti puri in quanto predicazioni ontologiche - o *categorie*.

La questione, per Heidegger, diviene allora quella di capire come portare alla luce tale unità originaria, e se ciò si possa fare, nel tentativo compiuto dallo stesso Kant, a partire dagli elementi isolati, o se si debba porre l'accento, anche nell'analisi, innanzitutto sulla possibilità stessa dell'unione, prima di rivolgersi alle parti. Tutto ciò al fine di ricercare, com'era nelle intenzioni iniziali, la condizione di possibilità di una conoscenza pura finita, vale a dire ontologica.

Dinanzi a tale problema è necessario rivolgere l'analisi innanzitutto ai concetti puri come *nozioni*. Essi, infatti, riguardano essenzialmente la possibilità stessa

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 57; ed. ted. pp. 58-9.

dell'unificazione, si dispongono cioè, sempre restando all'interno della finitezza del conoscere, in un rapporto con l'intuizione pura che assume il carattere di "relazione". Attraverso il chiarimento dell'essenza della categoria si potrà dunque fare un passo in avanti verso lo svelamento di quell'unità originaria che giace al fondo dell'intera conoscenza pura finita. Proprio sulla base di tali considerazioni Heidegger afferma, riguardo al paragrafo kantiano intitolato *Sui concetti puri dell'intelletto o categorie*<sup>1</sup>, che esso è «la chiave per la comprensione della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica».<sup>2</sup>

Di questa unificazione originaria, innanzitutto, si sa che essa è *sintesi*, ossia non si presenta come una "aggiunta" agli elementi posti isolatamente, ma li riguarda per essenza. L'insieme proprio della conoscenza finita è, però, ricompreso da Heidegger come strutturalmente plurimo, in quanto richiama a sua volta tre differenti sintesi, vicendevolmente includentesi e riguardanti ognuna caratteri diversi di unione: le già nominate *sintesi veritativa*, *sintesi predicativa* e *sintesi apofantica*.

La *sintesi veritativa* possiede un primato rispetto alle altre, in quanto racchiude in sé il problema stesso della possibilità di sintesi, così come esso si presenta all'interno di una conoscenza pura finita. In questo caso, ossia nel momento in cui essa riguarda l'unità essenziale della conoscenza pura - o ontologica -, viene denominata da Heidegger *sintesi veritativa pura*, vale a dire *sintesi ontologica*. Su tale sintesi, che è legata a doppio filo con le altre due e ne dispone la possibilità, ricade il compito di unire l'intuizione pura con il pensiero puro, le *nozioni* con il *tempo*. Questa unione, però, si presenta come unione a priori di una ricomprensione del molteplice dell'intuizione e di un'unità direttrice dei concetti nel pensiero, o, per Heidegger, come «sintesi originaria della sinossi pura e della sintesi pura riflettente».<sup>3</sup> L'intuizione pura, colta come tempo, è infatti la rappresentazione di un tutto unitario, ed è per lo stesso Kant già un'unificazione del sensibile all'interno dell'intuizione stessa, come «sinossi». D'altra parte, come tale, anche il pensiero puro, nelle *nozioni* - o concetti puri -, presenta un carattere unificante che ha il compito di riportare ad unità direttrici l'insieme delle generalizzazioni che valgono per molti, degli "uno plurivalenti" - vale a dire i concetti non puri. In questo senso lo stesso pensiero puro è preliminarmente sintetico. Si pone allora la questione di quale sia l'essenza propria, la struttura fondamentale, di una *sintesi* - quella veritativa pura o ontologica - che riunisca in sé il tempo - una *sinossi* - e le nozioni - delle *sintesi riflettenti*.

Questa sintesi non è né un fatto [*Sache*] di intuizione, né un fatto di pensiero. Essendo mediatrice «fra» [*zwischen*] i due elementi, ha affinità con entrambi. Per conseguenza, deve condividere con essi il carattere che per entrambi è fondamentale, dev'essere, cioè, un atto di rappresentazione [*ein Vorstellen*]. «La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'*immaginazione* [*Einbildungskraft*], cioè di una funzione dell'anima cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale non avremmo mai alcuna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli» (A 78, B 103).<sup>4</sup>

Questa sintesi, di cui Kant scrive, è la «sintesi pura», ed essa è pura «se il molteplice è dato... a priori» (A 77, B 103).<sup>5</sup> Tale sintesi pura, che è effetto proprio per Kant dell'*immaginazione*, si basa inizialmente sull'unificazione posta dall'intuizione pura,

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 153 ss. (A 77, B 102 ss.); Analit. Trasc., Libro I, Cap. 1, Terza Sez., § 10: *Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien*.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 58; ed. ted. p. 59.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 59-60; ed. ted. pp. 60-1.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 61; ed. ted. pp. 62-3.

<sup>5</sup> *Ibid.*; ed. ted. p. 63.

quale sinossi. Eppure tale unificazione, come si è visto, necessita del pensiero, o più precisamente di un richiamo al concetto puro che ponga quell'unità guida, la quale renda possibile il rappresentarsi in generale dell'unità medesima, come predicazione ontologica. Tale unità, in questo senso, pur essendo preliminarmente richiamata dall'intuizione, nell'offerta da parte di essa di un molteplice unitario - che è il tempo -, è in realtà ricevuta da essa in seguito alla rappresentazione che ne fa il pensiero puro. In tal modo si mantiene una distinzione, guardando ancora isolatamente alle parti, di quell'unificazione che resta "sinossi" per quel che riguarda l'intuizione e "sintesi riflettente" per quel che concerne il pensiero. Questi, però, sono ancora aspetti di una stessa *sintesi*, quella *pura* - per Kant - o *ontologica* - per Heidegger -, e aspetti che devono essere ricondotti anch'essi a unità. L'immaginazione agisce proprio su ciò, o meglio, riguarda insieme entrambe le unificazioni, sia nell'intuizione sia nel pensiero. Essa infatti è sempre la stessa, in ciascuno dei momenti unificanti. La *sintesi pura* o *ontologica*, come effetto dell'immaginazione, si troverebbe in una posizione intermedia in un'astratta divisione in tre parti della conoscenza pura finita; una posizione non esteriore ma strutturale, che indica la sua capacità di avere sempre la stessa funzione fondamentale, in rapporto al tempo e alle nozioni.

Tale identità, della sintesi pura in ogni processo di unificazione, mostra l'essenza unificante della stessa, ossia il rappresentare la possibilità d'unione in ogni atto o pensiero unificante. Questa identità è tale proprio in quanto riguarda l'essenza della conoscenza pura finita, e richiama necessariamente un «*contenuto trascendentale*» che non rimandi direttamente alla conoscenza finita come intuizione e intelletto, ma li preceda entrambi nella ricerca delle loro stesse condizioni di possibilità. Tale ricerca, che si rivolge alla possibilità di un'unificazione originaria, è incentrata sulla *sintesi pura* o *ontologica*. Essa si basa sul carattere di un'unità comune a intuizione e intelletto - eppure di per sé esterna ad essi -, su tale conquista, la quale non è che l'"inizio", secondo Heidegger, dell'interrogazione riguardante il problema essenziale della conoscenza pura e la fondazione kantiana della metafisica.

## § 8. *La deduzione trascendentale*

Soltanto il problema dell'unità essenziale della conoscenza ontologica fornisce la base per la determinazione dell'essenza della categoria. Se questa base non può essere unicamente, né in primo luogo, come indica il termine, un modo dell'«asserire» [*des "Aussagen"*], σχῆμα τοῦ λόγου, ma deve poter soddisfare alla sua più intima [*eigensten*] essenza di σχῆμα τοῦ ὄντος, allora essa non può fungere da «elemento» (nozione) della conoscenza pura, bensì deve racchiudere in sé la conoscenza dell'essere dell'ente. Ma la conoscenza dell'essere è unità di intuizione pura e pensiero puro.<sup>1</sup>

Per Heidegger ogni interrogazione rivolta alla comprensione della conoscenza pura finita, e dunque al sorgere delle categorie, non può disporsi soltanto sul piano logico, concedendo un'importanza troppo grande al pensiero - e dunque all'analisi esposta nella *Logica trascendentale* - senza tener conto che il suo corrispettivo, ossia l'intuizione - non

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 63; ed. ted. pp. 65-6.

solo nell'esposizione preliminare dell'*Estetica trascendentale* -, è l'elemento primario di ogni conoscenza finita, specie di quella *a priori*. Un importante errore di valutazione è compiuto per Heidegger dai differenti interpreti che, in seguito al misconoscimento di ciò, riconducono la *Critica della ragion pura* ad una "logica della conoscenza pura". Questo accade in parte a causa dello stesso Kant, che affida alla *Logica trascendentale* - nell'*Analitica dei concetti* - l'argomentazione riguardante la sintesi pura o ontologica, la quale avrebbe richiesto per Heidegger una sezione a sé, in quanto la sua origine non può essere ricondotta né propriamente a un'essenza estetico-trascendentale né soltanto ad una logico-trascendentale.

Al fine di comprendere ciò, ossia la struttura fondamentale della conoscenza pura finita nel suo sorgere originario, è necessario, per l'interpretazione heideggeriana, porre lo sguardo sulla kantiana *deduzione trascendentale*, così come essa si presenta nella prima edizione della *Critica - Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*<sup>1</sup> -, la quale ha come compito principale quello di chiarire l'essenza della già nominata *sintesi pura*. A tale scopo bisogna innanzitutto mostrare il primato dell'intuizione in rapporto all'intelletto e comprendere il motivo e il carattere di questo primato.

Si è detto che la conoscenza finita è dapprima intuizione derivata, ossia "ricettiva". Questo significa che essa non è in grado di creare da sé l'ente per il suo essere, in quanto sempre "assegnata" a un ente che già è, al quale offre la possibilità di mostrarsi. Affinché il soggetto di una conoscenza finita, un «essere [essenza, *Wesen*] conoscente finito» come lo definisce Heidegger, possa rapportarsi a un ente - che non è né identico ad esso, né creato da esso -, è necessario che vi sia una comprensione dell'ente *in quanto ente*; ossia, tale ente, che viene incontro al conoscente finito, deve essere già sempre *riconosciuto* [*erkannt*] come ente. Questo significa che, affinché sia possibile una conoscenza, deve essere riconosciuta all'ente la sua costituzione d'essere.

Ogni conoscenza finita, assegnata all'ente, si fonda sulla possibilità che qualcosa come un ente *si obietti* - "sia disposto dinanzi" come *oggetto*, *Gegen-stand* - rispetto a un conoscente, e la stessa possibilità che questo avvenga riposa nella costituzione essenziale della *conoscenza pura o ontologica* - sebbene in tal caso, in quanto ancora non tematizzata, Heidegger la definisca in maniera più precisa «*preontologica*». Grazie a tale facoltà il conoscente finito apre dinanzi a sé - o meglio, è esso stesso l'*apertura* come *trascendente* - un orizzonte all'interno del quale qualcosa *in quanto ente* può apparire. Questa attività è intesa da Heidegger come il "volgersi a..." [*Sich-zuwenden zu...*] originario dell'essenza conoscente finita nei confronti di ciò che si obietta, il quale rappresenta il «corrispettivo» di tale apertura. L'apertura di questo orizzonte e il mantenersi all'interno di esso è il proprio della *trascendenza*, ossia il carattere costitutivo di un conoscere che si rapporta all'ente nella finitezza.

La trascendenza si può comprendere, in quanto tutto unitario che permette e mantiene l'orizzonte del "volgersi", solo in conformità alla struttura essenziale della sintesi pura o ontologica. Questo perché la conoscenza ontologica stessa, che rende possibile il *rapporto di obiettazione*, ha tale sintesi come fondamento, grazie alla quale l'insieme del conoscere puro finito può essere colto per come si presenta nella sua interezza. Che cos'è però che, all'interno della conoscenza ontologica, rende possibile che qualcosa come l'ente *si obietti*? Essendo finita, l'intuizione è assegnata; affinché, dunque, possa definirsi conoscenza, essa necessita del pensiero che determina l'oggetto. Il pensiero ricomprende l'ente come oggetto, ma può fare ciò perché innanzitutto l'ente "si obietta" - sta dinanzi, viene incontrato. Quel che però originariamente "sta dinanzi", quel che *si mostra da sé* non è l'ente, bensì la condizione di possibilità per l'ente di "obiettarsi" *in quanto ente*: l'essere come *fenomeno* [*Phänomen*] che l'ente svelato in

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 206 ss. (A 96 ss.): *Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* [nach Ausgabe A].

quanto ente - come “apparenza” [*Erscheinung*] - annuncia. Tale orizzonte di obiettazione non può essere un ente, in quanto la conoscenza finita non è in grado di disporre l’ente *in sé* - «non produce il suo oggetto quanto all’esistenza [*dem “Dasein nach”*]» (A 92, B 125)<sup>1</sup> -, ma è un *nulla* [*Nichts*]. Per Heidegger non si tratta del “nulla assoluto” - *nihil absolutum* -, quanto piuttosto di un piano d’apertura che solo in quanto *nulla*, nel significato di *non ente* - “niente” -, permette all’atto di rappresentazione la costituzione di un rapporto in cui si incontra l’ente. La questione, pur non sviluppandosi dall’oggetto stesso, in quanto interrogazione *a priori*, pone ora lo sguardo su di esso: qual è l’oggetto proprio di una *conoscenza pura finita*? Che cos’è che originariamente “si obietta”, se non è un ente? Tali domande richiedono alcuni chiarimenti preliminari.

«È qui necessario farsi un’idea chiara di che si intende con l’espressione: oggetto delle rappresentazioni [*Gegenstand der Vorstellungen*]» (A 104). Bisogna indagare circa il carattere di ciò che si obietta nel puro rapporto di obiettazione [*Gegenstehenlassen*]. «Ma noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni conoscenza con il suo oggetto ha in sé un che di necessario per cui, poiché questo oggetto si considera come quel che è di contro, le nostre conoscenze non sono determinate a caso, o arbitrariamente, ma a priori, in certi modi» (A 104). Nel rapporto di obiettazione come tale si annuncia qualcosa [*bekundet sich etwas*]: «ciò che è di contro [*was dawider ist*]».<sup>2</sup>

Ciò che è propriamente *di contro* è il «preliminare stato di opposizione dell’essere». Tale stato è la condizione per cui gli oggetti, necessariamente, sono condotti innanzitutto a un qualcosa di comune, di condiviso, che solo permette il presentarsi della differenza, ossia la loro determinazione particolare. Quel che è “di contro” e che permette l’obiettazione è l’*essere*, come oggetto *sui generis* della conoscenza pura finita. Di nuovo, però, affinché vi sia “un” oggetto e prima ancora “un” qualcosa di comune - che preceda le predicazioni riguardanti i singoli enti -, vi deve essere una *nozione* di unità preliminare rispetto a tale riconduzione a uno. Questa nozione appartiene al “concepire originario”, ossia - come si è visto - alla forma di rappresentazione che Kant denomina *concetto*. Sono i concetti puri, dunque, a permettere *in primis* il rapporto di obiettazione, dacché l’intelletto, in quanto facoltà che riunisce i differenti modi possibili di unificazione, pone *a priori* ciò che si oppone alla molteplicità del contingente. Quel che si oppone, poiché si presenta come una condizione universale, slegata dall’esperienza, la quale ricomprende sotto di sé e riconduce a un fattore comune i singoli casi dell’empiria, viene definito *regola*. Così, anche per Kant, i concetti servono essenzialmente da regole e l’intelletto puro si presenta come la facoltà di porre le stesse, ossia, per Heidegger, la facoltà di porre ciò che si oppone nel rapporto di obiettazione, condizione di possibilità di una conoscenza pura finita.

Detto ciò, bisogna però considerare che si potrebbe cadere in errore, assegnando all’intelletto un ruolo più importante di quello ch’esso ha, ossia rovesciare il rapporto di conoscenza che, come si è annunciato fin da subito, si basa per Heidegger su un privilegio dell’intuizione, o meglio della *sensibilità pura*, rispetto al pensiero - senza tralasciare la necessità di questo per una conoscenza finita. La questione, infatti, si illumina e, in parte, si risolve ricordando il riferimento essenziale alla finitezza umana - punto di partenza necessario per la *Critica della ragion pura* -, finitezza dalla quale l’intelletto non solo è affetto, ma della quale rappresenta il “sigillo”, l’espressione più forte in quanto *facoltà delle regole*. Nello stesso momento in cui l’intelletto puro si mostra come condizione di possibilità del rapporto di obiettazione, esso si svela nel suo

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 172 (nel parag. intitolato *Übergang zur Transzendentalen Deduktion der Kategorien*); richiamato da Heidegger in *Id.*, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 68; ed. ted. p. 72.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 69; ed. ted. p. 73.

essere assegnato all'intuizione pura, anch'essa finita, ossia costretto a non poter porre da sé il *tempo* come regola - o regolamentarlo nel pensiero -, né disporsi in un orizzonte diverso da quello dell'essere, che lo riguarda essenzialmente. Sebbene, dunque, l'intelletto puro fornisca all'intuizione finita un *oggetto* cui "volgersi" - e dunque ne regoli l'attività -, affinché vi sia conoscenza ontologica, ossia la struttura essenziale e condizione di possibilità di ogni conoscenza finita, esso non può far altro che richiamarsi - e limitarsi - all'intuizione pura.

Solo in quanto l'intelletto puro, come intelletto, è servo dell'intuizione pura, esso può rimanere padrone dell'intuizione empirica.<sup>1</sup>

La conoscenza ontologica, però, è sempre costituita sia dall'intuizione sia dal pensiero. Sicché l'analisi, anche per comprendere la differenza di rapporto tra le due facoltà, deve indirizzarsi ancora verso ciò che permette l'unione della conoscenza medesima, ossia la *sintesi pura*. Tale sintesi si presenta come la possibilità d'apertura di un orizzonte; apertura che riguarda la *trascendenza* propria del conoscente finito. Si è visto, infatti, che l'ente si offre ad esso solo nello svelamento di un rapporto di obiettazione, il quale permette un incontro sulla base di una possibile comunanza; in relazione a ciò si dispone così un piano preliminare in cui avviene quel "volgersi" in vista di un "obiettarsi".

Quest'orizzonte unitario, che si pone prima di qualsiasi rapporto con l'esperienza, è insieme una continua attività unificatrice, in quanto riconduce ad uno *stesso* sia l'ente sia il conoscente, affinché sia possibile l'incontro: attua cioè, per Heidegger, una «pre-comprensione»<sup>2</sup>, o, si potrebbe dire, una comprensione "pre-ontologica". Preontologica in quanto qui non ci si trova nel piano proprio della conoscenza ontologica, dacché essa non è ancora colta tematicamente, ma, all'interno dell'intelletto puro, si presenta l'unificazione che è propria dell'apertura, sebbene questa apertura non sia autenticamente compresa finché non viene ricondotta all'intuizione pura. Ossia finché il tempo, che ricomprende sempre in sé ciò che si offre nella pre-comprensione, non è assunto come *temporalità originaria*, vale a dire come *orientazione* essenziale - della quale si tratterà in seguito - di un orizzonte che si presenta in quanto piano di comprensione preliminare *degli enti*.

Al fine di chiarire ciò, bisogna adesso seguire l'interpretazione heideggeriana di Kant lungo le due vie per cui una riconduzione a unità di intuizione pura e intelletto puro è resa possibile, o meglio, le due vie attraverso cui si scorge la *sintesi pura* o *ontologica* che riguarda entrambe le facoltà e che ne mostra la costituzione fondamentale. Di tali vie una prende in esame il processo di unificazione a partire dall'intelletto, o «dall'alto», l'altra a partire dall'intuizione, o «dal basso».

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 76: «Nur sofern der reine Verstand als Verstand Knecht der reinen Anschauung ist, kann er Herr der empirischen Anschauung bleiben.» Così la traduzione di Reina, riveduta da Verra, in Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 71: «L'intelletto puro, solo in quanto è servo dell'intuizione pura, può rimanere padrone dell'intuizione empirica.»

<sup>2</sup> Cfr M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 77: «Diese a priori einigende Einheit muß dem Begegnenden entgegen vorgreifen.»

## § 9. La sintesi pura o ontologica.

Come si è visto, per Heidegger, la facoltà preposta all'unificazione - in quanto unità essenziale - di intuizione e intelletto, l'*immaginazione*, è un terzo rispetto a queste e non può essere interamente ricondotta, come invece mostrerebbe l'architettura kantiana della *Critica*, alla *logica trascendentale* - ossia ridotta ad un carattere del pensiero. Piuttosto l'essenza dell'unità mediatrice, come sintesi pura o ontologica, deve riguardare l'interezza della conoscenza pura finita e porne il fondamento, senza ridursi ad una delle parti che essa, in realtà, caratterizza originariamente. Allo stesso modo dev'essere inteso, nell'interpretazione heideggeriana, il procedimento della *deduzione trascendentale*, il quale non è «logico-deduttivo» - ossia proprio dell'intelletto che si pone in relazione con la sintesi e con l'intuizione - ma concerne piuttosto «la totalità della conoscenza finita».

Al fine di comprendere ciò bisogna innanzitutto ricordare che l'intelletto stesso, in quanto *sigillo della finitezza*, è "assegnato". Esso, però, partecipa fundamentalmente dell'unità, in quanto questa, per essere unità posta di contro ad un qualcosa, deve sempre richiamarsi a una costituzione preliminare d'unità, a un'unità originaria. La presenza di un qualcosa che è *di contro*, come preliminare stato di opposizione dell'essere, è per Heidegger ciò che permette l'obiettazione, ossia è quella condizione per la quale diviene possibile l'aprirsi di un orizzonte unitario in cui qualcosa possa offrirsi per un "volgersi". Tale orizzonte necessita però, a sua volta, proprio in quanto unitario, di una concezione preliminare d'unità. Questa è il risultato di una rappresentazione d'unità in cui il rappresentare medesimo è in rapporto all'unità come *lo stesso*, che resta tale nelle diverse rappresentazioni di essa; questo *stesso* è posto di contro all'unità unificante, ossia a quell'unità che è *sintesi pura* e non rappresentazione d'unità dell'intelletto. Solo perché vi è questa ulteriore opposizione il rappresentare può cogliere qualcosa che gli viene incontro e che lo riguarda. Ossia è soltanto in quanto vi è un preliminare "volgersi verso di sé" - come il rappresentare nella rappresentazione di unità -, che si rende possibile una "obiettazione" - il presentarsi di un oggetto - all'interno di una "unità unificante" - l'orizzonte comune d'apertura -, in cui il momento del "volgersi a...", necessario alla conoscenza finita, sia a sua volta possibile. Tale rappresentare originario, che è insieme rappresentazione d'unità - in quanto essenza del pensiero puro -, è chiamato da Heidegger, che riprende l'espressione kantiana, *Io penso* o *appercezione trascendentale*.

Il concetto puro, come coscienza di unità in generale, è necessariamente autocoscienza pura [*reines Selbstbewußtsein*]. Questa coscienza pura di unità non è un fatto occasionale ma dev'essere sempre possibile. Essenzialmente, è un «io ho facoltà [*ich vermag*]». «Ora questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare *appercezione trascendentale* [*transzendente Apperzeption*]» (A 107). Il rappresentare l'unità, che dà adito all'obiettazione, trova fondamento in questa appercezione, intesa «come una facoltà [come un *essere in grado, als einem Vermögen*]» (A 117, nota). Quindi, solo come «io posso» [*ich kann*] costantemente libero, l'«io penso» è in grado di dar adito all'obiettarsi dell'unità che gli si oppone, se è vero che un'unione risulta possibile solo in base a un'essenziale libertà di rapporto [*auf ein wesentlich freies Verhalten*]. L'intelletto puro, nel tenersi originariamente dinanzi a sé l'unità, agisce come appercezione trascendentale.<sup>1</sup>

La rappresentazione d'unità, come *Io penso*, si mostra in quanto atto unificante che necessita a sua volta di un'anticipazione d'unità, di quell'unità unificante che si pone *di*

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 74; ed. ted. p. 79.

*contro* al suo rappresentare e che non può essere né il tutto immediato dell'ente - proprio di una "intuizione originaria", ossia di una conoscenza slegata dal finito - né un qualche carattere ontico, ma riguarda la preliminare comprensione d'essere, vale a dire la *sintesi pura* o *ontologica*. Si è visto in precedenza che per Kant la "sintesi in generale" è effetto dell'*immaginazione*, ossia di una facoltà necessaria alla conoscenza finita, eppure per lo più misconosciuta od obliata. Sulla base dello stesso principio l'*immaginazione* pone anche la *sintesi pura*, ma solo se la prima si presenta anch'essa come pura: *immaginazione pura*. Tale *immaginazione*, in quanto slegata da qualsiasi riferimento all'empiria, si determina come *produttiva*, dacché offre *a priori*, spontaneamente, la forma della sintesi. Essa viene anche definita da Kant *immaginazione trascendentale*; ciò al fine di distinguerla da quell'*immaginazione riproduttiva* che, invece, si basa sull'esperienza e sui vissuti, la quale non riguarda però l'ambito della filosofia trascendentale, bensì quello della psicologia.

Il prodotto dell'*immaginazione trascendentale* è ciò che si pone dinanzi all'*appercezione trascendentale*, all'*Io penso*, nel senso in cui l'unità unificante, come sintesi pura o ontologica, è dinanzi alla rappresentazione d'unità. Solo per questo aver dinanzi un'unità che è la possibilità stessa d'unificazione, l'intelletto puro si presenta come *appercezione trascendentale*, ossia come quel rappresentare che, in quanto rappresentazione d'unità, si contrappone a un'unità fondamentale che lo caratterizza. L'*Io penso* si mostra, cioè, sempre essenzialmente "unificante", in quanto già presuppone quella sintesi pura dell'*immaginazione* che si presenta innanzi ad esso, per il suo essere rappresentazione d'unità.

L'intelletto è intelletto solo in quanto «presuppone o implica» [*"voraussetzt oder einschließt"*] l'*immaginazione pura*. «L'unità dell'*appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione* è l'intelletto, e questa stessa unità relativamente alla *sintesi trascendentale* dell'*immaginazione*, l'*intelletto puro*» (A 119).<sup>1</sup>

Qual è, allora, l'oggetto di tale unificazione propria della sintesi pura o ontologica, ciò con cui la rappresentazione d'unità dell'intelletto deve rapportarsi essenzialmente affinché vi sia conoscenza?

Non può essere che un altro *a priori*, l'intuizione pura come "tempo", sicché l'*immaginazione trascendentale* mostra il suo compito d'essere l'unità mediatrice tra il tempo e l'*appercezione trascendentale*, nel suo riguardarli entrambi per essenza.

Eppure, come si è visto, per Heidegger l'intelletto mantiene uno stato di assegnazione all'intuizione pura, e si mostra, proprio in quanto "sigillo della finitezza", necessariamente fondato sul tempo come forma *a priori*. Ma l'intelletto puro non deve, direttamente, render conto solo all'*immaginazione trascendentale*, in quanto suo fondamento strutturale, la quale permette l'unione con l'intuizione pura, che resta però il terzo al di là di questa unità mediatrice come sintesi pura o ontologica? In tale questione giace un problema alla cui soluzione si può giungere solo analizzando il processo inverso della deduzione, quello che parte «dal basso» e cerca di chiarire il legame tra *immaginazione trascendentale* e intuizione pura.

Poiché l'intuizione umana è finita, e dunque non può porre l'ente nella sua immediata interezza - come creato da essa -, è necessario che il processo intuitivo si relazioni con l'ente, ossia si trovi preliminarmente in uno stato di apertura che permetta tale collegamento. La ricettività dei sensi abbisogna di uno "stare dinanzi" degli enti, i quali vengono colti dall'intuizione ogni volta come un singolare, sulla base però di un rapporto di ricezione. Ciò che rende possibile tale rapporto è l'*immaginazione pura*, la quale si presenta al fondo della rappresentazione intuitiva come fautrice delle relazioni in

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 76; ed. ted. pp. 81-2.

generale. Soltanto all'interno del tempo, però, è possibile ricondurre il molteplice a rapporti e collegamenti; soltanto nell'orizzonte del tempo come intuizione pura si può cogliere l'ente, in quanto ricondotto a quel piano comune di relazione che permette di avere una conoscenza del medesimo, e più ancora una conoscenza ontologica, qualora lo stesso piano sia inteso come comprensione preliminare d'essere dell'ente.

Per questo, Kant premette a tutte le argomentazioni inerenti alla deduzione trascendentale una «osservazione generale, che si deve assolutamente mettere a fondamento di quel che segue» (A 99). Essa dice che tutte le «modificazioni dell'animo sono soggette [...] al tempo, come quello in cui tutte quante devono essere ordinate, unificate e messe in rapporto» (A 99).<sup>1</sup>

In tal modo l'*immaginazione trascendentale* pone un'unificazione nella possibilità stessa della relazione, come piano comune nel quale gli enti e il conoscente possono incontrarsi. Questa unificazione è insieme "regolatrice", in quanto forma relazioni determinate secondo unità direttrici, e si presenta propriamente come il tempo stesso, nel suo riguardare e contenere in sé «la pura affinità dei fenomeni»; affinità che, senza la funzione dell'immaginazione pura, non sarebbe per Kant affatto possibile.

In tale unità e riconduzione si mantiene, come si è detto, una regolamentazione, la quale si richiama innanzitutto a una rappresentazione d'unità che resta la stessa, in quanto "direttrice", pur nelle diverse formulazioni determinate: un "uno" che permane invariabilmente come rappresentazione d'unità a priori, sempre identica a sé. Questo è per Heidegger l'"Io" dell'*appercezione trascendentale*.

Sia il percorso dall'alto sia quello dal basso sono pervenuti alla medesima formulazione generale: la ripresa della concezione, già annunciata in precedenza, per cui l'argomentazione sulla conoscenza ontologica verte sulla comprensione di una *sintesi pura* come unione di "sinossi" e "sintesi riflettenti". Si può ora capire più a fondo quel che concerne tale ricerca, tornando a esaminare la concezione da cui si era partiti, ossia la necessità, per una conoscenza pura finita, dell'unione di intuizione pura e intelletto puro, unione rappresentata da quella *sintesi dell'immaginazione trascendentale* che riguarda entrambi come unità mediatrice.

Eppure limitarsi a ciò, in conclusione di questi passaggi, vorrebbe dire ignorare quanto si è scesi in profondità nell'argomentazione heideggeriana. Senza voler anticipare tematiche che andranno analizzate con cura, è necessario osservare, a questo punto, come quelle che prima erano concepite quali tre facoltà distinte - intuizione pura, immaginazione pura e intelletto puro - si mostrano adesso in ordine a un'essenziale coappartenenza, propria della loro struttura costitutiva - e non aggiunta a posteriori. Sicché, attraverso il percorso della "deduzione trascendentale", è stata compresa l'importanza della *sintesi pura* in quanto formatrice della *conoscenza ontologica* - come unità unificante. Ora la stessa conoscenza pura può essere definita a ragione "ontologica", in quanto è venuta alla luce la questione riguardante l'orizzonte che rende possibile la conoscenza, come piano in cui si dispone il "volgersi" incontro a ciò che "si obietta"; piano e orizzonte che costituiscono la condizione di possibilità di ogni esperienza, vale a dire quella comprensione preliminare d'essere per la quale solo si può cogliere l'ente come ente. Ma, soprattutto, questo percorso ha posto l'attenzione sui problemi più oscuri - le "questioni fondamentali" - con i quali una riflessione, la quale presenti la *Critica della ragion pura* come *fondazione della metafisica*, deve necessariamente confrontarsi. Tali problemi riguardano innanzitutto il ruolo di assegnazione dell'intelletto puro all'intuizione pura, ossia il rapporto privilegiato del tempo con l'immaginazione trascendentale - quale *immagine pura* -, il suo presentarsi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*; ed. ted. p. 81. Ripreso da I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 209 (A 99).

come *temporalità originaria* e l'interrogazione che si apre sulla relazione di essa con ciò che la riguarda essenzialmente - fino a riconoscerlo come *lo stesso* -, ossia l'*Io penso*, libero *in quanto* assegnato, come "appercezione trascendentale".

## § 10. *Lo schematismo trascendentale*

Quel che dapprima bisogna chiarire, in quanto rimasto oscuro nelle precedenti argomentazioni, è il ruolo proprio, nell'interpretazione di Kant, di ciò che viene definito *trascendenza* e che per Heidegger concerne l'essenza stessa della finitezza umana. Affinché sia possibile svelare il fondamento della conoscenza pura finita, è necessaria una preliminare comprensione della trascendenza e del suo richiamo all'immaginazione trascendentale. Un chiarimento che abbia ad oggetto tale questione, centrale per la fondazione della metafisica che qui si presenta, deve svolgersi sulle tracce del capitolo intitolato da Kant *Sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto*<sup>1</sup>, il quale costituisce per Heidegger la chiave di volta, «il fulcro», dell'intera *Critica della ragion pura*.

In questo capitolo Kant affronta il problema della possibilità di rapporto tra l'intelletto, nella forma delle categorie, e i fenomeni [*Erscheinungen*]. La questione della trascendenza, infatti, è posta da Heidegger sulle tracce di Kant come la possibilità di un richiamo al sensibile, di una «riduzione alla sensibilità [*Versinnlichung*]», dei concetti puri dell'intelletto. Dacché si tratta di un conoscente finito, il quale incontra l'ente mediante l'intuizione ricettiva, si deve anche porre in questione la condizione di questa ricettività, in quanto dipendente preliminarmente dal "volgersi" in un "rapporto di obiettazione". Tale volgersi si costituisce in un'anticipazione nella quale l'ente è tenuto dinanzi come ente, ossia in ordine allo stesso orizzonte d'essere del conoscente. Affinché, però, l'ente possa esser disposto in un obiettarsi - ossia di contro a quell'uno che è il concetto - è necessario che tale anticipazione, l'orizzonte di "pre-comprensione", sia connesso all'intuizione e rimandi a una percezione sensibile.

L'orizzonte, in quanto offerta percettibile, deve dunque offrirsi preliminarmente e costantemente come veduta pura [*als reiner Anblick*]. Ne risulta che l'obiettazione [*Gegenstehenlassen*], alla quale dà adito l'intelletto finito, deve offrire l'obiettività [*Gegenständlichkeit*] come tale intuitivamente; in altri termini: l'intelletto puro deve trovar fondamento in un'intuizione pura che lo guidi e lo sorregga.<sup>2</sup>

Il piano in cui si dispone il volgersi preliminare del conoscente finito dev'essere intuibile per lo stesso conoscente, dev'essere cioè un qualcosa di costruito dal medesimo secondo i suoi criteri di conoscenza, ossia, innanzitutto, a partire da un *intuitus derivativus*. Tale piano si presenta allora come una *veduta* [*Anblick*] che ricomprende in sé quel che si offre nell'incontro con l'ente. Ma quel che si offre nell'incontro con l'ente è dapprincipio in Kant la forma pura dell'intuizione, ossia il tempo. Questo, a sua volta, come orizzonte di tutti i legami e le relazioni dell'empirico per un conoscente finito - e, si vedrà meglio, dell'intera conoscenza -, richiama essenzialmente quella sintesi pura unificante che, in

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 239-47 (A 137, B 176 ss.); Analit. Trasc., Libro II, Cap. 1: *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 83; ed. ted. p. 90.

quanto propria dell'immaginazione trascendentale, riguarda anche la costituzione di tale *veduta*.

Sicché, per Heidegger, l'*immaginazione pura* si mostra come formatrice [*bildende*] in duplice senso: da una parte essa forma [*bildet*] l'intuitiva percettibilità dell'orizzonte, che crea come libero "volgersi"; questo formare [*bilden*] però, d'altra parte, è tale solo in quanto essa ne fornisce un'immagine [*Bild*] - una forma o "quadro" - come *veduta*. L'immagine come *veduta* è ciò che Heidegger intende per "paesaggio" o "visione complessiva", immagine come insieme del molteplice che può essere ricompreso in un sintetico punto di vista sensibile; egli richiama così l'idea di Kant - A 120 - per cui l'*immaginazione pura* deve «ridurre il molteplice dell'intuizione a *immagine*».<sup>1</sup> Proprio in tale immagine come *veduta* giace il fondamento di possibilità della trascendenza, la quale, in quanto essenzialmente costitutiva della finitezza, ossia come lasciar obiettare nel volgersi preliminare, esplica nella *veduta* stessa il compito di ricondurre alla sensibilità l'orizzonte dell'obiettarsi e di renderlo così intuibile quale orizzonte della trascendenza.

L'orizzonte della trascendenza ricomprende in sé il lasciar obiettare dell'intelletto puro mediante le unità direttrici - i concetti puri - in una riduzione al sensibile che deve però mantenere il suo carattere di *a priori*. Questo è possibile, per Heidegger, in quanto tale riduzione si presenta come uno *schematismo* dell'immaginazione pura, la quale forma [*bildet*] lo schema e pone l'immagine [*Bild*] come *veduta*: fondamento dell'orizzonte della trascendenza. Affinché il carattere di *a priori* sia mantenuto, bisogna ricordare che tale orizzonte non è disposto sulla base di una riduzione alla sensibilità "empirica". Come si è visto, infatti, per Heidegger Kant riesce a presentare, per la prima volta nella tradizione filosofica, un fondamento "non sensistico" della sensibilità; tale è l'intuizione pura - il tempo *non intratemporale* -, la quale permette di concepire una *sensibilità pura*, che offra una comprensione preliminare dell'intuibile senza alcun ricorso all'esperienza. Tale comprensione preliminare, però, che in quanto propria dell'intuizione finita dev'essere ancora "ricettiva", ossia non può creare da sé l'ente che le sta dinanzi, riguarda per essenza il carattere stesso del ricevere, l'orizzonte "vuoto" di questa ricezione - in quanto *nulla*. Essa deve cioè porsi come «una *veduta* che, malgrado tutto, non offre l'ente».<sup>2</sup>

Per riduzione alla sensibilità [*Versinnlichung*] intendiamo, in generale il modo in cui un essere finito può rendersi intuitivo alcunché, ossia può procurarsi una *veduta* (immagine) di qualcosa. Secondo ciò che viene in vista e secondo la maniera in cui qualcosa viene in vista, "veduta" o "immagine" hanno un significato diverso.<sup>3</sup>

I diversi significati che l'"immagine" come *veduta* può assumere, secondo ciò che si mostra e come si mostra, sono per Heidegger essenzialmente tre. Innanzitutto essa si presenta nel suo fornire una immediata visione empirica di un singolare, un «questo qui» [*Dies-da*], che può assumere il suo carattere di singolarità anche nel rappresentare un insieme di molteplici elementi sensibili - ad esempio la visione effettiva d'un paesaggio. In tal caso l'immagine si caratterizza come la *veduta* di un ente determinato, nel suo mostrarsi innanzitutto e per lo più nella *semplice presenza* [*Vorhandenheit*], e viene chiamata da Heidegger «immagine» in senso proprio.

Il secondo significato concerne l'immagine in quanto «veduta presente riproduttiva di un ente». Questa si riferisce al mostrarsi di un'immagine come "copia", in quanto

---

<sup>1</sup> *Ibid.*; ed. ted. p. 91.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 84; ed. ted. p. 92.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 85; *ibid.*

semplice riproduzione di ciò che si presenta come *immagine* nel senso di determinazione immediata di un ente. Tale è ad esempio una fotografia, la quale richiama in sé un ente empirico e insieme si mostra come immagine che riproduce tale ente. Questa si caratterizza come immagine, e precisamente come «immagine-copia» [*Abbild*], dacché nel suo darsi in quanto riproduzione offre anche la “veduta empirica” - immagine in senso proprio - di un ente determinato.

Infine, il terzo significato cui viene ricondotta l'immagine è quello che riguarda il carattere proprio dello schematismo, ossia l'immagine come «immagine-schema» [*Schema-Bild*]. Per comprendere questo significato bisogna ricordare che l'intelletto, in quanto *facoltà delle regole*, non solo pone gli “uno plurivalenti” sotto cui vengono ricompresi i fenomeni kantiani - ad esempio il concetto di cane in generale che raggruppa secondo predicazioni ontiche simili enti intuiti singolarmente -, ma contiene in sé quelle unità direttrici, i concetti puri, su cui si fondano gli stessi uno plurivalenti, come semplici concetti. Sicché il pensiero puro non solo pone le regole entro cui l'intuizione empirica - e l'immagine immediata dell'ente determinato - deve presentarsi, ma fonda essenzialmente l'intero processo di regolamentazione, ossia la possibilità stessa che vi sia un campo di regole entro il quale la veduta empirica si mostri. Una riduzione alla sensibilità che si presenti come *veduta pura*, ossia a priori, deve fondarsi sulla funzione regolatrice dell'intelletto puro che, rappresentando la possibilità stessa del disporsi di una veduta immediata, fornisce l'immagine *prima* di qualsiasi riferimento alla *presenza* [*Anwesenheit*] determinata; ciò affinché tale *veduta pura* non si mostri né come una determinazione empirica dell'ente né come una copia che richiami tale determinazione. Questo processo però, che riguarda strutturalmente l'intelletto, si effettua ad opera dell'*immaginazione* in quanto essa fornisce il carattere d'immagine - necessario allo schema in quanto concernente il sensibile - a tale rappresentazione del concetto, la quale presenta di per sé la regolamentazione in generale.

La formazione dello schema, nel suo attuarsi come modo di riduzione dei concetti alla sensibilità, si chiama schematismo. Lo schema va sì distinto dall'immagine, ma è nondimeno relativo a qualcosa che può definirsi immagine; in altri termini, il carattere di immagine appartiene necessariamente allo schema.<sup>1</sup>

Lo schema infatti, nella forma di *immagine-schema* [*Schema-Bild*], non fonda la sua veduta sul carattere percepibile dell'immagine, bensì sulla rappresentazione possibile che giace nella regola. Regola che, nella sua unità regolatrice, è concetto, ma rispetto alla quale lo schema è, come immagine, rappresentazione intuitiva della stessa. In tal modo ogni concetto, nella sua funzione regolatrice, deve riferirsi sempre allo schema, affinché la regola si riveli in una percettibilità intuitiva. L'immagine-schema che così si presenta, in quanto non direttamente empirica ma essenzialmente legata al concetto, è quella propria dei “concetti sensibili empirici” - come quello di cane in generale - e dei “concetti sensibili puri”, o “matematici” - come quello di triangolo -, sebbene quest'ultimo tipo si avvicini maggiormente al carattere di universalità, proprio dell'intelletto. La funzione dello schematismo, in tali casi, è quella di tradurre un concetto in un'immagine.

Posto ciò si presenta il problema, per Heidegger, di quale sia l'immagine-schema propria di un *concetto puro* - ossia di una “nozione” o “categoria” -, in quanto esso non può essere ridotto allo stesso modello d'immagine che traduce i concetti sensibili, siano essi empirici o puri. La riduzione non è possibile in quanto le *immagini-schema* di tali concetti semplici, anche di quelli matematici - relative solo alla *grandezza* -, riguardano un aspetto particolare, una caratterizzazione soltanto della conoscenza e del conoscibile.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 88; ed. ted. p. 97.

Diversamente, le nozioni concernono la stessa possibilità, lo stesso piano in cui si apre l'obiettività in generale, in cui si permette la conoscenza *trascendentale*.

Tale problema è la questione propria dello *schematismo trascendentale*, del disporsi dell'orizzonte della trascendenza sulla base di uno schema che sia puro, ossia che unisca i concetti puri intellettuali al sensibile, in una veduta intuitiva che, non tratta dall'empiria ma data a priori, ricomprenda al suo interno la possibilità essenziale dell'intero conoscibile finito. Tale compito ricade ancora sull'immaginazione trascendentale, la quale, in quanto sintesi pura, richiama quell'unificazione dei concetti puri dell'intelletto con l'intuizione pura cui essi necessariamente devono rapportarsi - o meglio, alla quale sono necessariamente assegnati. Sicché è il tempo, come intuizione pura - tempo *non intratemporale* -, a mostrarsi in quanto ciò che costituisce l'immagine-schema come *veduta pura*, preliminare rispetto ad ogni richiamo all'esperienza. Tale veduta pura, che è per Kant - come afferma Heidegger - «il puro susseguirsi della serie di adesso»<sup>1</sup>, dev'essere chiamata *immagine pura*: «L'immagine pura [...] di tutti gli oggetti del senso, in generale, è il tempo» (A 142, B 182).<sup>2</sup> Si è dunque trovata, almeno nominalmente, l'immagine in cui solo possono essere tradotte le nozioni - o categorie - nella riduzione dei concetti puri alla sensibilità. Essi, infatti, in quanto fondano la loro origine soltanto nell'intelletto, possono essere compresi unicamente in rapporto a quello schema che si presenta, in quanto "immagine-schema", come *immagine pura*, ossia come "tempo".

Lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto deve, perciò, necessariamente introdurre questi concetti, come regole, nel tempo. Il tempo, però, come abbiamo appreso dall'*Estetica trascendentale*, è la rappresentazione di «un unico oggetto» (A 31, B 47). [...] Il tempo, dunque, non è soltanto la necessaria immagine pura degli schemi dei concetti puri dell'intelletto, ma anche la loro unica possibilità di veduta pura [*reine Anblicksmöglichkeit*]. E quest'unica possibilità di veduta mostra, in sé, sempre esclusivamente il tempo e il temporale [*Zeithaftes*].<sup>3</sup>

Sicché l'*immagine pura*, che resta una in quanto rappresenta l'intero orizzonte di possibilità del conoscere, nel concernere le nozioni - cioè le categorie, un insieme finito - dovrà ogni volta articolarsi in una forma differente per rapportarsi alla struttura d'ognuna di esse, vale a dire riceverle come regole. In questo processo, nel quale il tempo prende al suo interno le regole, esso viene a sua volta determinato da esse, compreso e ordinato attraverso il carattere proprio della nozione cui si rapporta - il che mostra ogni volta solo un aspetto, seppur essenziale, del tempo come *immagine pura*. Tale processo è costitutivo dello schematismo, il quale, nel momento in cui unisce intelletto puro e intuizione pura, apre l'orizzonte della trascendenza - essenza della finitezza - e si presenta dunque come *schematismo trascendentale*.

Kant non fornisce una trattazione approfondita dello stesso *schema trascendentale* come "immagine pura", ne dà piuttosto una definizione secondo l'ordine delle categorie, le quali, nelle loro grandi suddivisioni, rappresentano il carattere di esso come «serie del tempo [quantità], suo *contenuto* [qualità], suo *ordine* [relazione] e finalmente l'*insieme del tempo* [modalità]». <sup>4</sup> Lo stesso Heidegger, però, che mette in luce tale rinuncia all'approfondimento da parte di Kant - della quale si tratterà in seguito -, non analizza

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 93; ed. ted. p. 103: «das reine Nacheinander der Jetztfolge» (A 320, B 377).

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 243 (A 142, B 182): «Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit.» Riportato da Heidegger in *Id.*, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 92; ed. ted. p. 103.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 94; ed. ted. p. 104.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 95; ed. ted. p. 105: «als "Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff"» (Cfr. A 145, B 184).

l'interezza degli aspetti possibili e si sofferma piuttosto sullo schema trascendentale di una sola categoria, ricompresa sotto la "relazione": vale a dire la *sostanza*. Non è certo un caso che Heidegger scelga proprio questa, lasciando intendere però che non sia l'unica alla quale avrebbe potuto riferirsi. Lo schema trascendentale della sostanza, infatti, è per Kant «la permanenza del reale nel tempo»<sup>1</sup>, vale a dire il passaggio che l'interpretazione heideggeriana deve far valere come essenziale al fine di presentare la possibilità di una conoscenza ontologica, la quale, in quanto comprensione preliminare dell'essere, permetta all'ente di mostrarsi come tale. Espresso in maniera più chiara: l'*immagine pura* della "sostanza" mostra l'aprirsi di un orizzonte anticipatore rispetto all'ente, che ne rende possibile il conoscere, ma che è nello stesso tempo un *non ente* - un *nulla* - legato a doppio filo con la conoscenza finita - ossia necessario ad essa ma a sua volta impossibile senza la finitezza. Il carattere essenziale della conoscenza è, dunque, posto nello stesso conoscente finito, il quale può cogliere non solo l'ente nel piano sensibile, ma anche l'essere proprio di quell'ente; o meglio, può conoscere l'ente solo *per* il suo essere. Tale essere è alla base di ogni processo conoscitivo - ed esperienziale - proprio della finitezza, ne costituisce la possibilità e l'orizzonte in ogni rapporto con l'ente, sebbene innanzitutto e per lo più non venga colto tematicamente. Questo essere può, però, esser portato alla tematizzazione nella comprensione dell'essenza propria del conoscente come "Io penso", *appercezione trascendentale*, ossia in quanto "unità del rappresentare" - quale *coscienza* per Kant - che per Heidegger *si dà* il tempo puro come *a priori sensibile*, al quale esso stesso, nel suo esistere autenticamente *assunto* - come si vedrà più avanti -, assegna le regole proprie della finitezza. Il conoscente allora può comprendere le sue condizioni di possibilità, volgendosi a guardare il medesimo orizzonte di trascendenza in cui, ordinariamente, questi viene incontro all'ente ancora non compreso in quanto tale. Capire ciò significa fare inizialmente luce su quel che Heidegger intende con *differenza ontologica*, vale a dire la concezione secondo cui «l'essere non è un ente». Tale comprensione, che è sempre preliminare, giace alla base d'una "fondazione della metafisica".

Tutto ciò non può essere dedotto direttamente dall'analisi che Heidegger compie sullo schema trascendentale della sostanza, ma qui vi sono i fondamenti di tale interpretazione - sebbene ancora non gli sviluppi -, esplicitivi per l'argomentazione portata avanti fino ad ora. Esplicitivi, però, solo in quanto chiariti dallo stesso argomentare, dall'accurato e attento percorso che, sulle tracce di Kant, sovrapponendo alla sua riflessione un'interpretazione orientata, s'inoltra sempre più a fondo nelle questioni indicate e ricomprese come "fondamentali". Per Heidegger è questo l'obiettivo originario e filosofico in senso autentico, sebbene implicito e irrisolto, di una *critica della ragion pura*. Se essa, infatti, non si dirige verso quel fondamento che si mostra come essere, come trascendenza, necessariamente si allontana dal fine che propriamente la riguarda e che essa stessa ha indicato. In tal modo rischia sempre di essere mal compresa, misconosciuta, *in primis* dallo stesso autore, che pur così grandemente in profondità si è spinto. Compito del filosofo è, allora, quello di riprendere la riflessione presentata nell'opera per quel che ha di fondamentale, seguirne il percorso, sempre in rapporto a quell'intenzione preliminare - *Critica della ragion pura* come *fondazione della metafisica* -, fino allo snodo *radicale* in cui essa svela un orizzonte originario di *decisione*, che riguarda la *storicità* dello stesso *esserci* che si interroga. Trasformarsi, secondo l'indicazione della filosofia, significa "fondare e sviluppare", ogni volta, come *rammemorazione* della propria "essenza metafisica", verso quel fondo che può ancora essere chiamato *verità*; "ancora" non nel senso di reazione, attuata contro il

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 244 (A 144, B 183): «Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit». Riportato da Heidegger in Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 96; ed. ted. pp. 106-7.

cambiamento, ma tale proprio perché tutto nel frattempo cambia e può cambiare solo in ordine a un *permanere* - kantiana *prima analogia dell'esperienza*.

Nell'affermazione dello schema trascendentale della sostanza come "permanenza del reale" [*Beharrlichkeit des Realen*], infatti, Kant giunge a un passo dall'apertura di senso ricercata da Heidegger, così come avverrà di nuovo, in maniera più esplicita, riguardo al rapporto tra "tempo" e "Io penso". Si presentano qui alcuni di quei punti tematici e di quei significati mantenuti *in nuce* nell'intera argomentazione heideggeriana svolta finora, cominciando dal richiamo alla seguente affermazione della *Critica* - A 144, B 183:

«Al tempo dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno [*Erscheinung*] ciò che non muta nell'esistenza [*im Dasein*]» (cioè, nella semplice-presenza [*Vorhandensein*]).<sup>1</sup>

Heidegger ricorda che, in termini metafisici, la nozione di sostanza indica la «sussistenza di un sostrato per un accidente». <sup>2</sup> L'*immagine pura* del tempo deve rappresentare proprio ciò: un sostrato che sussiste sempre uguale a sé e che riguarda per essenza gli accidenti mutevoli. Si è già detto che il tempo, ora inteso in questo senso, non è un ente intratemporale, non muta nonostante il continuo cambiamento di ciò che esso ricomprende in sé, vale a dire l'intero conoscibile finito - compreso per le sue parti e non nella sua interezza. In base al suo carattere essenziale, kantiano, il tempo è propriamente "pura successione", come successione degli *adesso* [*Jetzt*]. Come tale, afferma Heidegger, il tempo è il "permanente" contenuto in ogni tempo particolare - *lo stesso* in ogni *adesso* particolare -, ossia è ogni volta identico a sé. In quanto *immagine pura* esso è insieme il "permanere" in generale e ciò che rende possibile il cambiamento - il susseguirsi dei differenti "adesso" particolari nei quali esso non muta -, vale a dire il sostrato stesso dell'intuizione pura, cui l'intuizione empirica si rapporta come "accidente".

Lo schematismo trascendentale, nel suo carattere di *immagine pura* - tempo -, rende possibile quel piano d'unione in cui l'ente può essere incontrato e fa ciò in quanto è lo stesso tempo a rimanere identico sia per il conoscente sia per il conoscibile. In rapporto a entrambi vi è infatti uno *stesso* che permane come tale, il quale, essendo *veduta pura* - ricomprensione in forma intuitiva del contenuto della rappresentazione concettuale pura -, costituisce e limita a priori quell'orizzonte della trascendenza senza il quale né la conoscenza finita né l'esperienza sarebbero possibili.

Comprendere ciò - ossia lo *schematismo trascendentale* medesimo - significa porsi dinanzi alla costituzione della conoscenza pura, in quanto fondamento di ogni conoscenza finita. La *conoscenza pura finita* è, per Heidegger, *conoscenza ontologica*, in quanto l'orizzonte della trascendenza in cui si dispone ogni rapporto all'ente è essenzialmente ontologico, ossia concerne le condizioni di possibilità per cui l'ente si mostra e viene incontro al conoscente, all'interno delle particolari regioni ontiche - le quali, come "i tempi" all'interno del tempo, sono molteplici, di contro a ciò che è unitario e a priori. L'orizzonte d'essere, che lo schematismo trascendentale pone come *immagine pura* del tempo - riportando ad esso i concetti puri, in quanto regole date a priori da un intelletto che si presenta come "Io penso" -, contiene in sé, rappresentandone il puro sostrato unitario sempre identico a se stesso, e permette, disponendo il campo di

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 97; ed. ted. p. 108. Ripreso da I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 245 (A 144, B 183): «Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein».

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 96; ed. ted. p. 107: «Sie meint das Zugrundeliegen für ein "Anhängendes".»

obiettazione in cui un volgersi può ricevere qualcosa, ogni possibilità d'incontro e ogni relazione tra gli enti nella *semplice presenza*, ogni comprensione dell'ente in quanto tale da parte di un conoscente finito e, originariamente, la *presenza* stessa dell'*effettivo* in ordine alla *totalità del reale* - quale *totalità delle condizioni di possibilità*. Per tali motivi Heidegger parla della necessità di ricercare il *fenomeno originario* [*Phänomen*], ossia l'essere stesso come *immagine pura* che si mostra - non tematicamente - nel suo carattere di "sostrato" presente in ogni ente - *lo stesso* in ogni adesso -, piuttosto che il kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*], l'ente che non può mostrarsi mai "in sé" - a causa della finitezza del conoscente - dacché non può mostrarsi totalmente "da sé" - in quanto posto sempre sulla base di un *non ente*, còlto propriamente come ente solo in una preliminare comprensione d'essere - ma indica, annuncia, qualcos'altro che sempre si mostra - seppur non tematicamente - e che «ne costituisce il senso e il fondamento».<sup>1</sup>

## § 11. *Metaphysica generalis come ontologia fondamentale*

Heidegger, nell'interpretazione della *Critica della ragion pura* che fin qui è stata presentata, si oppone costantemente al misconoscimento che sopravvaluta il ruolo dell'intelletto all'interno della conoscenza finita. Tale opposizione è sostenuta in nome di un riconoscimento dell'assegnazione essenziale dei concetti all'intuizione pura - la cui forma è il "tempo non intratemporale" - nell'*immagine pura*, costitutiva dello schematismo trascendentale e, dunque, a fondamento dell'intera conoscenza ontologica come apertura di quell'orizzonte della trascendenza che caratterizza la finitezza. La concezione di partenza per cui, secondo Heidegger, Kant opera nella *Critica della ragion pura* una fondazione della metafisica - come *metaphysica generalis* -, poggia sul ridare importanza all'intuizione, in modo da privare il pensiero - inteso come *logica* e innanzitutto in quanto "logica generale" - di quella posizione isolata, e insieme principe, che gli è stata assegnata, secondo un'impostazione teoretica culminante in Hegel, di contro alla metafisica stessa come *ontologia*.

Per Heidegger, infatti, la metafisica non dev'essere tuttora intesa come «metafisica tradizionale» [*überlieferte Metaphysik*] - se così fosse, non vi sarebbe bisogno di un richiamo alla fondazione della stessa -, la quale rappresenta una concezione del filosofare che dev'essere superata, ossia approfondita. Essa riguarda una tradizione che dev'essere ricompresa nelle sue basi, fondata continuamente - e sempre per la prima volta - ad opera dell'*esserci*, mettendo in questione la tradizione medesima, interrogandola nella ricerca di quel che annuncia di autentico, di nascosto, di fondamentale. Per metafisica tradizionale Heidegger intende innanzitutto quella conoscenza che «pretende di conoscere [riconoscere, *erkennen*] l'ente per semplici concetti, cioè con il solo pensiero»<sup>2</sup>, vale a dire proprio secondo quegli schemi della logica generale che equiparano il conoscere al "giudizio" - come *connexio* di soggetto e

---

<sup>1</sup> Si veda nuovamente M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 46; ed. ted. p. 31: «Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più [*zunächst und zumeist*] non si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* [*verborgen*] rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 102; ed. ted. p. 114.

predicato. Questo è per Heidegger, sulle tracce di Kant, un conoscere soltanto “analitico”, un comprendere per “principi”, senza rapporto con il sensibile, in quanto privo del riferimento a quel piano d’obiettazione in cui, solo, il “volgersi” può incontrare qualcosa.

Si è visto, nell’argomentazione svolta in precedenza, che l’intelletto è sì un elemento necessario alla conoscenza finita, ma non è conoscenza preso a sé stante; non soltanto perché esso serve l’intuizione pura - la quale lo collega alle determinazioni reali degli oggetti -, ma in quanto senza quell’unione con essa, che è compiuta dall’immaginazione trascendentale, lo stesso pensiero, come intelletto puro, non sarebbe davvero comprensibile, in quanto la sua essenza è strutturalmente radicata nella *sintesi pura* o *ontologica*. Tale sintesi è denominata da Heidegger *veritativa* e sola permette la conoscenza - pur essendo sempre connessa alla sintesi apofantico-predicativa, la quale si ritrova nell’intelletto preso in maniera isolata.

L’intelletto, dunque, nell’unione con l’intuizione - unione strutturale e costitutiva - si rapporta al sensibile. Affinché però vi sia un conoscibile come ente, è necessario il disporsi preliminare di un orizzonte comune, un «*medium*», in cui caratteri eterogenei quali i concetti e gli enti empirici - còlti singolarmente dall’intuizione - possano incontrarsi. Questa è la funzione dell’*immaginazione trascendentale*, come sintesi pura, la quale permette il volgersi originario che apre il piano di obiettazione. Tale processo dell’immaginazione è formatore di quel carattere costitutivo della finitezza che è la trascendenza medesima, come “aprirsi” - apertura *estatica*, che si presenta cioè come uno “stare fuori da sé” - di un orizzonte d’incontro. In Kant essa è la stessa «*possibilità dell’esperienza*», ossia quella che Heidegger definisce «la totalità unitaria [*die einige Ganzheit*] di ciò che rende possibile nella sua essenza [*im Wesen*] la conoscenza finita.»<sup>1</sup>

Tale affermazione implica una serie di considerazioni fondamentali per la metafisica, presentate da quella tradizione che s’interroga, fin dall’antichità, sulle nozioni di *possibilità* e di *realtà*. Mentre, infatti, il termine “esperienza”, così come lo intende Heidegger, indica il darsi dell’ente al conoscente come ciò che si obietta, ossia la stessa conoscenza nel suo aspetto di intuizione ricettiva, per quanto riguarda la *possibilità* vi sono qui alcune osservazioni ulteriori da fare - si tornerà inoltre in seguito su questa nozione, per approfondirla e chiarirne il senso all’interno della riflessione sulla “libertà”. L’esperienza, in quanto propria della finitezza, non è in sé necessaria e immediata ma rinvia sempre ad una *condizione di possibilità* che riguarda e anticipa originariamente il suo presentarsi, ossia il suo divenire atto compiuto, *realtà effettiva* - o meglio *effettività* [*Wirklichkeit*]. Riprendendo la differenza posta dalla tradizione metafisica fra la *realtà effettiva*, che è poi per Kant l’“esistenza” [*Dasein*], e la *realtà obiettiva* [*Realität*], come *realitas* della scolastica, Heidegger afferma che la possibilità dell’esperienza - l’apertura di un orizzonte di obiettazione - s’identifica con quest’ultima, ossia con l’essenza propria di una *res* - anche se ciò non racchiude l’intero significato dell’orizzonte come *apertura*. La *realtà* [*Realität*], dunque, riguarda e custodisce al fondo lo stesso “contenuto reale” [*Sachgehalt*] - come “cosalità” [*Sachheit*] della cosa - della *conoscenza pura finita*. Sicché la condizione di possibilità dell’esperienza può essere compresa come la *trascendenza* che apre l’orizzonte del “volgersi”, il quale permette l’obiettarsi dell’ente per quel che è. Per Heidegger tale orizzonte dev’essere ogni volta compreso preliminarmente, affinché la conoscenza sia anche *vera*, in un senso non logico-deduttivo - si vedrà meglio a breve -; ossia, come dice Kant, affinché essa si presenti in «accordo con l’oggetto»<sup>2</sup> nelle condizioni in cui tale accordo è possibile, vale a dire in rapporto alle regole dell’intelletto ricomprese nel piano di obiettazione.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 104; ed. ted. p. 117.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 256 (A 158, B 197): «Einstimmung mit dem Objekt». Riportato da Heidegger in *Id.*, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 105; ed. ted. p. 118.

Sicché la formulazione essenziale di questa *trascendenza*, così come viene espressa da Kant, è colta da Heidegger nella definizione del «principio supremo di tutti i giudizi sintetici» - A 158, B 197 -, il quale ne svela anche la comprensione più originaria:

«Le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono a un tempo [zugleich] condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*».<sup>1</sup>

L'intuizione finita è, certo, assegnata all'ente che essa non può né creare né conoscere totalmente - *in sé* -, ma lo stesso ente come tale non può obiettarsi senza la costituzione preliminare di quel piano del "volgersi" in cui soltanto è possibile incontrare qualcosa. Heidegger pone l'accento su quel *a un tempo* [zugleich] in quanto esso indica precisamente l'unità strutturale della trascendenza. Essa non apre semplicemente un orizzonte in cui poi qualcosa si inserisca dall'esterno, per essere conosciuta; piuttosto dispone un piano in cui sia possibile un preliminare «stato di esposizione», in quanto *estatico stare fuori di sé* e dirigersi verso. Ma questo carattere estatico è sempre *formatore* di orizzonte, quindi in un certo senso "creatore", in quanto, si potrebbe dire, aprendo tale piano di rapporto "si fa luce" contemporaneamente sul conoscente, il quale propriamente *esiste* in maniera estatica e solo grazie a tale piano può incontrare qualcosa, e sull'ente, che può obiettarsi *in quanto ente*. Vale a dire: tale apertura rivela la loro *possibilità*, la quale riposa nello stesso svelarsi in un orizzonte, come comprensione d'essere preliminare che li riguarda e li costituisce in quanto tali. La trascendenza, nello stesso momento in cui permette l'esperienza - e la conoscenza finita -, rende possibile lo stesso ente come esperibile in quanto ente, ossia ricompreso in quel piano che, pur non mostrandosi in maniera tematica esso stesso, pone tematicamente l'ente alla *presenza* [Anwesenheit] - che è innanzitutto e per lo più, come si vedrà, *semplice presenza* [Vorhandenheit] nel *presente* [Gegenwart] del tempo ordinario. La comprensione di tale principio, però, non è necessaria affinché vi sia esperienza, anzi esso è comunemente sullo sfondo dell'esperienza ordinaria del conoscente, in quanto richiede e concerne un'analisi più originaria da parte dello stesso, rivolta alla struttura della trascendenza, mediante un'interrogazione che metta in questione la possibilità stessa della conoscenza, come conoscenza ontologica, ossia la condizione essenziale su cui si fonda l'esperire ordinario.

In parte dunque la conoscenza pura finita, nel suo carattere di sintesi ontologica, come funzione dell'immaginazione trascendentale, si può cogliere in quanto "creatrice". Per Heidegger ciò non vuol dire che l'immaginazione trascendentale crei l'ente stesso, come un *intuitus originarius*, né che lo conosca nella sua interezza immediata - senza alcuna *veduta* [Anblick] o "punto di vista" -, dacché altrimenti essa non rientrerebbe nella finitezza. La conoscenza ontologica, piuttosto, non avendo come oggetto l'ente tematico ma l'orizzonte in cui esso può presentarsi tematicamente, è "formatrice" - in un senso che si chiarirà meglio in seguito - di quell'orizzonte. Che cos'è, però, questo orizzonte come oggetto? O meglio: se la conoscenza pura o ontologica non ha come oggetto l'ente, quale sarà allora il suo conosciuto? Per Heidegger questo è un *nulla* - un "niente" [ein Nichts] -, di nuovo non come il *nihil absolutum*, ma come *non ente*, quindi ancora in quanto "qualcosa". Tale qualcosa è quel che Kant chiama "x" o *oggetto trascendentale*. In che senso, però, questo *nulla* è qualcosa? Heidegger riprende ancora Kant, il quale

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 256 (A 158, B 197): «die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung». Riportato da Heidegger in Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 105; ed. ted. p. 118.

così scrive, in un passo del capitolo intitolato *Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni*<sup>1</sup> - A 250:

«Tutte le nostre rappresentazioni, in realtà [*in der Tat*], dall'intelletto vengono riferite a un qualche oggetto [*Objekt*], e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a un qualcosa [*ein Etwas*], come oggetto [*Gegenstand*] dell'intuizione sensibile, ma questo qualcosa in quanto oggetto di un'intuizione in generale, non è se non l'oggetto trascendentale [*das transzendente Objekt*]. Il quale significa un qualcosa = X, di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla, ma che può solo servire come un correlato dell'unità dell'appercezione [*der Apperzeption*] a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, onde l'intelletto unifica il molteplice nel concetto di un oggetto.»<sup>2</sup>

Per Kant tutte le rappresentazioni hanno il loro oggetto e tutti i fenomeni [*Erscheinungen*], in quanto diversi dalla “cosa in sé” [*Ding an sich*], sono rappresentazioni, le quali, a loro volta, possono essere oggetto di altre rappresentazioni. Ma l'oggettività dei fenomeni, in quanto oggetti dell'intuizione empirica, non è nulla di empirico, quanto piuttosto un che di trascendentale. In essi è annunciato, per Heidegger, ciò che è necessario per il suo carattere di «oggetto» - “che sta dinanzi” - ossia ciò che permette l'incontro con l'ente nell'aprirsi di un “volgersi”. Tale piano riguarda la possibilità stessa dell'esperienza come orizzonte della trascendenza - come il “corrispettivo”, ciò che si obietta -, e riguarda dunque non l'intuizione empirica ma quella pura. Di tale “x” o *oggetto trascendentale*, però, ci dice Kant, noi “non sappiamo nulla”. Tale non sapere è, per Heidegger, riferito al carattere proprio della conoscenza empirica finita - ontica - e non a quella ontologica; si spiega cioè in quanto questo oggetto, che è “puro orizzonte”, non può essere conosciuto *come un ente*, perché è un *nulla* - un *non ente*. Come tale esso non è neanche nascosto «dietro uno strato di fenomeni [*Erscheinungen*]»; in quanto diverso per essenza da essi, ciò che si mostra da sé, eppure sempre in maniera non tematica, è il *fenomeno* [*Phänomen*] in senso eminente: è l'*essere*.<sup>3</sup>

Solo nella *trascendenza*, ossia nella finitezza e grazie ad essa, è possibile cogliere questo *oggetto trascendentale* - questa “x” - come orizzonte della stessa. Tale orizzonte, pur non potendo essere afferrato tematicamente, resta costantemente sullo sfondo e dinanzi allo sguardo, dacché è ciò che permette in sé il tematizzarsi e il presentarsi - il venire alla luce - degli enti in quanto enti, vale a dire nella preliminare comprensione d'essere. Sicché nessuna conoscenza dell'essere sarebbe possibile se si cercasse di ricondurre tale orizzonte a un ente, di conoscerlo mediante caratterizzazioni ontiche, di definirlo per genere prossimo e differenza specifica; cioè di misconoscerlo nella sua

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 336-77 (A 236 ss.). Analit. Trasc., Libro II, Cap. 3: *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* (nach Ausgabe A).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 108; ed. ted. p. 122. Ripreso da I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 360 (A 250).

<sup>3</sup> Riguardo a questo “sapere” che è tutt'altro dalla *conoscenza ontica* si veda anche M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), in *Gesamtausgabe*, Band 41, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, p. 9; trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 16: «Desideriamo sapere proprio ciò che minerologi, botanici, zoologi e fabbri probabilmente non vogliono affatto sapere e solo suppongono di volerlo, mentre in fondo mirano a qualcosa d'altro: a promuovere il progresso della scienza, o a soddisfare il piacere della scoperta, o a mostrare l'utilità tecnica delle cose, o a guadagnarsi da vivere. Noi desideriamo sapere ciò che quelli non solo non vogliono, ma forse neppure possono sapere, nonostante tutta la scienza e l'abilità artigianale.»

forma di orizzonte non tematico, come condizione di possibilità dell'esperire finito - e quindi del conoscere -, o meglio, come la *finitezza* medesima.

Se l'X conosciuto nella conoscenza ontologica è per essenza orizzonte, questa conoscenza deve esser tale da tenere aperto l'orizzonte stesso, appunto nel suo carattere di orizzonte.<sup>1</sup>

La conoscenza ontologica non assume, per Heidegger, il carattere di verità come "accordo con l'oggetto"; piuttosto essa riguarda la *verità originaria*, che rende possibile e anticipa ogni *verità dell'asserzione*. Essa è la kantiana *verità trascendentale*, la quale concerne essenzialmente la «totalità di ogni esperienza possibile nella quale riposano tutte le nostre conoscenze» (A 146, B 185).<sup>2</sup> Tale verità si riferisce per Heidegger a uno stato di "non occultamento" di qualcosa, un lasciar apparire che non copre, da qui l'espressione greca ἀλήθεια, diversa dalla concezione di una verità come *adaequatio rei et intellectus*, la quale è il prodotto della sintesi apofantico-predicativa e non di quella *veritativa* - o ontologica. L'orizzonte di apertura in cui l'ente può apparire come tale è il carattere strutturale della trascendenza, la quale è "formata", o meglio, assume la sua forma come *immagine* - "veduta", che è qui *veduta pura* -, grazie alla funzione propria dello *schematismo trascendentale*, il quale mostra lo *schema* in quanto essenzialmente temporale, come *immagine pura*.

La *verità originaria* riguarda la *conoscenza pura finita* o *ontologica*, o meglio il suo conosciuto come *oggetto trascendentale*; questa per Kant dev'essere sempre rivolta ad un «uso empirico», ossia deve fondare la conoscenza dell'ente come ciò che appare. Ma quella verità che riconosce l'ente come ente, il che può avvenire solo sulla base di un orizzonte di apertura, è la *verità dell'asserzione* - differente sia dall'idea logico-deduttiva di *adaequatio* sia dalla *verità originaria*. Si distinguono così per Heidegger due aspetti della verità - i quali saranno approfonditi in seguito -, diversi per originarietà: «*stato di svelamento dell'essere e stato di manifestazione dell'ente*».<sup>3</sup>

Giunta a questo punto l'argomentazione, prima di procedere oltre, si può cercare di chiarire la questione riguardante il senso in cui la *trascendenza* - e quindi la stessa conoscenza ontologica - può esser definita "creatrice". Sebbene, infatti, la trascendenza sia del tutto interna alla *finitezza* - e anzi ne rappresenti l'essenza costitutiva -, ossia, come conoscenza finita - sebbene *pura* -, non possa creare l'ente nello stesso atto d'intuizione né comprenderlo immediatamente *in sé*, essa apre quell'orizzonte in cui soltanto l'ente può apparire come tale, vale a dire la condizione stessa della possibilità di ogni esperienza. In questo senso la *trascendenza* è "creatrice": ontologicamente, e non in maniera ontica. Ne deriva che la *conoscenza pura finita* - o, appunto, conoscenza ontologica - è strutturale ad una *ontologia*, cioè a una ricerca che s'interroghi sulla possibilità d'essere degli enti, volgendosi alla costituzione dell'orizzonte preliminare di comprensione. Essa coglie il carattere di tale orizzonte come *trascendenza*, dacché quest'ultima lo "forma" in quanto tale, grazie alla funzione propria dello *schematismo trascendentale*.

Eppure Kant aveva abbandonato l'espressione "ontologia" nella propria riflessione, preferendo ad essa il nome di «filosofia trascendentale», in quanto la tradizione che questo termine richiama sembra riferirsi da sempre ad una conoscenza che si pone oltre

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 108; ed. ted. p. 123.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 109; ed. ted. p. 123. Ripreso da I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 246 (A 146, B 185): «In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen Vorhergeht, und sie möglich macht.»

<sup>3</sup> *Ibid.*; ed. ted. pp. 123-4: «Die Wahrheit selbst aber muß sich gabeln in die Enthülltheit von Sein und die Offenbarkeit von Seiendem.»

l'uomo, astrattamente intesa come esterna ad esso, senza tener conto della finitezza quale carattere proprio dell'umano. Un nome troppo «orgoglioso» quello di ontologia in senso classico, il quale definisce una disciplina che pretende di spiegare la *verità assoluta* della “cosa in sé” inconoscibile. Heidegger, su ciò, segue Kant. L'ontologia per lui dev'essere certamente superata, se con essa s'intende quell'ontologia tradizionalmente pensata come “conoscenza ontica a priori”, la quale non può esistere nell'orizzonte della finitezza umana ed è piuttosto appannaggio di un «essere [*Wesen*] infinito».

Se, invece, l'ontologia depone, insieme, la sua «presunzione» e il suo «orgoglio», se cioè comprende se stessa nella propria finitezza, o meglio comprende di essere la struttura essenziale necessaria della finitezza medesima, allora soltanto la parola «ontologia» acquista il significato essenziale genuino [*sein echtes Wesen*], che ne giustifica l'uso.<sup>1</sup>

Non solo ne giustifica l'uso, ma richiede che sia proprio questa l'espressione da tenere presente. Essa è pervasa infatti da risonanze antiche, innanzitutto aristoteliche, come *filosofia prima* - originaria -, vale a dire “scienza di ciò che è in quanto è” - ὄν ἢ ὄν -, oltre che “scienza delle cause e dei princîpi ultimi”. Ma ciò che è, l'ente, può essere compreso solo sulla base di una preliminare comprensione d'essere. Non è necessario sottoporre a questione se nella riflessione di Aristotele s'intenda l'ente o l'essere con l'espressione greca τὸ ὄν, in quanto ogni ente, per essere colto da un conoscente finito, deve disporsi e apparire in un orizzonte d'obiettazione di fondo. Ogni conoscenza ontica si basa, per Heidegger, su una preliminare comprensione ontologica: questo è il carattere proprio della finitezza.

Eppure tale espressione, ὄν ἢ ὄν, apre un vasto campo di problemi. Questa, infatti, già in Aristotele presentava una duplicità di significato, riguardando insieme la “scienza dell'essere” come scienza dell'“ente in generale” - φιλοσοφία πρώτη - e la scienza dell'“ente sommo” - θεολογία. La scolastica medievale ricomprende questa ambiguità in due aspetti differenti, che però presentano innanzitutto il prevalere dell'uno sull'altro. La distinzione verrà infatti sempre minacciata di riconduzione privilegiata all'“ente sommo”, Dio infinito - *sumum et perfectissimum* -, quale “creatore” ed “essenza” di tutto ciò che è, ossia fondamento, senso e fine di ogni ente. Come si è detto in principio si deve giungere a Wolff, che riprende la sistematizzazione di Suarez, per avere quella suddivisione specifica alla quale farà riferimento Kant, nel suo richiamo ai due ambiti ormai intesi come “grandi discipline”, denominate *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. La *metaphysica generalis*, come scienza dell'ente in generale, concerne l'ente in quanto ente - quella che in Aristotele era la φιλοσοφία πρώτη -, ossia l'ontologia; la *metaphysica specialis*, invece, si presenta a sua volta suddivisa in tre branche, definite “discipline razionali” in quanto non dettate né dall'empiria né dalla rivelazione, i cui ambiti d'interrogazione vertono rispettivamente su “Dio” - teologia razionale -, “mondo” - cosmologia razionale - e “anima” - psicologia razionale.

Nella riflessione filosofica di Heidegger qui presentata la “duplicità” della *metafisica* si mantiene, e anzi - come si vorrà mostrare -, viene affermata quale costituzione autentica della stessa. Egli si richiama al senso originario del pensiero aristotelico, nel quale ricomprende la scienza dell'ente in generale, proprio in quanto scienza di ciò che è, come scienza dell'*essere*, spezzando il privilegio che la scolastica e la tradizione da essa derivata aveva assegnato alla scienza dell'“ente sommo”, nel momento in cui si era identificato questo - in termini non aristotelici - con un “Dio creatore”, fondamento *dato* ed *eterno* dell'ente. Un tale Dio infatti non può essere inteso autenticamente come *fondamento*, in quanto esso, seppur “sommo”, è sempre un ente e, diversamente

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 110; ed. ted. p. 124.

dall'esserci, *non trascende* - dunque *non esiste*, è un ente *semplicemente-presente*. Vale a dire che, per quanto possa essere ricondotto al massimo grado d'ogni predicazione positiva, rimane disposto in ordine ad una *presenza* [*Anwesenheit*] che è tale per l'esserci. L'ambiguità, allora, riposa innanzitutto per Heidegger in quel "generale" - *commune* - che riguarda l'ente, il quale può indicare sia l'ente semplicemente-presente che l'essere, introducendo così il problema della *differenza ontologica*. Tale problema della "generalità" - di contro ad una "genericità" del *genere* - investe la stessa concezione dell'essere e il significato autentico d'una *teologia* - secondo il θεός che dispone il *divino*, θεῖον<sup>1</sup>, che verrà affrontata nella terza sezione come *teologia originaria*. Quel che qui interessa è introdurre la concezione preliminare del rapporto di "generalità" - come *universalità* - che concerne l'essere e l'ente nella loro relazione.

L'essere non è un ente, afferma Heidegger, e si è visto in precedenza che questa distinzione è "per essenza". Tale differenza non riguarda, infatti, caratteristiche ontiche, non è una differenza tra enti; *non vi è differenza*, dunque, nel senso ordinario del termine, il quale richiama "enti diversi".

Affinché una differenza tra enti sia possibile deve disporsi una comprensione preliminare d'essere, ossia il richiamo di tali enti a un qualcosa di identico in essi, che precede ogni differenza ontica e che a sua volta non è un ente. L'essere è quell'apertura di orizzonte che, solo, permette all'ente di apparire come tale; la conoscenza ontologica ha come oggetto, in quanto *oggetto trascendentale* - *nulla*, "non ente" -, questo orizzonte, il quale è *aperto* come carattere proprio della finitezza, ossia quella *trascendenza* che è funzione dello *schematismo trascendentale*. Così scrive Heidegger in *Essere e tempo*, indicando quello che è il suo intento preliminare nell'interrogarsi su una *ontologia fondamentale*, vale a dire la comprensione dell'aristotelico *transcendens puro e semplice* - l'essere - come *verità trascendentale* e di questa quale *verità originaria* per un conoscente finito, come *apertura* e *trascendenza* dell'esserci:

L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente [*ist keine Gattung eines Seienden*], e tuttavia riguarda ogni ente. La sua «universalità» [*Universalität*] è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice* [*schlechthin*]. La trascendenza dell'essere dell'Esserci è eminente perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* [*Individuation*] più radicale. Ogni aprimento [*Erschließung*] dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza *trascendentale*. *La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è veritas transcendentalis.*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A riguardo M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 397; ed. ted. p. 449: «Se ora ci rifacciamo ancora una volta alla storia del pensiero europeo-occidentale, esperiamo che la questione dell'essere, in quanto questione dell'essere dell'ente, ha due forme [*ist... zwiegestaltig*]. Essa chiede dapprima: Che cos'è in generale l'ente in quanto ente? [*Was ist das Seiende im allgemeinen als Seiendes?*] Le considerazioni comprese nell'ambito di tale questione vengono raccolte sotto il titolo di ontologia. Ma la domanda "Che cos'è l'ente" si chiede ad un tempo: qual è e com'è l'ente nel senso dell'ente sommo [*des höchsten Seienden*]? Si tratta della questione del divino e di Dio [*nach dem Göttlichen und dem Gott*]. L'ambito in cui si dibatte tale questione si chiama teologia. Le due forme che assume la questione dell'essere dell'ente possono essere comprese nel titolo onto-teo-logia [*Onto-Theo-Logie*]. La duplice questione: che cos'è l'ente? suona da un lato: che cos'è (in generale [*überhaupt*]) l'ente? e dall'altro: che cos'è (qual è) il (puro e semplice [*schlechthin*]) ente?»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54; ed. ted. p. 38.

## Seconda Sezione - *Ontologia fondamentale come analitica esistenziale dell'esserci*

### § 1. *Osservazione preliminare*

Il passo tratto da *Essere e tempo*, con cui si è conclusa la sezione precedente, dev'essere chiarito. Sebbene infatti l'argomentazione preliminare su Kant abbia permesso di giungere a tale considerazione - e quindi ricongiungere l'analitica esistenziale di Heidegger con la sua interpretazione della *Critica* -, il senso di questo percorso rimane incompreso qualora non si approfondisca ciò che qui si presenta. Il passo è tratto dall'Introduzione a *Essere e tempo*, ossia dall'avvio dell'*analitica esistenziale dell'esserci*. Il cominciamento di tale riflessione è qui inteso come il punto d'arrivo dell'argomentazione su Kant; l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica è il vero presupposto di *Essere e tempo*, sulla base del quale solo quest'opera può essere autenticamente compresa. Nello stesso tempo tale interpretazione è ciò su cui si ripercuote l'intera riflessione heideggeriana sulla metafisica - ossia l'intento di tutto il suo pensiero. Teoreticamente si comincia con essa e si ritorna ad essa - ossia si riconduce tutto ad essa, anche quel che non è esplicitato in tale interpretazione. Ma questo ritorno non dev'essere rappresentato come un circolo chiuso; è piuttosto un approfondimento, richiesto per trattare le questioni più importanti rimaste oscure e, soprattutto, per aprire a una ricerca che indichi uno sviluppo, un ulteriore e necessario moto d'interrogazione sullo stesso.

Questo vuol dire: la comprensione dell'*ontologia fondamentale* è il presupposto che permette il percorso di una *analitica esistenziale dell'esserci*, essendone insieme il punto d'arrivo autentico - in quanto fondamento -, in conformità al quale soltanto, in un ritorno alla metafisica che sia *fondazione* - ossia che dalla comprensione della *verità trascendentale* risalga all'originaria *decisione* per il fondamento -, si apre la possibilità di interrogarsi sulla *metaontologia* [*Metontologie*] come *sensu* dell'essere, *temporalità originaria* dell'esserci e *capovolgimento* necessario dell'*ontologia fondamentale* - intese entrambe come essenza duplice di quell'"uno" che è la metafisica, quale *metafisica dell'esistenza*.

Prima che si parli di "metaontologia", però, bisogna capire a fondo - e condurre a termine - le implicazioni e il significato di una ontologia fondamentale; soltanto completata la riflessione ch'essa impone, infatti, la prima potrà essere compresa. In vista d'una tale comprensione non è sufficiente il percorso seguito finora. Bisogna adesso riferirsi - pur nel richiamo costante a ciò che si è affermato seguendo l'argomentazione preliminare su Kant - a quel procedimento del pensiero che Heidegger chiama *analitica esistenziale dell'esserci* e alle questioni di fondo che essa pone. Per capire questa e comprendere il rapporto tra ontologia e analitica - un rapporto "fondativo", di continuo rimando -, uno dei principali nodi teoretici da sciogliere riguarda la considerazione con cui si è concluso il precedente paragrafo: il significato dell'espressione *verità trascendentale*. A tal fine saranno necessari due percorsi

d'interrogazione, i quali mostrino quel che significano sia la *verità* sia la *trascendenza* nella riflessione heideggeriana.

## § 2. *Verità dell'asserzione e verità originaria*

Il pensiero secondo cui la verità, in Aristotele quale suo più rigoroso teorizzatore, si trovi nel corrispondere di “intelletto e cosa”, rappresenta per Heidegger un misconoscimento fondamentale, il quale distoglie la ricerca filosofica dall'interrogarsi propriamente sull'essere. Tale misconoscimento - reso possibile dalla stessa filosofia aristotelica, ancora incompresa in quanto primordiale - comincia tra i primissimi interpreti e, attraverso la scolastica, si sedimenta al punto da perseverare, *mutatis mutandis*, fino alla modernità. Bisogna però notare con Heidegger<sup>1</sup> che l'idea moderna - e attuale - di questa *adeguazione* tra intelletto e cosa assume un senso ben differente da quel che intendeva con ciò la scolastica medievale. Secondo quest'ultima, infatti, che è al fondo teologia cristiana, le cose “sono” soltanto in quanto create da Dio e come tali necessariamente corrispondenti al *Suo* intelletto. Sicché l'intelletto umano, in quanto creato a somiglianza di quello divino, può raggiungere la verità solo comprendendo le cose in quanto corrispondenti all'idea pensata nella mente di Dio - richiamo al platonismo. Questa concezione si differenzia molto da quella moderna, che nasce con Descartes e si ripresenta radicalizzata anche in Kant, per la quale l'adeguazione riguarda il riportare la cosa all'intelletto proprio dell'Io - inteso dapprima come soggetto conoscente - al fine di verificarne la veridicità secondo le regole della sua ragione - ricondotta ai caratteri della “logica matematica” o “generale”. Che la verità sia, nella sua essenza, *adaequatio rei et intellectus* è il punto fermo grazie al quale la logica ha potuto ribaltare il suo ruolo di dipendenza nei confronti della metafisica, fino a sostituirsi del tutto ad essa nella riflessione di Hegel - *Wissenschaft der Logik*, 1812-16. Eppure tale sostituzione è soltanto parvenza. Si basa infatti sull'incomprensione di quel che è la metafisica, come *ontologia fondamentale*, e di quel che è al fondo la verità, come *verità originaria*, la quale ricomprende in sé la *verità dell'asserzione* - e così anche ogni “giudizio”, *verità predicativa* - e sola la rende possibile.

L'asserzione è un essere per la cosa stessa [*L'asserire* è un essere per la stessa cosa *essente*, *Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Ding selbst*]. E che mai giustifica allora la percezione? Nient'altro se non *il fatto che* [“*daß*”] è proprio quell'ente [l'ente, *das Seiende*] che si intendeva nell'asserzione. [...] Che un'asserzione *sia vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, “lascia vedere” (*ἀπόφανσις*) l'ente nel suo esser-scoperto [*Entdecktheit*]. *Esser-vero* (*verità*) dell'asserzione significa *essere-scoprente* [*entdeckend-sein*]. La verità non ha quindi la struttura dell'adeguazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l'oggetto).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 180; trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, p. 136.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 264; ed. ted. p. 218.

Quando l'asserzione è intesa come un giudizio che riprende la percezione e in rapporto ad essa si dimostra vero, quel che propriamente essa rivela è l'ente *in quanto ente*. La verità, come *verità dell'asserzione*, non riduce il soggetto all'oggetto, ritenendo ciò conoscenza, ma scopre l'ente come "scoperto". Scoprire l'ente come ente non vuol dire, però, comprendere il suo essere o la condizione di possibilità di questo scoprire; significa piuttosto coglierlo come un qualcosa che viene scoperto, come qualcosa che *appare* - *Erscheinung* appunto. L'asserzione sull'ente, quando è vera, rivela l'ente come tale e lascia oscuro l'essere, in quanto coglie il primo come "semplicemente presente".

In tal modo si richiama quella che Heidegger ha definito *sintesi veritativa*, ossia l'unione di intelletto e intuizione, propria del giudizio, che mostra e "rende vero" l'ente. La *sintesi apofantico-predicativa*, invece, pur basandosi anch'essa sul giudizio, non ha carattere di verità, in quanto congiunge il soggetto al predicato nel modo dell'*adaequatio* interna al concetto - analitica -, ossia senza scoprire l'ente in quanto ente - dacché lo mantiene come *predicato*.

Ma che cos'è questa "asserzione" di cui si tratta? In che senso essa, se è vera, "enuncia", "mostra", "lascia vedere"? In conformità a che cosa l'asserzione vera è sempre stata compresa come "adeguazione", come "giudizio collegante" - *nexus* -, e come *logica*? La risposta a queste domande verte sull'interpretazione della parola greca λόγος, e sul rapporto ch'essa ha non solo con la verità e il mostrarsi - δηλοῦν - dell'ente, ma innanzitutto con la αἴσθησις e il νοεῖν, ossia con quelle facoltà che sono state intese dalla tradizione quali intuizione e intelletto. Un importante, seppur complesso, chiarimento di tali questioni è presentato da Heidegger nell'Introduzione a *Essere e tempo*, nel sottoparagrafo successivo a quello riguardante il *fenomeno* - tenendo sempre presenti, riguardo a quest'ultimo termine, le argomentazioni e le conclusioni precedentemente poste. Tale paragrafo è intitolato *Il concetto di logos*.

Λόγος non significa e comunque non significa primariamente giudizio [*Urteil*], se si intende per giudizio il «collegare» o il «prender posizione» (accettare o respingere).

Λόγος in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come δηλοῦν, render manifesto [*offenbar machen*] ciò di cui nel discorso «si discorre». Aristotele ha esplicitato più precisamente questa funzione del discorso come ἀποφαίνεσθαι. Il λόγος lascia vedere qualcosa (φαίνεσθαι) e precisamente ciò su cui il discorso verte; e lo lascia vedere per coloro che discorrono (medio [*Medium*]) o per coloro che discorrono fra di loro. Il discorso «lascia vedere» ἀπὸ..., a partire da ciò stesso di cui si discorre.<sup>1</sup>

Il λόγος non è da intendere come giudizio nel modo dell'*adaequatio*, dunque non riguarda la *sintesi apofantico-predicativa*. Eppure è "apofantico", nel senso propriamente etimologico, in quanto "lascia vedere" qualcosa. Ciò che lascia vedere è l'ente nel suo "esser scoperto". Il λόγος in quanto discorso mostra qualcosa come ente, dacché lo stesso discorso riguarda innanzitutto gli enti, l'ontico. Esso permette che l'ente sia accessibile a tutti come ente, proprio nel discorrere che lascia vedere ciò su cui verte. Il discorso assume il suo criterio veritativo per il semplice "mostrare". Esso è "vero" in quanto asserzione sull'ente come ente, in quanto discorrendo mostra l'ente come scoperto, l'ente che è - o gli enti che sono. Il λόγος che si caratterizza come "falso", invece, copre l'ente e lo misconosce come tale, scambiandolo per una determinazione ontica dello stesso.

Ma ogni ente è tale, per un conoscente finito, soltanto sulla base di una preliminare comprensione d'essere. Questo è per Heidegger il significato autentico della verità così

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 47; ed. ted. p. 32.

come si presenta nell'etimologia del termine greco ἀλήθεια. “Render vero” vuol dire svelare l'ente come tale, trarlo fuori dal *nascondimento*, originario, e dal *coprimento*, che è la sua condizione ordinaria in quanto semplicemente-presente. Questo non significa che l'ente sia preliminarmente posto nella falsità e che la verità corrisponda al venir meno del falso, dell'impreciso, dell'oscuro riguardo ad esso, caratterizzando l'ente per generi e specie. L'interezza dell'ente *in sé* è da sempre - almeno finché vi è l'esserci - nel nascondimento. La verità svela i singoli enti, li trae fuori da quest'oscurità, cogliendoli nella luce - in un orizzonte d'essere che, si vedrà, è sempre orientato come *veduta pura*. Ma solo perché è scoperto come ente, in una continua comprensione ontologica - o preontologica qualora ancora non tematica -, l'ente può venire ricoperto e misconosciuto, può cioè “essere falso”. Il nascondimento proprio dell'*in sé*, il motivo per cui il singolo ente è già da sempre “reso vero” nell'esser scoperto, riposa nell'essenza stessa della finitezza umana, ossia nell'impossibilità per un conoscente finito di comprendere l'ente *non come fenomeno* [*Erscheinung*] - che rimanda a una “cosa in sé” inconoscibile -, mediante la creazione immediata e totale che opererebbe un *intuitus originarius*.

A questo punto, dunque, vengono a delinearsi due significati della stessa verità richiamati dal concetto di ἀλήθεια. Il primo, quale *verità dell'asserzione* - verità del λόγος - è essenzialmente secondario rispetto ad una concezione della verità che, a differenza dell'intuizione in un conoscente finito, è *originaria* proprio per la sua finitezza. In quanto la verità deve innanzitutto richiamare il significato di ἀλήθεια e ogni discorso sull'ente è una caratteristica determinata dell'esserci, come “lasciar vedere”, allora «il λόγος non può affatto essere considerato il luogo primario della verità».<sup>1</sup> Non è il discorso a racchiudere in sé la *verità originaria*, ma è piuttosto questa che rende possibile la verità o falsità delle asserzioni, così come rende possibile il discorso medesimo nel senso di λόγος, ossia lo svelamento dell'ente in quanto ente.

Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell'Esserci. Ciò che a sua volta rende possibile questo scoprire deve necessariamente esser detto “vero” in un senso ancor più originario. *Solo i fondamenti* [*Fundamente*] *ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo* [mostrano, *zeigen*] *il fenomeno della verità più rigorosamente originario* [*ursprünglichste*].<sup>2</sup>

La verità come *verità dell'asserzione* è un modo d'essere dell'esserci. Al fondo di questa verità vi è un carattere veritativo più originario, il quale non è connesso a niente di empirico - non è una determinazione dell'esserci né necessita un richiamo all'esperienza - e costituisce il fondamento a priori dell'orizzonte in cui l'ente viene scoperto. «“Vero”, nel senso più puro e originario, cioè nel senso di ciò che non può che scoprire (e quindi mai coprire), è il puro νοεῖν [*das reine νοεῖν*], la percezione che guarda puramente [*das schlicht hinsehende Vernehmen*] alle più semplici determinazioni d'essere dell'ente [come tale, *des Seienden als solchen*].»<sup>3</sup>

Il termine νοεῖν non deve qui essere inteso come il semplice intelletto, come il pensiero logico-deduttivo - o logico-matematico -, secondo la ricezione successiva ad Aristotele, perché questa concezione non ne coglie pienamente il significato originario - non solo aristotelico, ma proprio di Platone e della gremità in generale. Il νοεῖν dev'essere inteso come un pensiero vicino al “vedere”, al riconoscere, ed è strettamente dipendente dalla αἴσθησις, dalla “pura e semplice percezione sensibile di qualcosa”. O meglio, il νοεῖν è qui insieme l'unione di αἴσθησις e νοεῖν. Un'unione che non è esterna

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 48; ed. ted. p. 33.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 266; ed. ted. p. 220.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 49; ed. ted. p. 33.

alle parti ma strutturale e costitutiva di esse. In Platone esso rappresenta quel che si intende per “vedere le idee”, le quali non sono percepibili direttamente nell’empiria - tenendo anche presente, in vista delle considerazioni successive, che è l’*idea del Bene* a rendere possibile la loro visione, in quanto, secondo metafora, fornisce luce all’occhio. Il *voε̐v* così inteso è “la percezione che guarda puramente”, nel senso che richiama quella “riduzione al sensibile” dello stesso intelletto kantiano, il quale si unisce con l’intuizione pura in una *veduta pura* - che propriamente *precede* la scomposizione in intuizione e intelletto -, mediante la facoltà denominata *immaginazione trascendentale* - “radice” di entrambe. L’immaginazione trascendentale svolge quel ruolo di unione essenziale tra intelletto puro e intuizione pura che riavvicina questi termini al significato originario di *αἴσθησις* e *voε̐v*, pur non ricomprendendoli in essi - in quanto quella dei greci era ancora una teorizzazione preliminare. Dacché lo *schematismo trascendentale* fornisce questa *veduta pura*, il conoscente finito si ritrova già sempre in un orizzonte all’interno del quale qualcosa può essere colto come “vero”, ossia può essere scoperto come ente. Tale orizzonte, però, è a sua volta vero in un senso più originario: «Poiché la *αἴσθησις* si riferisce sempre ai propri ἴδια, cioè all’ente genuinamente accessibile solo *mediante* essa e *per* essa (come avviene per il vedere rispetto ai colori), la percezione è sempre vera. Il che significa: il vedere scopre sempre colori, l’udire scopre sempre suoni.»<sup>1</sup>

La *verità originaria* è sempre “scoprente”, ossia non può mai coprire, in quanto è propriamente *apertura*. Essa è “apertura” e, come pura e semplice percezione dell’ente, è sempre vera in quanto possibilità d’incontro degli enti. Tale verità fa luce sull’ente come ente in quanto dispone un orizzonte, il quale non è altro che la condizione di conoscibilità e di esperibilità degli enti stessi per un “conoscente” finito, vale a dire per l’*esserci*. Soltanto perché l’*esserci* è, gli enti sono *come enti*, e solo sulla base di questo essere degli enti, in quanto svelati in un orizzonte preliminare, essi possono essere anche riconosciuti e scoperti in quanto tali, o venire misconosciuti e coperti.

Non si tratta di pensare un mondo a sé stante, del tutto oggettivo, in cui i colori già siano tali e vengano colti soltanto in seguito dalla vista dell’uomo; i colori sono tali innanzitutto perché vi è la vista che li ricomprende in una determinata veduta. Questo non significa neanche che gli enti - come i colori - non siano affatto, appunto “in sé”, e siano ricompresi del tutto nella coscienza di un soggetto - come ritiene un generale idealismo. Qui si intende piuttosto che nel rapporto con l’*esserci* essi appaiono *nella verità dell’esserci*, ossia vengono scoperti da esso nell’apertura della sua *esistenza*, nell’orizzonte preliminare d’essere che ne dispone la scoperta. In un mirabile passaggio della *Teoria dei colori - Zur Farbenlehre*, 1810 -, che qui è il caso di richiamare, Goethe così si pronuncia, sulle tracce di Platone: «Il colore è il dolore della luce». Un conoscente infinito - sempre che si possa chiamare “conoscente” un conoscente infinito - coglierebbe la luce senza farle violenza, senza spartirla in colori, ma ciò perché non sarebbe in grado di distinguere i colori dalla *pura luce*, quale *intuitus originarius* - che “crea” immediatamente il *tutto* dell’ente nell’*identità assoluta*.

All’*esserci* non è concesso ciò. Sempre e preliminarmente, il suo vedere non può fare a meno di scoprire colori, il suo udire di scoprire suoni. Questo perché il suo conoscere e il suo esperire si fondano su un’apertura originaria, che è finitezza, la quale è vera in un senso più profondo di qualsiasi asserzione sugli enti; essa è la verità stessa come apertura, sulla base della quale gli enti si mostrano come colori e suoni, cioè, innanzitutto, come enti.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

La “verità” della αἴσθησις e della visione [*des Sehens*] delle “idee” è lo scoprire originario. E solo perché la νόησις scopre originariamente [in primo luogo, *primär*], anche il λόγος, come διανοεῖν, può svolgere una funzione di scoperta.

La tesi che il “luogo” genuino della verità è il giudizio si rifà ingiustamente ad Aristotele e si fonda, quanto al suo contenuto, sul misconoscimento della struttura della verità. L’asserzione, non solo non è il “luogo” primario della verità, ma, *al contrario*, in quanto modo di appropriazione dell’esser-scoperto e come modo dell’essere-nel-mondo, si fonda nell’attività scoprente, cioè nell’*apertura* dell’Esserci. La “verità” più originaria è il “luogo” dell’asserzione e la condizione ontologica della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti).<sup>1</sup>

O, come spiega ancora Heidegger nel corso *Principi metafisici della logica*, del ‘28:

Quello che si dà anzitutto nell’asserzione è ciò *su cui* [*worüber*] essa si esprime. [...] Così che alla fine un’asserzione può essere vera, cioè adeguata, nel suo contenuto asservito, al su-cui, solo perché questo ente è già in qualche modo svelato, - un’asserzione su... è cioè vera solo perché il rapporto con... ha già una certa verità. [...] La verità dell’asserzione ha radici più originarie, e precisamente nell’*essere-già-presso* [*im “Schon-sein-bei”*]; ciò accade “già”, cioè prima dell’asserire, - e da quando? Da sempre! Cioè sempre, in quanto e fin quando esiste un esserci. Questo essere-già-presso caratterizza l’*esistenza* [appartiene all’*esistenza*, *gehört zur “Existenz”*] dell’esserci, il [al] suo modo di essere. [...] L’essere-presso in quanto carattere dell’esistenza è *svelante*, è un far incontrare. [...] Questo essere-svelante è il senso autentico dell’essere-vero.<sup>2</sup>

L’asserzione, dunque, trova il suo luogo in altro da sé, un altro che è “primario” rispetto ad essa. La *verità originaria*, infatti, non solo precede la *verità dell’asserzione*, ma la fonda e ne permette la possibilità. “Da sempre”, cioè in rapporto all’esistenza dell’esserci, senza poter prescindere da esso. Quando gli scienziati parlano di «verità eterne», ad esempio in riferimento alle leggi di Newton, non si rendono conto per Heidegger che queste non possono essere definite eterne se prima non si dimostra l’eternità dell’esserci. Ciò non vuol dire che tali leggi non fossero, prima dell’esserci, o non saranno, quando l’esserci verrà meno. Esse, però, possono presentarsi alla luce in un orizzonte d’apertura ed essere “scoperte” come enti - sulla base di questo orizzonte -, ossia scoperte come “vere”, soltanto in rapporto all’esistenza dell’esserci. «“C’è” [*gibt es*] verità solo perché e fintanto che l’Esserci è [*ist*]. L’ente è scoperto solo quando, e aperto solo fintanto che, in generale, l’Esserci è.»<sup>3</sup> Heidegger cerca di abbandonare i piani classici del realismo da una parte e dell’idealismo dall’altra, perlomeno così come sono intesi più dagli epigoni che dal pensiero dei grandi filosofi. Si tratta per lui di guardare alla riflessione kantiana - a quel che vi è in essa di fondativo per la metafisica - al fine di superare questo astratto dualismo; venirne a capo nel modo indicato e tentato per la prima volta nella *Critica della ragion pura*, sebbene in seguito non approfondito dallo stesso autore. Tale discorso, ossia il tentativo in Heidegger di abbandonare tanto il realismo quanto l’idealismo, concerne innanzitutto il problema di una ricomprensione originaria della *soggettività* - *Io penso* come *tempo puro* - la quale pone il piano stesso - *oggettività* in generale - in cui il rapporto tra soggetto e oggetto, comunemente intesi, è reso possibile. Questo aspetto però verrà trattato in seguito. Per ora è importante osservare che l’*in sé* dell’ente non è,

<sup>1</sup> Ivi, pp. 272-3; ed. ted. p. 226.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 150-1; ed. ted. pp. 157-9.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 273; ed. ted. p. 226: «Wahrheit “gibt es” nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist.»

per la riflessione heideggeriana, ricompreso nell'esserci o, ancor meno, creato da questo nel conoscere; tale "in sé" è anch'esso originario e non può essere "scoperto". La *verità dell'asserzione*, che scopre l'ente *in quanto* ente - non "in sé" -, è possibile solo sulla base di una *verità originaria*, la quale è l'apertura stessa dell'esserci, ossia l'orizzonte in cui l'ente "viene all'incontro" e a partire dal quale esso può essere scoperto o coperto *per* l'esserci. Questa *verità originaria*, dunque, è ciò che non può mai essere "falso", in quanto pone il piano in cui solo sono possibili il vero e il falso del discorso - e ancora il vero e falso del giudizio. Essendo tale verità la stessa *apertura* dell'esserci, quale sua *trascendenza*, questa non può essere a sua volta sottoposta a criteri assertivi o logici di verità e falsità presentati *a partire da essa*. L'essere dell'esserci, come *apertura*, sfugge a questi giudizi e si mostra sempre vero in un senso originario e inevitabile.

Poiché l'esserci è essenzialmente la sua apertura, cioè in quanto in se stesso aperto apre e scopre, esso è essenzialmente "vero". *L'Esserci è "nella verità"*. Questa affermazione ha un senso ontologico. Essa non significa che l'Esserci, onticamente, sia sempre e ogni volta insediato "nell'intera verità", ma che della sua costituzione esistenziale fa parte l'apertura del suo essere più proprio [*eigensten*].<sup>1</sup>

Se l'esserci può rapportarsi al vero e al falso dell'asserzione è solo perché esso è già sempre "nella verità originaria", che è apertura, *essere-nel-mondo* [*In-der-Welt-sein*], *trascendenza*; ossia un orizzonte di conoscibilità ed esperibilità sempre vero *per* l'esserci - come sua *esistenza*. Prima di procedere ulteriormente nell'argomentazione è necessario comprendere il ruolo che Heidegger, con tale riflessione, sta assegnando alla logica. Bisogna notare, innanzitutto, che la logica qui nominata non è quel che s'intende con la "disciplina", tanto quanto la metafisica stessa non dev'essere ridotta a ciò; è proprio la distinzione in discipline, infatti, a creare problemi. Per *logica* s'intende allora l'attività dell'intelletto, così come viene presentata dalla *Critica della ragion pura* - e che non è certo priva di richiami alla tradizione metafisica, da Aristotele a Leibniz. Quel che però di questa attività ha valore filosofico, o meglio significato ontologico, è il suo originario presentarsi come *logica trascendentale* - questione dell'*intelletto puro* -, dalla quale soltanto può derivare una *logica generale* e quindi una disciplina come "canone".

L'intelletto puro è "prima" dell'intelletto in generale così come è "prima" dell'intuizione empirica, ma è tale solo per la sua essenziale unione - e riconduzione - all'intuizione pura. Tale unione è posta dall'*immaginazione trascendentale* nella forma dello *schema puro*, la *veduta a priori* che si è affermato essere il "tempo" stesso - più avanti si chiarirà meglio in che modo. La *conoscenza pura finita*, o *ontologica*, è comprensione di questa unione come *verità trascendentale*, nella quale si presenta l'orizzonte di apertura dell'esserci, la sua trascendenza. Questa comprensione è alla base di una fondazione della metafisica come *ontologia fondamentale*, così come si presenta per Heidegger nella *Critica della ragion pura*. Un qualcosa che si definisce "logica" mantiene, dunque, il suo significato di fondo soltanto se non rinchiude l'intelletto in uno stato di isolamento rispetto all'intuizione, ma si dispone in vista della conoscenza nella sua originarietà. Come la logica generale poggia sulla logica trascendentale - i concetti sui concetti puri -, così la logica trascendentale, l'intelletto puro, mostra la sua dipendenza dall'intuizione pura, in quanto anch'essa strutturalmente fondata nell'immaginazione trascendentale. Vale a dire, riguardo alla nozione di verità: l'asserzione conoscitiva è sempre riferita a un ente già *presente*, il quale può essere scoperto - vero - o coperto - falso - solo in conformità a un'apertura preliminare in cui

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 267; ed. ted. p. 221.

esso *appare*. Sicché l'errore, per Heidegger, sia dei critici di Kant sia dei suoi sostenitori e interpreti, è stato quello di assegnare un astratto privilegio all'intelletto, ricomprendendo in esso l'attività dell'immaginazione pura - l'importanza della quale fu ridimensionata da Kant nella seconda edizione della *Critica*<sup>1</sup> - come "facoltà subordinata" e stravolgendo così il rapporto con l'intuizione. Si costituisce in tal modo una logica - si concepisce un intelletto - che viene elevata a unica fonte e criterio di verità, luogo proprio di essa in quanto discorso logico-deduttivo - logica matematica o dialettica -, il quale ignora l'ente come ente, dacché non lo comprende a partire dal suo essere. Oblio della verità originaria, dell'apertura dell'esserci nella sua finitezza - sensibile e pura: essere-nel-mondo, trascendenza, libertà, ma, soprattutto, *temporalità*.

Che cosa significa la lotta promossa dall'idealismo tedesco contro la «cosa in sé», se non la progressiva dimenticanza di ciò che Kant aveva conquistato, ossia del fatto che, in fondo, l'intrinseca possibilità e la necessità (cioè l'essenza) della metafisica si sorreggono e si mantengono mediante l'elaborazione più originaria e il costante inasprimento del problema della finitezza? Che ne è delle fatiche kantiane, quando Hegel definisce la metafisica come logica in questi termini: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito.» (*Scienza della logica*, Introduzione).<sup>2</sup>

Il riconoscimento dell'ente come tale richiede necessariamente, per l'esserci, una preliminare comprensione d'essere: questo è il carattere essenziale della conoscenza finita. Ogni conoscenza che si ritenga possa comprendere l'"ente in sé", lasciando da parte qualsiasi interrogazione sull'essere, o è conoscenza infinita - si fonda essa su un *intuitus originarius* o su uno "spirito assoluto" come soggetto - o è misconoscimento e oblio della conoscenza finita autenticamente intesa.

L'intelletto dev'essere compreso come il "sigillo della finitezza" proprio per il suo carattere di *dipendenza*, e non può dunque essere pensato come qualcosa di assoluto. Affinché la verità dell'intelletto si mostri tale, "senza veli", è necessario che vi sia innanzitutto un orizzonte di svelamento originario. Sicché, qualora ci si soffermasse soltanto sulla verità dell'asserzione, non si coglierebbe affatto il senso di questa verità: scoprire l'ente *che già è* in un orizzonte di manifestazione originaria. Questo non vuol dire certo che si debba rinunciare - come se si potesse - alla *correttezza* del discorso logico-deduttivo o alle regole generali dell'intelletto, visto che esse sono determinazioni proprie dell'esserci. Piuttosto Heidegger cerca di guardare a quel che prima di queste ne rende possibile l'attuarsi, come loro *fondamento*. Ogni discorso logico-deduttivo si costituisce in asserzioni, le quali, qualora siano vere, scoprono dapprima l'ente *in quanto ente*.

Ogni asserzione vera, in quanto scopre l'ente, si dispone in un piano di svelamento preliminare, che è la *verità originaria*. Sicché il discorso può essere ritenuto "vero" - di contro ad uno "falso" - soltanto sulla base di una verità che non solo non è logico-deduttiva, ma in ultima analisi neanche assertiva. La logica si fonda, dunque, sulla metafisica, o meglio, per Heidegger, nel vertere sulla verità - come suo oggetto - essa si rivela per quello che è autenticamente: «*metafisica della verità*».<sup>3</sup> La logica è tale, ed è

---

<sup>1</sup> A riguardo si parlerà in seguito più ampiamente, al fine di spiegare in che senso, per Heidegger, Kant abbia rinunciato a perseguire la via dell'*immaginazione trascendentale* come radice essenziale - terzo costituente - dei due ceppi *intuizione e intelletto*.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 209-10; ed. ted. p. 244.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 251; ed. ted. p. 275.

vera - come logica “non matematica” e “non dialettica” -, solo in quanto si presenta dipendente dalla metafisica nella sua fondazione, ossia ricondotta ad una *ontologia fondamentale*. Questo legame è lo stesso che permette di comprendere l’intelletto puro sulla base dell’immaginazione trascendentale, vale a dire in una “riduzione alla sensibilità” nella forma della *veduta pura* [*reiner Anblick*]. Tale veduta pura è l’orizzonte di trascendenza proprio dell’esserci, in quanto condizione di possibilità d’ogni esperienza e d’ogni conoscenza, come anche di ogni verità o falsità. «Ciò significa che ogni conoscenza vera è, in ultima analisi, una conoscenza a priori. Questa tesi è di una portata enorme». <sup>1</sup> Ogni conoscenza vera è *a priori* in quanto si basa su una *sintesi pura*, “pura” in quanto innanzitutto *sintetica*, dacché se fosse soltanto “analitica” non vi sarebbe conoscenza. Eppure, come si è visto, la conoscenza a priori o *conoscenza pura finita - ontologica* - non ha come oggetto un ente, ma riguarda innanzitutto l’oggetto *trascendentale*, l’essere come “non ente” - il *nulla*. Questa tesi è di una portata enorme in quanto afferma che ogni conoscenza finita non è vera per la forma o il contenuto della conoscenza stessa, ma sul fondamento di una verità *presupposta*. Per l’esserci - ed è importante che sia *per* esso - la *verità originaria* è “prima” non solo rispetto ad ogni conoscenza, ma anche rispetto ad ogni esperienza, in quanto sua *apertura*, sua “costituzione ontologica”: trascendenza come essere-nel-mondo.

*Perché noi dobbiamo presupporre che c’è verità? Che significa «presupporre» [voraussetzen]? [...] «Noi» presupponiamo la verità perché «noi», essendo nel modo di essere dell’Esserci, siamo «nella verità». «Noi» presupponiamo la verità non come qualcosa che stia «al di fuori» e «al di sopra» di noi e a cui ci rapporteremmo come ci rapportiamo ad altri «valori» [Werten]. Non siamo noi a presupporre la «verità», ma essa è ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo *esser* siffatti da «presupporre» qualcosa. È la verità che *rende possibile* [ermöglicht] qualcosa come il presupporre.* <sup>2</sup>

Soltanto perché l’esserci è sempre “aperto”, cioè *nella verità*, esso può innanzitutto e per lo più obliare la sua costituzione ontologica. Soltanto perché originariamente l’esserci scopre sempre enti, questi possono essere quotidianamente coperti e misconosciuti *in quanto enti*. L’oblio, il misconoscimento e la copertura sono modi di essere propri dell’esserci - non estranei ad esso -, ma tali caratteri sono possibili solo per il primario essere “nella verità” dell’esserci. Soltanto in conformità a quest’essere dell’esserci è possibile, in un’attenzione più profonda verso l’essere come *non ente*, comprendere la stessa apertura come *verità originaria*, in una *conoscenza ontologica* che fonda la metafisica quale *ontologia fondamentale* secondo il percorso d’una *analitica esistenziale dell’esserci*. Così scrive Heidegger nel corso di lezioni su Nietzsche intitolato *La volontà di potenza come conoscenza*: «L’adombramento dell’essere a opera dell’ente proviene dall’essere stesso, in quanto abbandono dell’ente da parte dell’essere nel senso del rifiutarsi della verità dell’essere. Eppure scorgendo questa ombra *come ombra*, noi stiamo già in un’altra luce, senza trovare il fuoco da cui emana il suo rilucere.» <sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 58; ed. ted. p. 50.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 274; ed. ted. pp. 227-8: «*Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?*»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (1939), in *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961), p. 593; trad. it. di F. Volpi, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005, pp. 539-40: «Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Sein selbst, als die Seinsverlassenheit des Seienden im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins. Doch, indem wir diesen Schatten *als Schatten* erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt.»

Affinché vi siano delle ombre deve esserci una luce, questa luce permette la visione degli enti, nell'orizzonte della trascendenza. Ma la luce non è, per essenza, le stesse cose visibili. Si nota - e si noterà meglio in seguito - come questi riferimenti di Heidegger, non pochi e non casuali, sebbene sparsi, i quali richiamano la metafora platonica dell'*idea del Bene* che "fa luce" e permette la "visione" delle idee, assumono un significato molto importante per l'intera riflessione. Il senso di quel che intende Platone con questa metafora, pur in un'argomentazione primordiale, mostra l'indirizzo di ricerca preliminare d'ogni interrogazione sul vero che non voglia essere ridotta al contrapporsi di "verità dell'oggetto" e "verità del soggetto". Perciò Heidegger afferma quanto segue: «Realismo e idealismo falliscono, nella medesima misura, il senso del concetto greco di verità, in base al quale soltanto è possibile comprendere la possibilità di qualcosa come una "dottrina delle idee" quale *conoscenza filosofica*».<sup>1</sup> Questo perché, sebbene Heidegger non accetti l'argomentazione platonica riguardo a un "iperuranio" come luogo proprio delle idee, queste ultime potrebbero essere pensate autenticamente soltanto sulla base di una concezione della verità che sia dapprima *presupposta*. La questione cosiddetta del "terzo uomo", infatti, già individuata come problema dallo stesso Platone nel *Parmenide* - e poi resa celebre da Aristotele -, la quale sembra far cadere qualsiasi possibilità di conoscere le idee, rimane relegata a un piano ontico di analisi. Qualora, invece, l'argomentazione non si soffermi sul paradosso di un ente che sia elemento comune ad altri due enti, uno sensibile e l'altro intelligibile - seppur dotato d'un contenuto reale per Platone -, al fine di porli in rapporto, diviene possibile comprendere una "dottrina delle idee". L'elemento comune non può essere nulla di ontico, esso assume piuttosto il carattere di un "orizzonte" in cui l'ente, già sempre *presente*, sia disposto in rapporto ai concetti dell'intelletto, così com'è proprio della conoscenza finita. Affinché un qualcosa possa essere definito "uomo" *a priori*, e dunque assumere i caratteri di regola dell'intelletto, in rapporto a un "uomo" come ente sensibile, nell'intuizione, è necessario che tale rapporto sia posto preliminarmente su un piano comune, il quale permetta il confronto. Tale piano, che è orizzonte, apertura preliminare come *veduta pura* - sempre *orientata*, come si vedrà a breve -, non può essere a sua volta un "ente" - dacché si ripresenterebbe quel "regresso all'infinito" esposto dalla critica aristotelica. Questo piano comune è un "non ente", un *nulla* [*Nichts*]; ciò che rende possibile a priori tale rapporto, come anche l'attribuzione di "verità" o "falsità" relativa ad esso. Ma questo *nulla* è ciò per cui innanzitutto l'esserci può comprendere l'ente, vale a dire l'*essere*. Ed esso è anche *verità originaria*, in quanto permette sia il vero sia il falso, e rende possibile lo stesso "presupporre" [*voraussetzen*], ossia la conoscenza a priori - *conoscenza pura finita o ontologica*.

"C'è" [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è. Essere e verità "sono" cooriginari [*gleichursprünglich*]. Che cosa significhi l'affermazione che l'essere "è", posto che l'essere debba esser distinto da ogni ente, può essere discusso concretamente solo se sono stati chiariti il senso dell'essere e la portata della comprensione dell'essere in generale.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 49; ed. ted. p. 34.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 277; ed. ted. p. 230.

### § 3. Logica, verità e conoscenza

Al fine di comprendere quel che significa *essere*, in quanto “cooriginario” alla *verità*, e quel che s’intende con l’affermazione “l’essere è”, il *sensu* di questo essere deve venire preliminarmente - sebbene qui soltanto in maniera “indicativa” - rivelato. Il senso indicativo dell’essere è, per Heidegger, di presentarsi sempre come essere dell’ente; ma la comprensione dell’essere dell’ente si manifesta in ordine allo svelamento dell’orizzonte - *verità originaria* - che permette la scoperta dell’ente in quanto ente - *verità dell’asserzione* -, ossia sempre compreso in riferimento all’essere dell’esserci. Questa argomentazione, che richiama ed esplica le conclusioni del paragrafo precedente, è un *circolo*, e sebbene la logica generale insieme al comune intelletto lo respinga in quanto vizioso, esso è per Heidegger l’unico modo per rivolgersi, in filosofia, all’essenziale come fondamento.<sup>1</sup> *Circolo ermeneutico*, in questo senso e se questo termine deve mantenere un carattere comprensibile, significa l’interrogarsi sul presupposto che permette l’interrogazione - e che quindi è ogni volta “già posto”, sebbene possa non esser colto tematicamente.<sup>2</sup> Il domandare sul presupposto dell’interrogazione, però, non si limita affatto ad uno sterile autoriferimento - del tutto interno al soggetto -, né a un’argomentazione astratta e conclusa - assoluta in sé e per sé -, ma si mostra come riferimento ad altro, a ciò che solo attraverso una tale vertigine del pensiero si può ravvisare.

In questo movimento circolare non è decisivo quell’unico elemento che vi scorge l’intelletto comune, cioè il percorrere la circonferenza e ritornare allo stesso punto rimanendo sulla circonferenza, bensì il guardare nel *centro* in quanto tale [*Blicken ins “Zentrum” als solches*], cosa che è possibile lungo il percorso circolare, ed è possibile

---

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Freiburger Vorlesung WS 1929/30), in *Gesamtausgabe*, Band 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992 (I ediz. 1983), p. 266-7; trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 235: «Dunque ci muoviamo costantemente in cerchio [*im Kreise*]. Questo è il segno che ci muoviamo nell’ambito della filosofia. Ovunque un *girare in cerchio* [*ein “Kreisen”*]. Questo muoversi in cerchio della filosofia è di nuovo qualcosa che all’intelletto comune risulta fastidioso [*was dem vulgären Verstande zuwider ist*]. Esso vuole solamente arrivare dritto al traguardo [*ans Ziel*], così come ci si impadronisce delle cose prendendole per il manico [*wie man der Dinge im Handgriff habhaft wird*].

Girare in cerchio non conduce a niente. Ma soprattutto fa venire le vertigini, e avere le vertigini è inquietante e spiacevole. Ci si trova come sospesi nel nulla. Quindi nessun movimento circolare [*Kreisbewegung*], e così non avremo neppure un circolo vizioso [*kein Zirkel*]! In fondo è già stato affermato da una regola della logica generale. Per cui cavarsela senza questo circolo è l’orgoglio di una filosofia scientifica. Però, chi in una questione filosofica non è mai stato colto da vertigini, costui non si è mai interrogato filosofando, cioè non si è mai mosso nel circolo [*im Kreis gegangen*].»

<sup>2</sup> Si veda l’argomentazione sull’essere come *fenomeno* - compresi i riferimenti al “preontologico” - richiamata nella prima sezione, in particolare nel § 3, riguardo alla quale si riporta qui la citazione heideggeriana: «Nell’orizzonte della problematica kantiana, ciò che fenomenologicamente si intende per fenomeno può essere illustrato come segue (facendo riserva per altre differenze): ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario [*vulgär verstandenen*], già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all’automanifestazione [*zum Sichzeigen*]: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso [*dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende*] (le “forme dell’intuizione”) sono i fenomeni della fenomenologia. Giacché è evidente che lo spazio e il tempo debbono potersi manifestare a questo modo, ossia debbono poter divenire fenomeni, dato che Kant vuol enunciare un principio trascendentale fondato [*sachgegründete*] quando afferma che lo spazio è l’in-cui [*Worinnen*] a priori di un ordine.» M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 46; ed. ted. p. 31.

in esso soltanto. Il centro si manifesta in quanto tale solamente nel girare in cerchio intorno ad esso.<sup>1</sup>

Il *centro* andrebbe definito fin da subito come quella *resistenza* che si oppone alla conoscenza in generale - quand'essa non è "infinita" -, alla comprensione della *totalità* da parte di un esserci - che in quanto tale comprende sempre a partire dall'essere -, e cioè l'aspetto caratteristico della *finitezza*. La circolarità propria del conoscere finito, vale a dire del conoscere *tout court*, è necessariamente limitata per Heidegger alla formazione di un *punto di vista*, il quale si costituisce in ordine all'apertura di un orizzonte preliminare che ricomprende gli enti - come si vedrà meglio in seguito in riferimento a Leibniz e alla sua concezione *monadologica*. Quel che ora si deve comprendere è che questo carattere circolare, illogico - secondo le regole della "logica generale" - e ambiguo, è costitutivo del pensiero umano quand'esso si rivolge all'essenziale - quando ricerca una *conoscenza ontologica* -, e non può essere "superato" né per mezzo della deduzione logica, né ad opera della dialettica. Infatti, per Heidegger, «ogni sorta di dialettica è in filosofia l'espressione di un imbarazzo».<sup>2</sup> E questo perché «la finitezza rende impossibile la dialettica, rivela come essa sia un'apparenza illusoria [*als Schein*]. Della finitezza è propria l'assenza di consequenzialità [*Un-folge*], l'assenza di fondamento [*Grund-losigkeit*], l'ascosità del fondamento [*Grund-verborgenheit*].<sup>3</sup> L'incapacità dell'intelletto comune di mantenersi su concezioni orientate alla verità originaria, complesse e contro-intuitive, ossia prive di un fondamento evidente e ritenuto incontestabile, lo costringe a crearsi un terreno fittizio, il quale però "copre" ogni possibilità di vedere l'essenziale e di comprendere il senso di un fondamento obliato e di un'umanità sempre alla ricerca, la quale non può evitare di girare in cerchio - comprendersi innanzitutto a partire dal suo presupposto - se vuole guardare oltre.

La circolarità nell'argomentazione, proprio per le difficoltà che pone al pensiero, rende assai complesso presentare in maniera chiara le questioni fondamentali che a questo punto si aprono - da affrontare sempre in relazione a quelle già poste -, dacché impedisce quella riconduzione lineare presso la quale il comune intelletto si sente al sicuro. Per ovviare al rischio d'incomprensione che minaccia questi passaggi, sarà necessario rendersi conto fin da subito che il percorso heideggeriano - il quale si cerca qui di chiarire e sviluppare - ritorna più volte sugli stessi concetti, sulle definizioni e sulle questioni essenziali alla sua riflessione, al fine di approfondirli ogni volta e di evidenziarne le correlazioni, logorando il circolo nel continuo tentativo di guardare al centro.

In una tale riflessione non sono allora possibili definizioni isolate e concluse, in quanto ogni concetto significa soltanto per il suo essere costitutivamente riferito ad altri e a diverse inflessioni dello stesso, che a causa della forma propria della discorsività umana devono ora essere presentate in successione, ma si intuiscono veramente soltanto all'interno di una vertiginosa ricerca di senso, in un continuo spostamento e ripresa di piani che delineano i diversi livelli dell'interrogazione da ricondurre a unità - se non a identità. Nel momento in cui Heidegger nomina la dialettica, la "logica generale" e l'impossibilità per esse di ricomprendere la finitezza, la sua riflessione non si ferma a tali affermazioni, bensì richiama la *conoscenza ontologica*, l'*immaginazione pura* e la *verità trascendentale*, avvicinandole e penetrandone il senso per altre vie. La stessa circolarità nell'argomentazione non è un "principio" heideggeriano, da porre prima d'ogni considerazione sulle cose, ma si

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 235; ed. ted. p. 267.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 244; ed. ted. p. 276.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 270; ed. ted. p. 306.

determina a sua volta sulla base dell'interrogazione che si rivolge al *fenomeno* [*Phänomen*] in senso proprio, ossia a ciò che originariamente si mostra da sé - non tematicamente - per un conoscente finito: l'*essere*.

Qualsiasi riflessione che pretenda di essere filosofica deve assumere la *finitezza* come condizione imprescindibile dell'interrogare. Si è visto, nella sezione precedente, come lo stesso Kant per Heidegger muova sempre a partire da essa, dacché entrambi vogliono allontanarsi da una "metafisica tradizionale", la quale intenda la filosofia come interrogazione sulla "cosa in sé" - come conoscenza che ricerchi un *intuitus originarius* - o che si rinchiuda in una logica conclusa e astratta - del tutto limitata all'intelletto. Quando Kant in più occasioni afferma che la "cosa in sé" è inconoscibile - perlomeno nei termini della sua "deduzione" -, questi rivela per Heidegger l'insuperabilità della finitezza umana, ma in senso *positivo*, dacché essa rappresenta l'essenza della metafisica e la possibilità stessa del pensiero. Ogni tentativo teoretico di superare una tale "mancanza", di risolverla, non può che fallire, in quanto non comprende il senso fondamentale dell'interrogazione e misconosce il carattere *trascendentale* del conoscere. Questo misconoscimento è stato portato avanti nella maniera più evidente da Hegel<sup>1</sup>, ma trova le sue radici in una lunga tradizione di pensiero - che secondo Heidegger si richiama in maniera inappropriata a Aristotele -, la quale fonda la concezione moderna della "logica generale" - deduttivo-matematica - come "ambito proprio della verità".

Persino Kant, «la cui opera introduce l'ultima svolta della metafisica occidentale»<sup>2</sup>, nel trasformare e superare questa concezione della logica, si vede costretto per Heidegger a ritrarsi dinanzi alle conseguenze più profonde - e destabilizzanti - della sua riflessione, le quali riguardano il concetto classico di *ragione* - minato dalle sue riflessioni sull'*immaginazione trascendentale* -, e ridare spazio e fiato alla logica tradizionale, permettendo così agli epigoni di misconoscere il significato fondamentale della sua rivoluzione.<sup>3</sup>

Le considerazioni kantiane sulla logica sono necessariamente connesse a doppio filo con la sua idea di conoscenza, la quale, come si è visto, poggia sull'unione di intuizione e intelletto. Tale connessione tra logica e conoscenza, però, che anche qui assume il

---

<sup>1</sup> A riguardo si richiama qui la citazione heideggeriana presentata nel paragrafo precedente: «Che cosa significa la lotta promossa dall'idealismo tedesco contro la "cosa in sé", se non la progressiva dimenticanza di ciò che Kant aveva conquistato, ossia del fatto che, in fondo, l'intrinseca possibilità e la necessità (cioè l'essenza) della metafisica si sorreggono e si mantengono mediante l'elaborazione più originaria e il costante inasprimento del problema della finitezza? Che ne è delle fatiche kantiane, quando Hegel definisce la metafisica come logica in questi termini: "La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito."» M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 209-10; ed. ted. p. 244.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 154-5; ed. ted. p. 200.

<sup>3</sup> A riguardo anche M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., pp. 133-4; ed. ted. pp. 153-4: «Non era però neppure nelle possibilità di Kant [il fondare di nuovo la logica e quindi trasformarla], poiché un tale compito supera anche la capacità di un grande pensatore, esigendo che si salti oltre la propria ombra [*über den eigenen Schatten*]. E questo nessuno lo può. Ma lo sforzo supremo di tentare l'impossibile è il gesto fondamentale e decisivo del pensare. In Platone, in Leibniz, in Kant prima d'ogni altro, poi in Schelling e in Nietzsche possiamo scorgere in forme sempre diverse qualcosa di questo fondamentale gesto [*Grundbewegung*]. Hegel solo apparentemente è riuscito a tanto, a saltare oltre quest'ombra - ma solo perché ha messo da parte l'ombra, cioè la finitezza umana, ed è saltato direttamente nel sole. Hegel ha saltato l'ombra, ma non per questo è saltato oltre l'ombra. Certo ogni filosofo *deve* voler questo. Tale necessità interiore è la sua vocazione [*dieses Müssen ist seine Berufung*]. Quanto più lunga l'ombra, tanto più lungo il salto. Ciò non ha nulla a che fare con la psicologia della personalità creativa [*mit einer Psychologie der schöpferischen Persönlichkeit*], riguarda solo la natura del gesto che si realizza con l'opera [*es betrifft allein die zum Werk selbst gehörige Bewegungsgestalt des in ihm Erwirkten*].»

carattere di un circolo, non si presenta affatto indifferente per l'idea comunemente accettata di "logico". Per Heidegger, infatti, dal momento in cui Kant sposta il luogo proprio del conoscere fuori dal solo intelletto, mostrando la preminenza - o anche soltanto il carattere necessario - dell'intuizione, la stessa logica tradizionale viene a vacillare nel suo riferimento al giudizio, ossia per quel che s'intende generalmente con "verità" - in quanto unione di soggetto e predicato. Le regole formali dell'intelletto definite dal *canone* della logica generale non sono sufficienti per una conoscenza che si scopre dipendente dall'intuizione - come *intuitus derivativus* -, *assegnata* all'ente che non è creato da essa. Tale logica, infatti, non permette quella conoscenza *sintetica a priori* sulla base della quale Kant imposta la sua riflessione, ossia la *riduzione a sensibilità* dell'intelletto che solo in tal modo può riferirsi al *contenuto reale* [*Sachgehalt*] dell'oggetto - cioè riguardare la conoscenza -, e non restare rinchiuso in una predicazione interna al soggetto, espressa puramente nel concetto.

Una conoscenza che si presenta come kantiana *conoscenza pura finita* - *conoscenza ontologica* per Heidegger - non può definirsi a partire da una logica generale che si considera perenne e completa nel suo autoriferimento al concetto, la quale isola l'intelletto e impone il discorso apofantico-predicativo come sede propria della verità. Questa logica deve venire chiarita nei suoi limiti e, qualora si ricerchi con essa una conoscenza e una verità, essere rifondata nelle sue basi - nei suoi "principi" - come *logica trascendentale*. Heidegger riprende in tal modo il famoso passaggio di Kant sulla logica tradizionale, il quale è presente solo nella seconda edizione della *Critica*:

«Che la logica abbia percorso questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi risulta dal fatto che da Aristotele in poi non ha dovuto fare alcun passo indietro, a meno che non si voglia considerare correzione il ripudio di alcune superflue sottigliezze o la più chiara determinazione della materia che essa tratta, il che però appartiene più all'eleganza che alla certezza della scienza. Degno di nota è anche il fatto che essa sinora non ha potuto fare neppure un passo innanzi, e quindi secondo ogni apparenza [*parvenza, Schein*], è da considerarsi conclusa e compiuta.» (Prefazione, B VIII). Detto semplicemente, questo significa: d'ora in poi questa apparenza [*parvenza*] si mostrerà non vera [*als nichtig*]. La logica viene fondata di nuovo e quindi trasformata.<sup>1</sup>

Trasformare la logica e rifondarla non significa per Heidegger che essa, in quanto logica generale - deduttivo-matematica -, debba essere abbandonata o rifuggita, visto che riguarda le stesse regole formali del pensiero. Piuttosto un tale mutamento significa: all'interno della riflessione che Kant chiama *filosofia trascendentale*, e che Heidegger intende come "fondazione della metafisica", si deve ricomprendere la logica affinché corrisponda a un'altra idea di conoscenza e di verità, le quali sono ora concepite come *conoscenza pura finita* e *verità trascendentale*. Dev'essere compreso che solo in questa trasformazione si può cogliere l'importanza del "logico", dacché la stessa logica generale viene così fondata e spiegata nelle sue basi, grazie ad uno spostamento di piano dall'*ontico* all'*ontologico*. Un tale spostamento non è stato mai del tutto attuato nella tradizione filosofica, limitando dunque le possibilità del pensiero a un insieme di regole formali - un *canone* - certamente "corretto", ma estraneo alla verità e inadeguato alla conoscenza dell'essenziale.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 133; ed. ted. p. 153.

#### § 4. Logica generale e logica trascendentale

La trasformazione kantiana della logica tenta di svincolare la questione della verità dall'univoco riferimento all'intelletto, in quanto la stessa conoscenza ora riposa sull'unione di questo con l'intuizione. In tal modo, per Heidegger, la logica rinuncia a presentarsi come un «semplice rapporto di concetti»<sup>1</sup> e si rivolge all'oggetto situato fuori di sé. Questo rivolgersi all'oggetto non ha nulla a che vedere con una presunta affermazione d'un privilegio oggettivistico, dacché l'aprirsi ad esso significa piuttosto che il giudizio sulle cose non riguarda né soltanto queste - gli enti - né solo il conoscente finito - l'esserci -, ma innanzitutto la possibilità stessa che quest'ultimo "si vòlta" verso ciò che "si obietta". Tale possibilità rientra in quella che Kant cerca di comprendere come *conoscenza pura*, la quale è sempre una *sintesi* - unione di intuizione e intelletto - e pone il problema fondamentale della *Critica*, che verte sulla comprensione dei *giudizi sintetici a priori*.

La riflessione kantiana sulla possibilità dei *giudizi sintetici a priori* è per Heidegger l'esplicita ammissione di una mancanza, nella logica tradizionale, in rapporto alla conoscenza. La logica generale si fonda sui *giudizi analitici a priori*, i quali, sebbene presentino anch'essi il carattere di sintesi proprio d'ogni "giudizio" - e per Kant necessario ad ogni conoscenza -, lo risolvono completamente all'interno dell'intelletto. Questo vuol dire che, senza uscire dal concetto, viene assegnato al soggetto un predicato che già gli apparteneva, in quanto posto dal soggetto stesso: *sintesi apofantico-predicativa*. Diversamente i *giudizi sintetici a priori* si riferiscono all'oggetto, si presentano in una *riduzione al sensibile*, ossia si formulano nell'uscire fuori di sé dell'intelletto, il quale incontra l'oggetto in un orizzonte preliminarmente posto. Questo significa che l'intelletto, nei *giudizi sintetici a priori*, riceve l'oggetto innanzi a sé e adegua il suo concetto al sensibile presentato dall'intuizione. Anche la "costituzione del concetto" dunque, quale *rappresentazione*, non è veramente indipendente, o meglio non accade dal nulla nell'intelletto - il pensare umano non solo *non crea* l'oggetto, ma neanche è in grado di produrre da sé il concetto *semplice* di esso. Secondo la regola kantiana per cui «è necessario tanto rendersi sensibili i concetti, (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti)»<sup>2</sup>, quel che innanzitutto si mostra e può essere tematizzato mediante il concetto proviene sempre dall'intuizione. Ma, giacché la concezione di "a priori" significa proprio che una tale conoscenza non è dipendente dall'empiria - dall'esperienza -, l'intuizione qui deve necessariamente essere considerata *pura*. Il che vuol dire: le regole formali e i concetti generali degli oggetti interni all'intelletto non sono creati da esso, bensì derivano da un suo rapporto con l'intuizione pura - mediante la radice comune dell'*immaginazione trascendentale*. Ne consegue che ogni *sintesi apofantico-predicativa* è tale solo in quanto resa possibile da una sintesi preliminare, la quale riguarda l'essenza stessa dell'unificazione e del sintetico. Tale sintesi viene definita da Kant *pura* e da Heidegger *ontologica* o *veritativa pura*; su di essa poggiano le possibilità di una *conoscenza trascendentale* in quanto connessione tra *nozioni* e *sensibilità* - "tempo".

La distinzione dei giudizi è fatta in base al diverso fondamento di verità della relazione soggetto-predicato. Se tale verità viene determinata sul fondamento del solo concetto, allora il giudizio è analitico; se invece sul fondamento dell'oggetto

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 141; ed. ted. p. 163.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 78; ed. ted. p. 130 (A 51, B 75).

stesso, allora è sintetico. Quest'ultimo giudizio, muovendo dall'oggetto, aggiunge qualcosa alla precedente conoscenza di esso, è quindi *estensivo* [erweiternd]; il giudizio analitico, per contro, è soltanto *esplicativo* [erläuternd].<sup>1</sup>

Il mutamento della concezione di verità, per cui il fondamento diviene l'oggetto stesso, non è certo una rivendicazione di realismo. Significa piuttosto che l'oggetto ingiunge già da sempre al soggetto di "volgersi" verso un "obiettarsi", al quale il conoscente è *assegnato* in quanto *già presente* - finché c'è l'esserci, eppure non creato da esso -, e dunque mostra quel che in questa relazione costituisce l'essenziale: il piano, l'orizzonte puro in cui questo volgersi per un obiettarsi è reso possibile. Lo spostamento d'attenzione che va dal soggetto all'oggetto permette ad una logica trasformata nei suoi fondamenti di ricomprendere entrambi nella loro "relazione", alla quale si riconducono la *semplice presenza* [Vorhandenheit] delle cose e la necessaria *trascendenza* del conoscente. È proprio la *trascendenza* del conoscente finito ciò che permette un tale rapporto all'oggetto, ma questa *trascendenza* è sempre *assegnata* - va incontro a qualcosa di già posto - e solo perciò può *svelare* - "rendere vero" - ciò che *appare* nell'orizzonte, vale a dire l'ente in quanto tale.

Sebbene, però, il riferimento all'oggetto sia possibile solo grazie alla riduzione dell'intelletto puro al sensibile, ossia mediante la ricomprensione di esso in un rapporto di dipendenza dall'intuizione pura, si è visto che la facoltà delle regole, il pensiero, in quanto riguarda i concetti generali, conduce a unità il molteplice dell'esperienza e si mostra così «padrone»<sup>2</sup> dell'intuizione empirica. Questo unificare riguarda tanto l'intuizione quanto i concetti semplici, ossia è insieme una "unione del molteplice in una rappresentazione" - intuizione è *repraesentatio singularis* - e "rappresentazione - in quanto ancora concetto - di un'unione". Quel che riguarda il "rappresentare originario" in quanto rappresentazione d'unità è, come si è visto, l'*appercezione trascendentale*, della quale si tratterà meglio in seguito. Ciò che bisogna notare tuttora, invece, è che la rappresentazione dell'oggetto non può essere ricondotta alla sensibilità se non viene prima ricompresa in "unità", come "concetto dell'oggetto" che rende intelligibile l'intuizione immediata. Il che vale a dire: il carattere proprio dell'intelletto è di riferirsi all'oggetto - porre l'*oggettività in quanto tale* - in unione con l'intuizione, ma, affinché questa unità sia concepibile, al pensare deve anche appartenere un aspetto di "unificazione" preliminare, grazie al quale l'oggetto è sempre compreso come oggetto per un conoscente finito - ricomprensione intelligibile e discorsiva che pone gli "uno-plurivalenti".

Nel disporre dell'oggetto in un'unione che riguarda le diverse rappresentazioni, l'intelletto già possiede l'insieme dei rapporti e delle correlazioni dei concetti, sicché può concepire gli oggetti formalmente possibili anche senza riferimento all'intuizione, ossia può mantenerli nel pensiero come semplici "possibilità logiche". Privo di quella riduzione al sensibile che sola permette la conoscenza in generale, un tale pensare puro - slegato dall'esperienza - si dimostra capace di riprodurre gli schemi generici di unità e relazione tra oggetti indeterminati, ossia l'insieme delle regole che governa l'attribuzione dei predicati ai soggetti e della riconduzione dei molti a uno. Questo aspetto dell'intelletto, sebbene per Heidegger non riguardi né il campo della verità né quello della conoscenza, è sempre presente nel pensare umano ed è ricompreso da Kant in quella disciplina definita finora "logica generale" - o, qui, "elementare".

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 145; ed. ted. pp. 167-8.

<sup>2</sup> Si richiama qui la citazione presentata nel § 7 della prima sezione: «Solo in quanto l'intelletto puro, come intelletto, è servo dell'intuizione pura, esso può rimanere padrone dell'intuizione empirica.» M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 76.

La logica elementare, dunque, è una scienza generale e non particolare, pura e non applicata, della semplice forma del pensiero in generale. Questa logica generale e pura funge da canone [*ist ein Kanon*] per l'intelletto e per la ragione. «Io intendo per canone il complesso dei princîpi a priori del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale. Così la logica generale, nella sua parte analitica, è un canone per l'intelletto e per la ragione in generale, ma solo rispetto alla forma, perché essa astrae da ogni contenuto» (A 796, B 824). [...] Ora, per le riflessioni che stiamo per fare, bisogna tenere presente che la logica pura e generale è sì un *canone*, un insieme di regole per l'uso corretto, ma non un *organon* della conoscenza, non uno strumento che, semplicemente utilizzandolo, permetta di acquisire la conoscenza scientifica.<sup>1</sup>

Una tale logica è *pura* in quanto slegata dall'esperienza, ma come *logica generale* non si riferisce ad alcun oggetto, ponendo relazioni predicative del tutto interne al concetto. In questo senso essa si presenta come l'insieme delle regole riguardanti ogni pensare, le quali non possono essere evitate o ignorate, giacché costituiscono la forma e l'accordo del pensiero con se stesso, ma neanche condurre alla conoscenza. La purezza di tale logica non concerne dunque il contenuto, il tema, al quale si rapporta, ma soltanto il metodo in cui i differenti concetti si relazionano tra di loro nell'intelletto. Dacché però la verità è definita da Kant come «l'accordo della conoscenza con il suo oggetto»<sup>2</sup>, si può affermare che tale autoriferimento del pensiero non riguarda neanche il "vero".

Ciò significa, dunque, che qualsiasi tentativo di delineare delle regole della verità in generale - in quanto *adeguazione* interna al concepire un predicato in rapporto al suo soggetto -, ossia procedimenti formali e astratti ritenuti validi per comprendere ogni oggetto determinato, è destinato a fallire, visto che ignora il tratto distintivo della verità come *riferimento al contenuto reale* [*sachlich*] dell'oggetto - il suo esser "percepibile" - o, in quanto *verità* originaria, come *apertura dell'orizzonte in cui è possibile tale riferimento*. «Le regole formali del pensiero valgono certamente per il pensiero di tutti gli oggetti, ma non dicono proprio nulla sulla verità concreta [*di contenuto reale, über die sachhaltige Wahrheit*] della conoscenza, alla quale appartiene il pensiero "corretto". La *logica generale formale* è solo una *logica della correttezza* [*Richtigkeit*].»<sup>3</sup>

Per Heidegger se una tale logica della correttezza si comprende nel suo significato, essa può assumere l'importante ruolo che le è proprio e diminuire i rischi che comporta per un pensiero filosofico - dacché strettamente legata all'intelletto comune. Qualora, però, sulle tracce di un'incomprensione perpetrata nelle varie epoche del pensiero - salvo per Heidegger presso i Greci -, essa viene elevata al rango di verità, e la stessa metafisica ricompresa sotto di essa - fino ad esserne sostituita nella filosofia hegeliana -, allora si mostra estremamente dannosa per qualsiasi tentativo di ricercare la verità e l'essenziale della conoscenza. Eppure la tendenza a una certa incomprendenza della logica generale appartiene per Kant alla costituzione dell'animo umano - ossia alla finitezza -, quando questo viene "sedotto" dalla tentazione di utilizzare le regole formali del pensiero per giudicare sull'essenza, per discernere sulla verità e fornire a sé un criterio generale e astratto di conoscenza: «c'è la tentazione di usare come se fosse un *organon* ciò che invece è solo *canone*. "Orbene, la logica generale, come preteso *organon*, si chiama *Dialettica*" (A 61, B 85).»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Marburger Vorlesung WS 1927/28), in *Gesamtausgabe*, Band 25, hrsg. von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 179-80; trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano 2002, p. 111.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 136 (A 58, B 82): «die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande».

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 117; ed. ted. p. 191.

<sup>4</sup> *Ibid.*

La *Dialettica* kantiana, però, non può qui essere ridotta a “logica della *parvenza*” [*Schein*], nel senso comune del termine; tale affermazione assume il suo autentico significato solo alla luce della frase heideggeriana - presentata sia nel corso *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* sia in *Essere e tempo* - che così recita riguardo alla “parvenza”: «Vi è però tanto di parvenza quanto vi è di “essere”.»<sup>1</sup> Se, infatti, una fondazione della metafisica è impostata da Kant come ricerca sulla possibilità di una *metaphysica specialis*, che dapprima rende necessario il ripensare la *metaphysica generalis* in quanto *ontologia fondamentale* - così come la intende Heidegger -, il richiamo a una *Dialettica trascendentale*, che impegna grandemente gli sforzi e la riflessione kantiana, non può essere licenziato come un semplice “peccato conoscitivo”, ma deve essere affrontato e sviluppato per il suo carattere *positivo*<sup>2</sup> - innanzitutto quale *inessenza* [*Unwesen*] che richiama sempre l'*essenza* [*Wesen*] dell'esserci -, vista soprattutto l'importanza ch'esso assume qualora, come nella presente argomentazione, si voglia ricercare il significato autentico d'una *metaontologia*. Il luogo di tale interrogazione, però, non è questo, in quanto vi è un percorso rigoroso da portare a termine prima di affrontare le suddette questioni. Come si è annunciato, infatti, una *metaontologia* può essere posta solo a partire dalla comprensione di quella *ontologia fondamentale* che - radicalizzando la riflessione kantiana - deve giungere per Heidegger al suo *capovolgimento*, mediante il percorso dell'*analitica esistenziale dell'esserci*, e aprire così al “senso dell'essere”.

A questo punto è dunque necessario comprendere che cosa s'intenda con il termine *trascendentale*, in rapporto alla conoscenza, al fine di chiarire la trasformazione kantiana della logica - con i suoi limiti - e il nuovo significato che essa assume in quanto *logica trascendentale*.

“Trascendentale”, come caratteristica del conoscere, non significa semplicemente conoscere a priori - per esempio, anche il conoscere della geometria è a priori -, ma un conoscere a priori che abbia per tema la possibilità di una conoscenza a priori *di contenuto reale* [*einer “sachhaltigen” Erkenntnis a priori*]. È trascendentale una conoscenza che indaga la possibilità della comprensione dell'essere, più precisamente della comprensione preontologica dell'essere, e questa indagine rappresenta il compito dell'ontologia. *La conoscenza trascendentale è conoscenza ontologica*, vale a dire conoscenza a priori della costituzione d'essere dell'ente.<sup>3</sup>

Quel che Heidegger intende con “conoscenza a priori di contenuto reale” è il carattere proprio dell'intelletto puro che si dispone nel rapporto - di dipendenza - con l'intuizione pura, permettendo dunque la kantiana *conoscenza pura finita*, o, appunto, *ontologica*. L'intelletto, come si è visto, non è soltanto la facoltà che regola le relazioni tra concetti, ma anche quel pensiero che nel suo carattere puro può *riferirsi all'oggetto*, cioè costituire l'unità del “di contro” rispetto a un orizzonte in cui gli enti si mostrano -

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 52; ed. ted. p. 36: «Wieviel Schein jedoch, so viel “Sein”.» Questa affermazione viene presentata da Heidegger già in Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung SS 1925), in *Gesamtausgabe*, Band 20, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994 (I ediz. 1979), p. 189; trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il nuovo melangolo, Genova 1999, p. 170.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 210; ed. ted. p. 245: «L'analitica trascendentale in senso lato, alla quale abbiamo circoscritto la nostra ricerca interpretativa, non è seguita da una “dialettica trascendentale”? E ammesso che quest'ultima sia soltanto l'applicazione critica delle vedute raggiunte sull'essenza della *metaphysica generalis*, ai fini di respingere la *metaphysica specialis* tradizionale, tale caratteristica della dialettica trascendentale, in apparenza solo negativa, non implica anche una problematica positiva?»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 114-5; ed. ted. p. 186.

*appercezione trascendentale* “di contro” all’*oggetto trascendentale*. La trasformazione kantiana della logica è caratterizzata dal riferimento dell’intelletto puro all’intuizione pura, vale a dire dalla costituzione d’una *sintesi pura* o *ontologica*, sulla base della quale si rivelano possibili i *giudizi sintetici a priori*. La *logica trascendentale*, in quanto partecipa con l’intuizione alla determinazione dell’oggetto, non si limita alle regole generali interne all’intelletto, ma guarda al pensiero nel suo rapporto con la *presenza* dell’oggetto.

Ciò che in questo mutamento di prospettiva si mostra centrale non è il solo pensiero come rappresentazione, interna al concetto, di soggetto e predicato - logica generale -, né il singolo oggetto da determinare cui esso si rivolge, ma lo stesso “rapporto” tra i due: il piano, l’orizzonte in cui tale rapporto diviene possibile. Soltanto interrogandosi su questo rapporto preliminare si apre la possibilità di pensare una logica che si riferisca a priori all’oggetto. Un tale riferirsi all’oggetto è per Heidegger l’essenza stessa della *trascendenza*, come “passare oltre”, uscire dall’autoriferimento formale del pensiero per incontrare “ciò che si presenta innanzi” - al quale si è già assegnati per il carattere di *intuitus derivativus* - e rendersi conto che il pensiero medesimo è proprio questa “apertura”, questo *trascendere* che caratterizza il conoscente finito.<sup>1</sup> La possibilità che un tale *trascendere* sia colto e venga compreso come *logica trascendentale*, ossia che l’intelletto puro si rivolga agli oggetti *presenti*, è connessa all’essenza stessa dei *giudizi sintetici a priori* e alla necessità per essi di un fondamento diverso dai principi della logica generale.

Tali principi, per Heidegger, non sono infatti adeguati all’idea di una *verità trascendentale* - o *originaria* -, la quale soltanto permette alla *verità dell’asserzione* di mostrarsi in quanto tale, ossia di “scoprire” l’ente. Ma una tale *verità originaria* è anche ciò che innanzitutto rende possibile lo svelamento dell’essere dell’ente - *conoscenza ontologica* -, in quanto “cooriginaria” ad esso. La posizione d’una *logica trascendentale*, allora, rivela l’inadeguatezza del *canone* e si mostra come “logica della verità”, vale a dire come quella scienza che pone i principi per l’uso dell’intelletto nel rapporto del pensiero puro col suo oggetto presentato nell’intuizione pura. Tale rapporto indica un conoscere rivolto alla comprensione della verità in quanto *verità trascendentale*, svelamento dell’orizzonte preliminare in cui l’*esserci* si dispone in relazione con gli *enti*. In questo modo si evidenzia il significato autentico di questa nuova logica, la quale è “logica della verità” soltanto in quanto fondata su una verità che la ricomprende preliminarmente e a cui essa deve innanzitutto rivolgersi. La *logica trascendentale* è dunque “logica della verità” in quanto rinuncia a dominare la verità partendo dalla logica e si sviluppa sulla base del suo presupposto: la *verità trascendentale* e la sua cooriginarietà con l’essere. La logica, se vuole mantenersi nel suo riferimento al vero nella conoscenza, deve per Heidegger venir compresa come «metafisica della verità»<sup>2</sup>, ossia in ordine al suo fondamento *ontologico*, e non *logico*.

Un assioma, o principio fondamentale [*ein Grundsatz*], diversamente da una condizione puramente negativa, è un principio [*Satz*] in cui è posto il fondamento della possibile verità, e cioè un principio sufficiente a reggere la verità del giudizio. Fondamento dice qui e sempre: ciò che regge ed è sufficiente a reggere, è *ratio sufficiens*. Se si prende il giudizio solo come rapporto di soggetto e predicato, si trascura la considerazione dei fondamenti che determinano la sua verità. Per contro

<sup>1</sup> Si potrebbe pensare di definire ciò come “intenzionalità”, ma essa, sebbene sia un aspetto presente nell’uomo, viene sempre ricondotta da Heidegger alla *trascendenza*, in quanto quest’ultima concerne una profondità maggiore di comprensione dell’*esserci*, quale suo carattere più originario - *esistenza*. L’intenzionalità ha il suo fondamento nella trascendenza, non è possibile senza che essa sia già posta come propria dell’*esserci*, e non il contrario - si veda la seconda sezione del presente lavoro, § 6b.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 127-8 e 251; ed. ted. pp. 131 e 275.

questa considerazione diviene decisiva con la distinzione dei giudizi in analitici e sintetici.<sup>1</sup>

La distinzione tra giudizi analitici e sintetici, quando essi sono a priori, risiede nel riferimento all'oggetto *presente* - al suo esser *percepibile* -, ossia nel richiamo o mancanza d'una connessione dell'intelletto con l'intuizione pura. Soltanto essa, infatti, permette all'oggetto di mostrarsi "vero" al di fuori del concetto, vale a dire d'essere ricompreso all'interno del *tempo*, come oggetto d'esperienza. Per tale motivo il tempo non può rientrare nei giudizi analitici, dacché esso è richiamato innanzi all'intelletto solo nel suo rapporto con l'intuizione, in quanto "forma pura" - posta dall'unità essenziale dei due in quanto *veduta pura*. Per Heidegger il *principio di contraddizione* e quello *d'identità* si mostrano infatti quali fondamenti dei giudizi analitici in quanto esterni al tempo e privi d'ogni riferimento agli oggetti sensibili. Tali princîpi regolano l'intera logica generale per come si è presentata dalle prime interpretazioni di Aristotele fino a Kant, passando attraverso le riflessioni di pensatori quali Leibniz e Wolff, per essere ricompresi in questa trasformazione della logica. Provenendo Kant dalla metafisica razionale della scuola wolffiana, egli pone nella *Critica* una maggiore attenzione al *principio di contraddizione* - che per Wolff aveva un ruolo centrale<sup>2</sup> -, dedicando ad esso un'attenta considerazione, nel suo rapporto col tempo. Mostrandosi però il *principio di contraddizione*, nella sua forma positiva - o meglio per Kant nella privazione del carattere sensibile introdotto dalla particella aristotelica ἄμα<sup>3</sup>, *a un tempo* -, come nient'altro che lo stesso *principio d'identità* - è impossibile che A sia B, quindi A è A -, Heidegger ritrova in quest'ultimo il vero fondamento dei giudizi analitici, e, riprendendo Kant, afferma che la connessione, del tutto interna al concetto, di soggetto e predicato - proprio di tali giudizi - è pensabile solo «mediante l'identità».<sup>4</sup> In questo modo la posizione egemone assegnata al *principio di contraddizione* viene ricompresa nel *principio d'identità*.

Si dimostra così necessario per Heidegger ritornare a Leibniz al fine di capire cosa significhi questa egemonia del principio d'identità e come esso - in quanto fondamento dei *giudizi analitici* e della logica generale - possa essere a sua volta fondato all'interno della riflessione kantiana, se si vogliono rendere possibili dei *giudizi sintetici a priori* per una *logica trascendentale*. Questo fondamento da porre alla base di una *logica trascendentale*, nonostante la riflessione kantiana resti per Heidegger ancora all'interno di una *teoria trascendentale della natura* - sulla quale si argomenterà nella prossima sezione -, non è inteso dallo stesso Kant come un richiamo ad altri "assiomi logici", ma piuttosto in quanto fondamento *trascendentale* - o, per Heidegger, *ontologico*.

I princîpi che stanno alla base dei giudizi analitici non sono adeguati alla verità, in quanto permettono il rapporto tra un soggetto e un predicato soltanto all'interno del concetto, non rendono cioè possibile il riferimento all'oggetto che è già sempre posto *nel tempo*. L'oggetto posto nel tempo si rivela tale - come ente - soltanto alla conoscenza resa possibile dall'unione di intuizione pura e intelletto puro - comprensione preliminare d'essere -, o meglio dal riferimento del secondo alla prima mediante la

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 152; ed. ted. p. 176.

<sup>2</sup> È evidente invece che Heidegger, nella sua riflessione, non sia direttamente interessato alle formulazioni wolffiane del *principium contradictionis*, il quale è definito per il suo fondamento nel § 27, Sectio I, cap. I, dell'opera di Wolff *Philosophia prima sive ontologia* del 1730 (in *Gesammelte Werke*, abt. II, Band 3, hrsg. von J. Ecole und H. W. Arndt, Georg Olms, Hildesheim 1952, p. 15), ma ripreso e argomentato in maniera più dettagliata nei §§ 28, 29 e 54, nonché richiamato nelle riflessioni riguardo al *principium rationis sufficientis* (§§ 71-75, op. cit.).

<sup>3</sup> Aristotele, *Metaphysica*, Γ, 1005 b19-20: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό».

<sup>4</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 153; ed. ted. p. 177.

radice comune ad entrambi, presentata da Kant come *immaginazione trascendentale*. Così la “logica generale”, la quale fa uso dei giudizi analitici a priori, non può riferirsi alla *presenza dell’oggetto* - all’ente *in quanto ente* - dacché non svela l’orizzonte - l’essere - in cui “l’obiettarsi” si presenta innanzi al “volgersi” di un soggetto che, in quanto *assegnato*, esce fuori da sé - *trascendenza*. Una tale logica, non avendo a che fare con questo riferimento ed essendo costituita in conformità a princîpi esterni al “tempo” - concetti non ricondotti al sensibile -, non è conoscenza, sicché essa si mostra possibile per Kant soltanto in ordine ai *giudizi sintetici a priori*. Ma conoscenza qui, in un senso propriamente heideggeriano, non sta a significare “conoscenza dell’ente” - *ontica* - quanto piuttosto “conoscenza dell’essere” - *ontologica*, o, per Kant, *trascendentale*. Ogni riferimento all’orizzonte in cui l’ente si mostra sulla base della preliminare comprensione d’essere è *conoscenza ontologica o trascendentale - pura* “e” *finita* - ed è possibile solo mediante *giudizi sintetici a priori*, tali che prendano in considerazione l’intelletto puro e l’intuizione pura nella loro *unione*. I giudizi sull’essere, dunque, sono per Heidegger sempre *giudizi sintetici a priori*, mentre i *giudizi analitici a priori* non hanno nulla a che fare con l’*ontologico* - sono inadeguati alla *verità trascendentale* -, cioè si rivelano estranei alla *fondazione della metafisica*. I primi, allora, non possono essere ricondotti agli stessi princîpi alla base dei secondi, né essere ricompresi in quella logica che su tali princîpi poggia. «La conoscenza metafisica ed ogni conoscenza oggettiva, sintetica, richiedono in generale un’altra fondazione [*Begründung*]. Altri princîpi fondamentali debbono esser posti.»<sup>1</sup>

## § 5. *Leibniz e il principium rationis sufficientis*

Orientati sul problema centrale, verso il quale tendiamo, dobbiamo cercare di raggiungere un punto adeguato per la memoria storica. Un punto adeguato - significa che in esso noi dobbiamo, per così dire, trovare una concentrazione tale dei temi tradizionali della logica che, a partire da essi, risulti possibile un ritorno intelligente ai diversi problemi fondamentali menzionati. Un tale punto storico si può in realtà trovare - in *Leibniz* (1646-1716). In lui non soltanto si raccoglie in forma autonoma, nuova, la tradizione antica e medievale della logica, ma egli stesso offre impulsi per nuovi problemi e indicazioni per compiti che, in parte, solo in tempi recentissimi sono stati affrontati.<sup>2</sup>

La filosofia di Leibniz riunisce per Heidegger sia caratteri aristotelici, quale il *λόγος* come *συμπλοκή* o *σύνθεσις*, sia scolastici, nella ricomprensione di una *scientia Dei*, sia cartesiani, dacché il pensiero si mostra come ciò che è “più prossimo” alla verità. Ma, soprattutto, in essa si trovano le radici della riflessione kantiana esposta in una *Critica della ragion pura* che si presenti come “fondazione della metafisica” - e dunque riconduzione della logica all’ontologia.

L’aspetto comune di tali caratteri può essere innanzitutto colto a partire dalla seguente espressione di Leibniz, che Heidegger richiama: «*Cum Deus calculat et*

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 154; ed. ted. p. 178.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 38; ed. ted. p. 28.

*cogitationem exercet, fit mundus*». <sup>1</sup> Per comprendere come ciò sia possibile è necessario riprendere la distinzione kantiana tra la conoscenza umana - finita - e quella divina - infinita. Tale distinzione, mutuata dalla scolastica, si ripercuote per Heidegger sull'intera metafisica e può essere formulata nella seguente maniera: la conoscenza divina è fondata su un *intuitus originarius*, quella umana su un *intuitus derivativus*. La conoscenza finita, in quanto *assegnata* a un ente che già sussiste e che essa *scopre* come tale, necessita di un intelletto che ricomprenda in concetti quel che si presenta all'intuizione, rendendolo *universale*, ossia comunemente ripresentabile in quanto "uno che vale per molti", carattere proprio della *discorsività*.

Tale conoscenza non si distingue da quella infinita in quanto l'intelletto che la riguarda sarebbe d'un grado inferiore, bensì perché l'intuizione su cui si fonda è per essenza diversa. La conoscenza divina infatti, in quanto infinita, nell'intuire crea immediatamente l'intuito e non necessita dunque dell'intelletto, né si esprime in forma *discorsiva* - ossia non comprende mediante concetti. Sicché, per Heidegger, la distinzione presentata da Tommaso - nell'articolo IX (*Utrum Deus habeat scientiam non entium*), *Quaestio XIV (De scientia Dei)* della *Summa Theologiae* - tra i *non entia secundum quid*, enti *non ora in atto* ma già attuati o da attuare, e i *non entia simpliciter, mere possibilia*, non pone una vera suddivisione nella conoscenza divina. Quelle che Tommaso nomina rispettivamente come *scientia visionis* e *scientia simplicis intelligentiae*, riguardo al sapere di Dio, devono essere ricomprese grazie alla filosofia di Leibniz nel tratto comune della *visio Dei*. Sebbene infatti la conoscenza divina sia intesa da Tommaso in duplice modo come *necessaria* e *libera*, dacché innanzitutto essa tiene fermo l'insieme delle possibilità pure - la *omnitudo realitatis* - e in secondo luogo dispone di queste possibilità secondo la sua volontà - ciò che si realizza in atto -, Heidegger ricomprende, interpretando Leibniz, questa duplicità in "uno" o, meglio, in *identità*.

Tale ricomprensione della conoscenza infinita segna un iniziale distacco dalla «metafisica tradizionale» - che vuole conoscere la *verità assoluta* delle "cose in sé" - e si avvale del punto di vista d'una conoscenza finita, umana, la quale si fonda sempre su una preliminare comprensione d'essere, in quanto solo mediante esso qualcosa può essere *ricevuto* - *intuitus derivativus*. La *scientia Dei*, per tale concezione, deve presentarsi innanzitutto come *libera* in modo da poter essere insieme *necessaria*, dacché la conoscenza finita può scorgere il secondo aspetto solo a partire da un piano in cui il primo si sia reso possibile - seppur non tematicamente compreso. Soltanto perché una *visio Dei* si pone dinanzi, ossia "crea", nella *cogitazione* - che per essa è sempre *intuitus originarius* -, gli enti nel loro essere, così come sono in un *praesens* che non è distinto in passato e futuro, essa può mantenere le "cose in sé", traendo fuori dal *tempo* - in quanto *nunc stans*<sup>2</sup>, "ora eterno" e perciò *privo di successione* - le *mere possibilia* degli stessi. Sicché la conoscenza finita può concepire adeguatamente la conoscenza divina solo come *intuitus originarius*, come *visione* che nel vedere crea immediatamente l'interezza dell'ente *in sé*, vale a dire *liberamente* dispone l'ente che in seguito vincola per la sua *essenza* - come *idea*. Ma tale concezione appartiene all'incomprensione propria del conoscente finito, che, nella filosofia di Leibniz, viene condotta alle sue conseguenze più profonde e produttive per le possibilità ulteriori di comprensione.

Si è detto che Leibniz pone il *principium identitatis* quale principio fondamentale della logica, ossia, per l'interpretazione esposta nel paragrafo precedente, come il primo principio dei kantiani *giudizi analitici a priori*. Questo, secondo Heidegger, avviene perché, sulle tracce della lettura scolastica di Aristotele, Leibniz intende il "giudizio" -

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 45; ed. ted. p. 35. Ripreso da *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, in sette volumi, Berlin 1875-1890 [rist. Hildesheim 1960-61]; vol. VII, p. 191 nota.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., nota 13, p. 500; ed. ted., nota 1, p. 427.

quale accezione tradizionale del λόγος - come il luogo principale della verità. Sicché la predicazione, in quanto includente, ossia in quanto connette un predicato a un soggetto - *nexus* -, è considerata vera. La verità viene compresa in quanto *inesse*, l'essere presente del predicato nel soggetto - *predicatum inest subjecto* -, come "connessione" delle parti di un'asserzione.<sup>1</sup> Affinché però l'"inclusione" e l'*inesse* siano possibili come riconduzioni del predicato al soggetto, è necessario che il soggetto stesso già contenga in sé tale predicato, in quanto i princîpi fondamentali dei giudizi logici - analitici -, come si è visto, non possono ricorrere alla determinazione sensibile dell'oggetto. Questo significa, per la filosofia di Leibniz, che la verità di ogni giudizio logico si fonda sulla preliminare *identità* di soggetto e predicato, anche qualora essa non sia da subito colta. «Ma ciò non significa altro che questo: l'essenza della verità in generale, cioè dell'*inclusio* del *nexus*, sta nell'*identità*. Essere-vero significa essere-identico, *inesse* significa *idem esse*.»<sup>2</sup>

La distinzione tra conoscenza finita e conoscenza infinita si mostra allora, in una tale concezione della verità, come quello stacco nella comprensione dell'*identità* che propriamente appartiene alle verità particolari. La verità, infatti, si distingue per Leibniz in *veritates originariae* - *quarum ratio reddi non potest* - e *veritates derivativae*. Queste ultime a loro volta possono essere *necessariae*, si risolvono nelle "verità originarie" per deduzione, o *contingentes*, indimostrabili perché prive di un *apparente* fondamento, sicché la loro deduzione risale all'infinito nel sistema delle cause. Le *veritates originariae* e *necessariae*, riguardando direttamente il sapere divino, esterno al tempo, sono definite anche *veritates aeternae* o *rationis* - in quanto fondate sulla *ratio Dei* -, mentre quelle *contingentes* o "condizionate", affette dal tempo, assumono per Leibniz il nome di *veritates facti*.<sup>3</sup>

Ma come è possibile allora, per il "giudizio", concernere essenzialmente due generi di verità così differenti da ripresentare lo iato tra *ens increatum* ed *ens creatum*? Heidegger mostra che per Tommaso - articolo XIV (*Utrum Deus cognoscat enuntiabilia*), *Quaestio XIV (De scientia Dei)* della *Summa Theologiae* -, al quale Leibniz in tale passaggio si adegua, il giudizio come processo di *compositio* e *divisio* - σύνθεσις e διάρρησις - è un carattere proprio della conoscenza finita, in quanto presenta un riconoscimento *in successione*, vale a dire *nel tempo*. La conoscenza infinita non necessita di tale processo dacché pone immediatamente l'intero del soggetto insieme a tutti i predicati che gli appartengono, in quel *praesens* - *nunc stans*, "ora eterno" - che caratterizza la *visio Dei*. «Quella che per noi è una successione, un concatenamento di posizioni di predicati, per Dio è qualcosa di originario [un originariamente unico, *ein ursprünglich Einiges*], qualcosa di identico [lo stesso, *Selbiges*], è *identità* [*Identität*].»<sup>4</sup>

In tal modo, per Heidegger, si esplica uno dei caratteri più interessanti della filosofia leibniziana, quando essa, affermando che la verità - come "giudizio" - è *identità*, ossia che l'*inesse* è *idem esse*, cerca di ricondurre quelle che sono state definite *veritates facti* alle *veritates rationis*, ossia alla comprensione di queste ultime come fondamento delle prime, in quanto si richiamano entrambe - esplicitamente o non - a un'*identità* originaria. Mentre, però, le "verità di ragione" si presentano di per loro come riconducibili al *principium identitatis* quale fondamento d'un sapere divino che è *visio Dei* - prima ancora che *scientia Dei* -, le "verità di fatto" non possono risalire direttamente a tale principio, in quanto affette dal *tempo*. Il che significa: il conoscente finito, in quanto *assegnato* al sensibile - limitato a un *intuitus derivativus* -, non può

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 55; ed. ted. p. 47.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 56; ed. ted. p. 49.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 59-60 e 71; ed. ted. pp. 52-3 e 65.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 65; ed. ted. p. 58: «Was für uns ein Auseinander und Nacheinander der Prädikatssetzungen ist, ist für Gott ein ursprünglich Einiges, Selbiges, ist Identität.»

conoscere gli enti immediatamente come *tutto*, ossia riconoscerli in “identità”, ma solo *riceverli* come enti - kantiani *fenomeni ordinari* [*Erscheinungen*] - sulla base di una preliminare comprensione d’essere. Le *veritates facti*, che Leibniz riconduce alle *veritates rationis*, non potendo dedurre logicamente la propria dipendenza da queste ultime, ma essendo lo stesso fondate nella *ratio Dei* - che per la filosofia di Leibniz è innanzitutto l’identità propria della *visio Dei* - assumono come principio fondamentale il *principium rationis sufficientis*, ossia si comprendono in ordine a un’affermazione che innanzitutto funge da postulato: *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. «Niente è senza ragione perché sia piuttosto che non sia», cioè ogni verità di fatto si fonda sull’identità immediata della *visio Dei*, che per il suo carattere finito essa non coglie se non come *successione* di *compositio* e *divisio*, vale a dire “nel tempo”. Soltanto nel concetto, secondo la logica generale, la conoscenza finita avrebbe un esempio di tale identità pura, qualora il predicato del soggetto venisse ricondotto ad esso prima di ogni riferimento determinato all’oggetto. Dacché però, senza un rapporto col sensibile, la conoscenza finita non è mai “vera” - neanche come “verità di fatto”, in quanto non è conoscenza -, essa non potrà raggiungere nel solo concetto quella *visio* che per la conoscenza infinita non è mai mediata dall’intelletto, ma si presenta come *intuitus originarius*. Il tentativo leibniziano di ricondurre le verità di fatto alle verità di ragione, ossia di mostrare il *principium identitatis* come principio fondamentale d’ogni conoscere, in quanto carattere proprio di una *visio Dei*, è per Heidegger un percorso metafisico rivoluzionario, il quale dev’essere approfondito nel suo significato e, in seguito, presentato nel suo ribaltamento, nella forma in cui anche Kant lo avrebbe inteso: la conoscenza finita è innanzitutto fondata sul *principium rationis sufficientis*. Il che significa: l’*identità* deve venire ricondotta all’*essere* - la logica all’ontologia.

L’equiparazione delle verità di fatto alle verità di ragione - questa è l’idea di una conoscenza dell’effettivamente essente [dell’ente in senso fattuale, *des tatsächlich Seienden*], dell’empiricamente sperimentabile in base a concetti puramente razionali, di una conoscenza dell’essente [dell’ente, *des Seienden*] in base alla ragion pura. Questa teoria, che si situa nella linea di tendenza della filosofia moderna, dovrebbe venire colpita da una critica, che reca il nome, come il capolavoro di Kant, di “critica della ragion pura”. Questo è il nesso intimo che intercede tra la dottrina leibniziana del giudizio e il problema fondamentale di Kant.<sup>1</sup>

La riflessione kantiana esposta nella *Critica*, come si è visto, verte sulla ricerca di una connessione tra le categorie - i concetti puri, le *nozioni* - e le determinazioni reali degli oggetti - la sensibilità, ricompresa nella forma pura del *tempo* -, senza che le prime debbano riferirsi all’esperienza e quindi perdere il loro carattere a priori. Per Heidegger viene così esposto il significato autentico del *trascendentale*, nel momento in cui Kant, per far fronte a questa esigenza, mostra che tali determinazioni sono da comprendere non semplicemente in quanto *ontiche* ma nel loro carattere *ontologico*, vale a dire come condizioni di possibilità dell’esperienza - *giudizi sintetici a priori*.

Sebbene Leibniz non raggiunga una tale vetta teoretica, ossia non si rivolga a una *conoscenza pura* o *ontologica* che si presenti come *veduta pura* per un’*immaginazione trascendentale*, egli compie per Heidegger un passaggio necessario, il quale sarà ripreso e approfondito da Kant. La riflessione leibniziana, infatti, non si accontenta di delineare la conoscenza come equivalenza tra *verum esse* e *clare et distincte perceptum esse* - secondo la filosofia di Descartes -, né come grado inferiore dell’intelletto divino che pensa fuori dal tempo - mediante forme logiche astratte -, ma piuttosto, per

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 68; ed. ted. p. 62.

l'interpretazione heideggeriana, intende il conoscere quale *adaequata intuitive perceptum esse*.

Se infatti la *visio Dei* rappresenta per Leibniz l'ideale conoscitivo della conoscenza in generale, la stessa intuizione finita assume un ruolo di rilievo nel processo che attraverso il giudizio conduce l'*ens creatum* al "vero". La *visio Dei* è innanzitutto vera in quanto "identità" - *verum esse est idem esse* -, ma questa identità immediata, che comprende la totalità del reale in un *nunc stans*, non è quell'«uniformità vuota, priva di ogni distinzione»<sup>1</sup> propria della logica generale -  $A = A$  -, bensì «tutta la ricchezza delle determinatezze reali [*der realen Bestimmtheiten*] nella loro conciliabilità certamente libera da contraddizioni»<sup>2</sup>. La conoscenza per Leibniz si mostra allora non come *riduzione* a un principio logico, il quale si presenti il più possibile generale e astratto, bensì come richiamo al conoscere *in totalità*, il che significa, e questo è molto importante per la riflessione heideggeriana: la conoscenza dell'essenza propria di una *res*, come sua *realitas*, è innanzitutto comprensione dell'insieme delle condizioni di possibilità - *totalità* - della *res* medesima, ossia della sua *possibilitas*.

Mentre però l'ideale conoscitivo divino, in tale concezione, pone immediatamente quella che si potrebbe definire una *veduta semplice*, in quanto crea in identità la "cosa singola" e l'*omnitudo realitatis*, la conoscenza finita non può fare ciò. In quanto *intuitus derivativus* la conoscenza finita è sempre *assegnata* all'ente che essa coglie innanzitutto come *repraesentatio singularis*, in una *visione empirica* che non ricomprende il fondamento della conoscenza - le sue condizioni di possibilità - né l'*universalità* della stessa. Per questo essa necessita dell'intelletto e si presenta per Heidegger nel suo essere kantianamente *scissa*. Innanzitutto la forma logica dell'identità e la *totalità del reale* sono ricomprese in Kant, secondo l'interpretazione heideggeriana, «nell'unità originaria della sintesi dell'appercezione trascendentale».<sup>3</sup>

Qui, con l'aiuto della verità del giudizio, si fa ritorno alla condizione di possibilità di ogni atto di conoscenza. L'"io" è quel soggetto i cui predicati costituiscono tutte le rappresentazioni, cioè tutto quello che in qualche modo si risolve in conoscenza.<sup>4</sup>

La verità del giudizio è il *nexus*, e quindi di nuovo l'identità - *verum esse est idem esse* - di soggetto e predicato nel concetto. Nell'*appercezione trascendentale* è compreso il *principium identitatis*, fondamento di ogni *giudizio analitico a priori*, il quale racchiude in un'unità originaria il "rappresentare" stesso, *Io penso*, quale insieme di tutte le predicazioni possibili, di tutte le rappresentazioni. Affinché però questa identità venga colta nel suo significato, ossia ricompresa come conoscenza, essa deve presentarsi in unione con l'intuizione pura, col sensibile nella forma pura del *tempo*, cioè rivolgersi alle determinazioni degli oggetti. Questa unione, d'altra parte, non è paritaria. È solo perché vi è una *visio Dei* quale *ratio* delle *veritates rationis*, che l'identità è intesa dall'intelletto come tale. La *visio Dei* non pensa in identità, è identità; il che significa: il concetto logico dell'identità non appartiene alla conoscenza divina. La conoscenza finita necessita di questo criterio logico in quanto non può cogliere immediatamente ciò che è ad esso presupposto, il quale, allo stesso tempo, non è niente di logico - non è deducibile nel concetto. Se allora la logica generale, fondata sul *principium identitatis*, non può comprendere da sé il presupposto di tale principio - quella *visio Dei* che Heidegger richiama in Leibniz -, in quanto esso non appartiene direttamente al "logico",

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 87; ed. ted. p. 84.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 88; ed. ted. p. 85.

<sup>4</sup> *Ibid.*

la conoscenza necessita di un differente principio fondamentale al fine d'interrogarsi sulle proprie condizioni di possibilità, e quindi sullo stesso "logico".

Tale principio deve riguardare l'unione dell'intelletto puro con l'intuizione pura - *nozioni e tempo* -, ossia deve ricondurre l'identità formale e l'unità di tutte le rappresentazioni concettuali - *Io penso* - agli oggetti determinati in senso *trascendentale*, al "puro sensibile", e mostrare così l'orizzonte in cui soltanto questa riconduzione è possibile. Un tale orizzonte è *l'essere*; sicché la conoscenza finita, in quanto *assegnata - intuitus derivativus* -, si volge verso un ente che è già *presente*, sebbene non creato da essa, in un piano d'obiettazione preliminare che è l'essere medesimo e che permette di scoprire gli enti come enti - kantiani *fenomeni ordinari* [*Erscheinungen*] e non "cose in sé". L'identità propria dell'*appercezione trascendentale* è già sempre imposta all'ente, il quale *appare - erscheint* - in ordine a un preliminare, sebbene non tematico né primo nella *medietà*, "mostrarsi" dell'essere - *Sichzeigen*, "fenomeno fenomenologico" o "originario". Ma questa, nel pensiero heideggeriano, non è altro che l'esplicitazione del *principium rationis sufficientis*, il quale si può così riportare: niente è senza ragione, ossia nessun ente è privo di fondamento. Il che significa: ogni ente si presenta come tale solo sulla base di una preliminare comprensione d'essere, o, approfondendo, sulla base di una *ratio a priori* che non è affatto "logica" - neanche fosse una "logica divina" - ma *ontologica*; una *veduta sensibile* - non "empirica" - che in Leibniz richiama l'*intuitus originarius* in quanto *visio Dei*. Ogni ente - e qui il passaggio teoretico è fondamentale - è posto sulla base di una *ragione pura* che si scopre, per il conoscente finito, come *veduta pura*: l'apertura di un orizzonte estatico-trascendentale ad opera dell'*immaginazione trascendentale*.

Ma questa è una riflessione che verte sempre sulla conoscenza "finita", e dunque, anche quando Leibniz pone Dio quale ideale conoscitivo, per Heidegger già ricomprende un tale "ente" - creatore e infinito - in una concezione preliminare d'essere. Ogni analisi o sintesi soltanto logica - anche se intesa come *scientia Dei* -, deve disporsi sulla base di una comprensione dell'essere ad essa precedente, che la rende possibile. Leibniz presenta una tale comprensione nel richiamo alla *visione divina* e pone attraverso il confronto con essa quella possibilità d'una *veduta pura* che tematicamente ancora non coglie, in quanto la situa nell'*eternità*, ma che invece è già sempre al fondo del conoscente temporale, almeno finché un conoscente è - anche se intesa solo come *preontologica*. Dacché allora la comprensione preliminare dell'essere riscontrabile in Leibniz è quella "monadologica", è necessario per Heidegger riprendere la riflessione leibniziana sulla *monade*, al fine di mostrare, posta la dipendenza del logico dall'ontologico, che cosa significhi un tale rapporto di subordinazione e come si determini nella cooriginarietà dell'essere con la verità e con il fondamento. Si tratta del problema leibniziano che concerne la *sostanza*:

La dottrina della sostanzialità [*Substanzialität*] della sostanza individuale è fissata nella *monadologia* di Leibniz, che costituisce il nucleo fondamentale della sua intera metafisica. La tesi metafisica fondamentale, che dobbiamo spiegare, suona: la sostanza individuale è una monade [*ist Monade*]. L'interpretazione leibniziana dell'essere è quella monadologica.<sup>1</sup>

Quando Heidegger nomina la "sostanzialità della sostanza individuale" si riferisce all'essere di quell'ente che, in quanto *esserci*, si delinea come "soggetto metafisico", vale a dire qui come il conoscente finito<sup>2</sup> in cui sono *unite* la "teoria logica del

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 89; ed. ted. p. 87.

<sup>2</sup> In tal caso si utilizza la denominazione di "conoscente" riguardo all'esserci al fine di chiarire il passaggio teoretico, in cui l'esserci svolge tale funzione, senza però avere l'intenzione di esaurire il

giudizio”, quale riconduzione a identità nel concetto del soggetto e delle predicazioni possibili, e la comprensione della *visio* preliminare in cui gli altri enti appaiono, cioè l’orizzonte estatico-trascendentale. «Il problema della sostanzialità della sostanza deve venire risolto positivamente, e per Leibniz esso è un problema di “unità”, di monadi [di monade, *der Monade*].»<sup>1</sup>

La concezione monadologica dell’essere pone la questione dell’*unità a priori* e tale questione si è mostrata centrale anche in Kant riguardo al tema della *sintesi pura* di una *conoscenza trascendentale*. La monade leibniziana è per Heidegger *unità* in un duplice senso. *In primis* essa è “una”, giacché non necessita di unificazione ma ricomprende in unità; proprio per questo, *in secundis*, può solo “dare unità” e non riceverla, è cioè sempre *unificante* e quindi “attiva”: un rappresentare originariamente unificante, carattere dell’*appercezione trascendentale*. Una tale attività è intesa da Leibniz come *vis*, forza, la quale unifica ciò che si obietta. Quel che si obietta però è sempre l’ente, innanzitutto come molteplicità del sensibile, il quale può essere ricompreso in *unità*, in “identità”, solo a partire da una comprensione della *visio* sulla quale il concetto d’identità si fonda, ossia il piano ontologico che assume la forma pura del tempo. Sicché la monade, proprio in quanto unità, ha innanzitutto un carattere *ontologico - trascendentale* -, e non *ontico*; o, come afferma Leibniz, si determina in quanto *point metaphysique*, non “materia” ma *forma*, εἶδος.

Il carattere *ontologico* della monade, ossia quello che nella riflessione leibniziana è inteso da Heidegger come l’«originario principio indivisibile della formazione [*der Formung*]»<sup>2</sup>, pone il problema di delineare la particolare essenza della “forza unificante” che le appartiene. Tale *vis activa*, infatti, differisce per Heidegger sia dalla *potentia nuda* - δύναντις - sia dalla *potentia activa* - primo richiamo leibniziano -, ma anche dall’*actio* della scolastica, in quanto assume caratteri d’ognuna di esse. Non è *potentia nuda* o *passiva* in quanto il suo agire, che è continuo, contiene in sé un *atto* - ἐντελέχεια -, nel quale però la *vis* non si risolve, in modo da non essere *atto compiuto*. In essa quel che ha rilievo è piuttosto per Heidegger il *conatus* che si presenta tra l’agire e l’azione compiuta, sebbene l’agire in quanto *facoltà* di agire non possa neanche venir ricondotto alla *potentia activa* - ἐνέργεια -, dacché quest’ultima è innanzitutto una facoltà “in riposo” che attende uno stimolo all’azione. La *vis* leibniziana è invece da sé il suo stimolo, non è un *poter agire* ma un *agire continuo* che non si risolve nell’azione, e per questo le è proprio il carattere fondamentale dell’*impellere* [*drängen*].

La *vis activa* è quindi un certo agire [*rendere effettivo*, *Wirken*], ma non l’atto [*Wirkung*] nella sua vera attuazione, una facoltà, ma non una facoltà in riposo. Quello che Leibniz qui intende è detto da noi un tendere a... [*tendieren nach*], meglio ancora, per esprimere lo specifico e già in qualche modo reale [*wirklich*] momento dell’operare: lo stimolare, l’*impulso* [*das Drängen*, den “*Drang*”]. [...] La caratteristica dell’impulso consiste nel passare da sé all’agire, e precisamente non in maniera occasionale, ma per essenza. Questo passare a... non ha bisogno di uno stimolo proveniente da altrove. L’impulso è lo stimolo [*Trieb*] che, appunto per sua natura, viene stimolato [*an-getrieben*] da se stesso.<sup>3</sup>

A questo punto è necessario approfondire il significato di *impulso*, sul quale Heidegger fonda l’interpretazione della monade leibniziana. Se la monadologia s’interroga sulla “sostanzialità della sostanza”, quale concezione preliminare d’essere che permette la

---

carattere proprio della particolare *soggettività* dell’esserci, così attentamente approfondita da Heidegger, nel conoscere.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 97; ed. ted. p. 96.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 96; ed. ted. p. 95.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 102; ed. ted. p. 102.

logica di Leibniz - il richiamo al *principium identitatis* come principio primo -, tale sostanzialità deve venir intesa come l'*impulso* medesimo, il quale caratterizza ogni ente nel suo tratto "ontologico" - riguardo a ciò che è, le sue condizioni di possibilità. L'*impulso* è allora l'essere in quanto sostanzialità della sostanza, ciò che permette l'unità a priori della stessa. Ma l'essere è essere dell'ente e, come tale, può venir compreso soltanto da quel conoscente finito - il quale è ancora un ente - che per Heidegger, in quanto si trova già da sempre dinanzi agli enti - *assegnato* ad essi -, *esistendo* apre la questione del fondamento, pone cioè la domanda sull'essere. Per Leibniz, che riprende in ciò Descartes, il conoscente finito è l'*ego*, ossia l'autocertezza del soggetto logico - *ego cogito* -, il quale viene utilizzato come riferimento in quanto unità originaria delle "cose" - intese quali predicati concettuali, *cogitationes*. Così facendo, per Heidegger, il conoscente finito viene malcompreso, dacché non indagato nel suo fondamento, ricondotto soltanto all'io - identità formale - e inadeguato alla verità - la quale si presenta nella *trascendenza* -, mentre le cose non vengono riconosciute come enti, dacché ricomprese in una sintesi che è soltanto *predicativa* e non *veritativa*, cioè ha luogo solo nel concetto, senza riguardare la *concretezza* degli oggetti.

Senza riferimento agli oggetti *presenti*, agli enti in quanto tali, il conoscente finito, che nella riflessione heideggeriana è l'*esserci* - nonostante questo carattere conoscitivo non sia per esso primario -, non può comprendere il proprio essere. Sebbene l'essere dell'esserci non si trovi negli enti, non sia niente di *ontico*, la costituzione essenziale dell'esserci si dispone sempre in rapporto ad essi. Di qui il senso del suo primato *ontico-ontologico*<sup>1</sup>: l'esserci si comprende per la sua essenza nel "trascendere-estatico", come il luogo in cui si mostra - si apre - la *differenza ontologica*, vale a dire la distinzione tra essere - non ontico ma sempre essere dell'ente - ed ente - che si svela in ordine al preliminare fondamento d'essere. Tale *differenza* non ha un carattere ontico, in quanto onticamente l'essere e l'ente vengono schiacciati l'uno all'altro, ma appunto ontologico, ossia è posta a partire dall'essere dell'esserci e presenta la particolarità propria di quest'ultimo, il quale non è essere - "qualcosa = x", condizione di possibilità dell'esserci - né soltanto ente, in quanto non *sussiste* - per essenza non è nel carattere della *semplice presenza* [*Vorhandenheit*] -, ma *esiste* - *trascende* -, cioè apre lo iato tra essere ed ente. L'*impulso* come "sostanzialità della sostanza" può essere compreso esplicitamente in quanto essere dell'esserci, sicché la stessa sostanza viene raffrontata a ciò che un tale esserci dovrebbe significare.

Ma se la sostanza è, in quanto semplice, unificante [*einfach einigend ist*], ci deve essere pure una molteplicità [*ein Mannigfaltiges*] da essa unificata, altrimenti il problema dell'unificazione [*Einigung*] sarebbe superfluo e insensato. Ciò che unifica, avendo la sua essenza nell'unificazione, deve riferirsi per essenza al molteplice. Proprio nella monade, in quanto essa è semplice e unificante, deve esserci una molteplicità.<sup>2</sup>

Dacché per Leibniz la sostanza è tale, ossia "unità unificante", in quanto il suo impulso è unità indivisibile - come *primum constitutum* - Heidegger si domanda che cosa sia per essa da unificare. La *monade* nella riflessione leibniziana non ha parti, è *semplice*, il che vale a dire: il molteplice non può rapportarsi alla sostanza se non in quanto già ricompreso nella preliminare unità che la contraddistingue. Il molteplice viene posto

<sup>1</sup> Riguardo ai caratteri generali di tale "primato" dell'esserci si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., Introduzione §§ 2, 3 e 4, pp. 16-27; ed. ted. pp. 5-15: «Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins».

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1928), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 91; trad. it. di F. Volpi, *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, p. 47.

dallo stesso *impulso* e assume il «carattere dell'impellere», ossia come “movimento” e “cambiamento” si rapporta a ciò in base a cui l'impulso medesimo è orientato: il *punto di vista* - *point de vue*, *Gesichts-punkt*. Al fine di chiarire il significato di quest'ultima espressione, però, bisogna innanzitutto approfondire la questione della molteplicità. Per Heidegger l'impulso è insieme unità unificante e indivisibile - semplice - e origine e modo d'essere del mutevole. Questo è possibile perché l'essenza della sostanza come impulso si determina nella riflessione di Leibniz in ordine a due aspetti costitutivi: la *perceptio* e l'*appetitus*.

L'unificazione dell'impulso è innanzitutto *perceptio*, riconduzione della molteplicità ad uno - *multorum in uno expressio* -, in quanto *rappresentazione* [*Vor-stellung*]. Rappresentare significa qui, per Heidegger, “porre dinanzi” un qualcosa di già compreso. La molteplicità nasce nell'impellere e viene ricondotta a unità nell'impulso medesimo, sicché questo si mostra quale “pre-comprensione” originaria del molteplice, già aperto nelle sue possibilità ricondotte al *semplice*. Questo semplice in cui la molteplicità è continuamente richiamata nell'impulso non è altro che il *tempo* quale kantiana forma pura della sensibilità, vale a dire «condizione formale a priori di tutti i fenomeni [*Erscheinungen*] in generale»<sup>1</sup>. Il carattere temporale del mutevole nasce nell'impulso e viene ricondotto alla sua forma pura nella stessa unità unificante che lo oltrepassa. Questo *oltrepassare* ciò che nell'impellere stesso è posto e trova la sua origine si mostra, nell'interpretazione heideggeriana, quale leibniziano *appetitus*. Ma per Heidegger è proprio tale tendenza a oltrepassarsi, costitutiva dell'impulso, che genera ogni volta la molteplicità e permette il tempo come mutamento, ossia come *intratemporale*. La *cura* [*Sorge*], denominazione heideggeriana per tale *appetitus*, in quanto determinazione esistenziale dell'esserci non è un qualcosa di imposto ad esso dall'esterno o scelto arbitrariamente dallo stesso, ma un suo carattere essenziale.

Il modo d'essere proprio dell'esserci, in quanto unità unificante che si delinea come *perceptio* e *appetitus*, rende possibile un “mondo” e lo rende possibile in quanto innanzitutto la sostanza *si individua*. In quanto unità unificante che “rappresenta” - pone innanzi - una molteplicità e la oltrepassa, appartiene alla sostanzialità della sostanza un possesso anticipato d'unità a cui essa tende nello stesso oltrepassare. Tale presupposto a partire dal quale l'impulso originariamente si orienta è il *punto di vista*, e questo, in quanto carattere essenziale dell'*impellere*, determina per Heidegger la *sostanza individuale* per la sua *finitezza*. Il che significa: l'impulso, l'essere dell'esserci, è sempre ricompreso nei limiti di un “punto di vista”, e solo per questo la monade *si individua*, in quanto si riconosce in *un* punto di vista. Si riconosce, e questo è un aspetto molto importante, nel senso che il conoscente finito, dacché è essenzialmente costituito dall'impulso come *perceptio* e *appetitus*, rappresenta questo oltrepassamento della molteplicità e insieme oltrepassa la sua rappresentazione nel punto di vista, ossia *si supera*, si comprende oltre il suo *ego* e non solo *percepisce* - come soggetto conoscente isolato, *ego cogito* - ma nell'*appetire*, nell'essere *orientato* “in vista di”, *appercepisce*, cioè riconosce anche il suo “io” e la sua soggettività come appartenenti all'*impellere* che lo costituisce, disponendolo in un “di contro”. Il senso dell'*appercezione trascendentale* kantiana si mostra dunque per Heidegger nell'impossibilità di porre per la conoscenza un soggetto astrattamente *in sé*, in quanto l'insieme delle rappresentazioni e predicazioni possibili nel concetto è ricondotto all'*orientazione* dell'impulso, dacché l'*esserci* può comprendersi quale unità unificante - *appercezione trascendentale* - solo perché *trascende* la molteplicità in uno dell'intuizione pura - *perceptio* - in ordine a quel *punto di vista* che non è *ratio* come “identità assoluta”, ancora logica, ma *visio*. Tale “visione” non è la leibniziana *visio Dei* ma la kantiana *veduta pura* - a priori -, in quanto

<sup>1</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 63; ed. ted. p. 109 (A 34, B 50).

fondata su un *intuitus derivativus* ricompreso nella sintesi di intelletto puro - *nozioni* - e intuizione pura - *tempo*. Essa riguarda l'essenziale della finitezza e questo carattere essenziale è definito da Heidegger *temporalità originaria*, in quanto condizione di possibilità della comprensione dell'essere nel suo *sensu*, vale a dire per la sua *orientazione*.

Soltanto perché l'impulso, l'essere dell'esserci come sostanzialità della sostanza, è sempre preliminarmente orientato in un *punto di vista*, il molteplice temporale - *intratemporale* - è possibile come tale. La *temporalità originaria*, come si vedrà meglio nella terza sezione, non solo pone il "tempo ordinario", ma orienta al fondo lo stesso impulso e quindi ricomprende l'essere nel suo *sensu*. Se infatti la *visio Dei* leibniziana viene concepita come l'intero universo colto nell'intuizione immediata - in quanto creato da essa -, allora per Heidegger il *punto di vista* della monade rappresenta il costituirsi e limitarsi di questo universo in una *veduta* che è già sempre slegata dall'empirico, cioè a priori, in quanto *precomprensione* e condizione di possibilità del rapporto all'empirico. Il che significa: soltanto all'interno dell'orientazione aperta da un *punto di vista* può porsi innanzi il molteplice ed essere ricompreso in una *totalità*, come *veduta*, da parte di un conoscente finito. O meglio, questo molteplice si pone già sempre innanzi *nella veduta* - il conoscente è *assegnato* - in quanto l'impulso della monade - l'essere dell'esserci - è limitato a un *punto di vista* e non può ricomprendere nel suo *impellere* - come "mondo" - *il tutto dell'ente* [*das All des Seienden*]. Quel che non viene ricompreso come *impellere* si costituisce per l'impulso stesso quale molteplice, ente, "oggetto"; mentre l'aspetto di "in sé", l'essenza di questo oggetto a prescindere dallo stare "di contro" a un conoscente finito, non può affatto esser compreso. Gli enti sono ciò che la costitutiva finitezza dell'esserci impedisce sia ricondotto all'essere di esso, all'*impellere* medesimo; tutto il contrario dunque da una visione soggettivistica. Gli enti stessi, però, si stagliano e vengono scoperti come tali solo nell'*impellere*, che non li ricomprende in sé ma li svela in quanto altro - li pone nell'"obiettarsi" in rapporto ad un "volgersi" -, li incontra cioè nel loro "resistere" all'essere dell'esserci, che richiama la *resistenza originaria* del *tutto dell'ente*, paragonabile qui in maniera soltanto analogica all'universo immediato e completo intuito dalla *visio Dei*.

Di questo *tutto*, la monade, essenzialmente finita, non costituisce per Leibniz una parte, sicché sommando tra loro diversi *punti di vista* propri di diverse monadi si avrebbe una maggiore vicinanza alla conoscenza dell'intero. Piuttosto ogni *punto di vista* è nel suo *impellere* un *mundus concentratus*<sup>1</sup>, ossia ricomprende l'intero universo, il *tutto* postulato astrattamente "in sé" - conoscibile solo per un *intuitus originarius* -, in una prospettiva, in una *veduta*: l'*impellere* della monade è per Heidegger la preliminare e costante posizione di un *mondo*. L'essere dell'esserci è *essere-nel-mondo* [*In-der-Welt-sein*].

Poiché ogni monade è in un certo suo modo il mondo, in quanto essa lo presenta [*sofern sie diese präsentiert*], ogni impulso è in *consensus* con l'universo [*Universum*]. Per questo accordo [sul fondamento di questo accordo, *auf Grund dieser Einstimmigkeit*] che esiste tra ogni impulso rappresentante e l'universo, anche le monadi stesse sono in connessione tra loro. L'idea della monade come impulso che rappresenta e che tende a passare [al passaggio (come "oltrepassamento"), *zum Übergang*] implica che il mondo le appartenga sempre in uno scorcio prospettico, e che quindi tutte le monadi, come unità di impulso, siano anticipatamente orientate all'armonia predisposta dell'universo dell'ente [del *tutto dell'ente*, *des Alls des Seienden*]: *harmonia praestabilita*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 116; ed. ted. pp. 118-9.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in *Segnavia*, cit., pp. 53-4; ed. ted. p. 98.

Il *punto di vista* in ordine al quale si orienta l'impulso della monade è, a sua volta, orientato su quella che Leibniz definisce *armonia prestabilita* e che Heidegger ricomprende come *il tutto dell'ente*. Sicché il *punto di vista* è *veduta pura*, prospettica, di ciò che per un conoscente finito - il quale si richiami ancora a un "ideale" della conoscenza - potrebbe essere solo *visio Dei: veduta semplice*, intuizione immediata e totale in quanto creatrice. Per tale motivo nella filosofia leibniziana le monadi sono intese come *specchi viventi dell'universo* - o ancora *miroir actif indivisibile*.<sup>1</sup> Per Leibniz la suddetta *armonia* e totalità dell'universo non è altro che il correlato dell'impulso appartenente alla "monade Dio", vale a dire la *volontà* divina che "può" tutto - infinita, nell'intuire crea da sé ciò che è possibile, ossia ciò che non si contraddice - ma *vuole* sempre l'*optimum*, sicché realizza "il migliore dei mondi possibili". Tale concezione, però, non può essere ripresa da Heidegger, in quanto Leibniz si riferisce nuovamente alla necessaria adeguazione delle *veritates facti* alle *veritates rationis*, propria della sua riflessione: come la monade Dio presenta nel suo impulso l'*armonia prestabilita* dell'intero universo, orientata in vista dell'*optimum* che la sua *volontà* sempre *vuole*, così ogni monade finita pone nel suo impulso un *mundus concentratus*, orientandosi - per necessità essenziale - quale *punto di vista* in ordine a tale *armonia* preliminare.

Nella riflessione di Heidegger, invece, la *visio Dei* non può avere nulla a che fare con l'impellere e con l'orientazione, dacché la conoscenza infinita - l'*intuitus originarius* - non necessita dell'*essere*, il quale ha il suo luogo proprio - si apre - solo in correlazione all'*esserci*. La *visione divina* per Heidegger non pone l'*essere*, non *impelle* - non riguarda propriamente la *verità* -, in quanto *non è vincolata*; ossia, in quanto crea *il tutto dell'ente* immediatamente nell'intuire, non è costretta in un *punto di vista*. Ma soltanto ciò che è innanzitutto libero può essere vincolato e infatti Dio per Heidegger non è né libero né non libero<sup>2</sup>; questi caratteri *ontologici* non lo riguardano in quanto "ente", seppur *summum et perfectissimum*, vale a dire sempre svelato - e reso possibile come tale - dall'essere dell'esserci. L'esserci, come si vedrà meglio in seguito, è libero solo in quanto necessariamente si comprende a partire da un essere preliminare, sulla base di un impulso che è già sempre *orientato* e perciò *limitato*. L'esserci è tale in quanto innanzitutto finito e la sua *finitezza fattizia* [*faktisch*], ossia costretta ad incontrare sempre gli enti nel tempo secondo il suo *destino* - definizione della *fatticità* heideggeriana -, è costante annuncio del suo carattere essenzialmente *già gettato*, cioè disposto a partire da quella *temporalità originaria* che dà *senso* all'essere dell'esserci.

*Il tutto dell'ente*, per essenza diverso dall'ente *in quanto* ente - scoperto dall'esserci - e ricompreso come *resistenza originaria* all'impellere, è raffrontato alla *visio Dei*, quale carattere dell'"in sé" nell'oggetto - che quindi non è più *ente* ma "cosa in sé" -, così da mostrare in controluce il fondamento dell'esserci, dacché questo *tutto* è per esso inconoscibile al di là del *punto di vista*, al di fuori di un impulso preliminarmente orientato. L'essere dell'esserci si presenta differente dal *tutto* in quanto ricomprende gli enti *in ordine a un mondo* - nell'orientazione d'una *veduta pura* - secondo il *progetto* dell'esserci, il quale è tale in quanto *essere-nel-mondo*; *progetto* che dev'essere inteso come la "sostanzialità della sostanza", la *finitezza* del *finito*.<sup>3</sup> Proprio della finitezza è

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 117-8; ed. ted. pp. 120-1.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 227; ed. ted. p. 247: «Non è inoltre essenziale sapere fino a che punto un essere [*Wesen*] determinato liberamente sia effettivamente [fattizamente, *faktisch*] libero, o fino a che punto esso sia cosciente della propria libertà; qui non è detto fin dove esso sia libero o se sia libero solo in maniera latente, se sia ostacolato o prevenuto dall'altro o dall'ente diverso dall'esserci. Solo un essere [*Wesen*] libero può essere non libero.»

<sup>3</sup> Si veda *ivi*, p. 119; ed. ted. p. 121: «La sostanza è attiva, impulso [*die Substanz ist aktiv, Drang*]. In ogni impulso finito, che si attua in una prospettiva particolare, c'è sempre e necessariamente qualcosa di resistente [*Widerständiges*], che si oppone all'impulso in quanto tale. Infatti già per il fatto di impellere da

allora quel fondamento che viene definito da Heidegger “senza fondo” o “abissale” [*Un- und Ab-grund*], in quanto a sua volta privo di fondamento. *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*: ogni ente è tale su un fondamento d’essere<sup>1</sup>, ma l’essere non è un ente, è un *nulla* - “niente”. In quanto “nulla non originario” - che solo permette la negazione assoluta - l’essere è privo di *ragione*, “il *nulla* - *nihil* - è senza ragione”, ossia senza un’ulteriore *veduta pura*, dacché è *lo stesso punto di vista*, senza un impulso che lo faccia *trascendere*, che ne permetta la *libertà*. L’essere è privo di fondamento, pur avendo un *senso*, come “orientazione”. Non vi è un essere dell’essere<sup>2</sup>, sicché l’esserci poggia su un fondo che non ha a sua volta fondo, che è tale solo in quanto continuamente *fondato*, innanzitutto come *essere-nel-mondo* dell’esserci, che resta tale solo finché l’esserci *esiste*. Il fondamento dell’esserci, infatti, è l’essere, ma senza l’esserci l’essere non è, né possono essere gli enti *in quanto enti*.

Dove e quando c’è ente, lì c’è fondamento [*Grund*], quindi: dove c’è essere, c’è in generale *fondazione* [*Gründung*]. Di che natura è l’essere se a esso appartiene la fondazione? E che cosa significa qui fondazione? E come si deve intendere l’“appartenere”? E come si modifica questo appartenere in relazione ai diversi modi di essere? Dove sta la necessità della fondazione? In un abisso senza fondo (*Ab- und Un-grund*). E dov’è questo? Nell’esserci.<sup>3</sup>

## § 6. Il fondamento: mondo, trascendenza, libertà.

L’esserci giace su un fondamento senza fondo, il quale rinvia per la sua necessità all’esserci medesimo come reiterata fondazione dello stesso. Al fine di comprendere che cosa ciò significhi bisogna approfondire il significato autentico dell’essere come fondamento dell’esserci, mediante gli aspetti essenziali in cui esso si mostra. Come è stato detto in precedenza - nel § 2 di questa sezione - la riflessione heideggeriana richiede che siano mantenuti insieme momenti e piani apparentemente distinti d’una sola determinazione, in modo che il *circolo ermeneutico* non si risolva in una vuota ripetizione, nel tentativo di guardare al *centro*. Soltanto in tal maniera è possibile pensare in forma adeguata il fondamento sia come “essere” sia, a un tempo, quale “mondo”, “trascendenza” e “libertà”. Perché la determinazione di quel che intende

---

un punto di vista sull’intero universo, l’impulso non è di una determinata quantità [*ist der Drang so und so vieles nicht*]; esso è modificato dal punto di vista [*durch den Augenpunkt*]. Ora rimane naturalmente da osservare che l’impulso, in quanto impellere, è esposto alla resistenza proprio perché, dal punto di vista della possibilità, può essere l’intero universo, ma non lo è. In quanto è il tutto in un punto di vista [*je in Augenpunkt das Ganze ist*], la monade, in virtù di questo rapporto con l’universo, è finita, essa cioè si rapporta a una resistenza [*Widerstand*], a qualcosa che non è [*was sie nicht ist*], ma che tuttavia potrebbe essere. Alla finitezza dell’impulso appartiene questa passività nel senso di ciò che l’impulso non stimola [*was der Drang nicht erdrängt*].»

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 258; ed. ted. p. 283.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 183; ed. ted. p. 194: «L’essere non “è” [*ist*], ma c’è [*gibt es*] l’essere soltanto in quanto esiste [*existiert*] un esserci.» Ted.: «Sein “ist” nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, nota *a* dalla I ediz. del ’29, p. 127; trad. it. di F. Volpi, *Dell’essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, nota *a* dalla I ediz. del ’29, p. 83.

Heidegger per libertà non sarà deducibile separatamente dal mondo e dalla trascendenza, né, ancor meno, dall'essere - dalla comprensione della *differenza ontologica*. Non vi è un processo dialettico di questi momenti, non si supera mai il circolo, e anche quando si giungerà ad affermare che la libertà è il vero *senso* del fondamento, come *libertà per il fondamento* [*Freiheit zum Grunde*], sarà facile comprendere che tale proposizione non assume un significato slegato dal dire "l'essere è il vero fondamento", o "il mondo" o "la trascendenza". Solo però attraverso un'analisi accurata di tali determinazioni, in rapporto all'interpretazione che finora è stata portata avanti, si potrà raggiungere una consapevolezza adeguata di quel che la riflessione heideggeriana vuole mostrare e della profonda coerenza che guida questo intento.

#### a) *Mondo*

L'essere dell'esserci è *essere-nel-mondo*. Leibnizianamente, per Heidegger, l'*impulso* della monade - come sostanzialità della sostanza - è apertura d'un mondo che è *mundus concentratus*, *punto di vista* sul *tutto dell'ente*. Questo *punto di vista* è sempre "orientato", vale a dire necessariamente *limitato* al suo impellere - essenza della *finitezza* - e non comprende mai "in sé" quella *totalità* che, secondo Leibniz, riguarda e guida tale visione finita come *armonia prestabilita*, *visio Dei*, orientata sull'*optimum*.

L'essere-nel-mondo si mostra, quindi, come carattere essenziale dell'esserci, costitutivo di esso in quanto già sempre disposto per la sua esistenza. Dal momento in cui l'esserci è, esso è già sempre "in un mondo". Questo non significa che l'esserci come uomo abbia sempre una "conoscenza" del mondo, né che nasca in una situazione che era già presente prima di lui e che lo riguarderà per l'intero corso della sua vita. L'esistenza stessa dell'uomo è essere-nel-mondo, in quanto in ordine al suo "esistere" l'uomo è *esserci*, ossia determinato nella sua essenza per l'apertura di un orizzonte orientato in un *punto di vista*. Così ogni "conoscenza" è sempre seconda rispetto all'originaria *apertura* di un mondo, dacché solo tale svelamento preliminare permette che qualcosa in generale sia incontrato *in quanto* qualcosa - ente in quanto ente - e così conosciuto.

L'esserci non sussiste [*ist nicht... vorhanden*] anch'esso tra le cose, con l'unica differenza che le comprende [*erfaßt*], ma esiste al modo dell'*essere-nel-mondo* [*des "In-der-Welt-seins"*], e questa *determinazione fondamentale della sua esistenza* è il *presupposto per poter in generale comprendere* [*erfassen*] qualcosa. Il modo in cui noi scriviamo "essere-nel-mondo" indica che questo fenomeno è una struttura unitaria.<sup>1</sup>

L'essere-nel-mondo è la condizione di possibilità della conoscenza, o ancor meglio, la condizione di possibilità dell'esperienza, e quindi, kantianamente, condizione di possibilità degli oggetti dell'esperienza. In questo senso esso riguarda quella *veduta pura* che sola permette la riconduzione delle *categorie* al *tempo*, vale a dire la *conoscenza trascendentale* - conoscenza pura finita, per Kant, ontologica, per Heidegger. L'esperienza è resa possibile in quanto l'apertura dell'essere-nel-mondo, la posizione di un mondo, dispone l'orizzonte in cui si stabiliscono i rapporti, all'interno del quale un qualcosa può "obiectarsi" di contro a un "volgersi". In tal modo, per Heidegger, il primo rapporto che si stabilisce in quest'orizzonte è il richiamo essenziale dell'esserci all'essere, il quale solo in una tale apertura può essere interrogato e in

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 157; ed. ted. p. 234.

quest'interrogazione può esser posta, a partire dagli enti, la domanda sul suo *senso*. Il *senso* dell'essere, innanzitutto, deve venire inteso come l'*orientazione* che esso assume nel *punto di vista* sul *tutto dell'ente*, e questa comprensione dell'essere è possibile solo mediante la posizione di un mondo.

Al fine di comprendere meglio, allora, che cosa sia il mondo così concepito, si rende necessario chiarire quale sia il significato del “nel”, dello “stare dentro”, che concerne l'esserci come essere-nel-mondo. Gli altri enti, infatti, non hanno lo stesso modo d'essere “nel mondo” proprio dell'esserci; il loro carattere di “essere all'interno del mondo” è, per Heidegger, l'*essere semplicemente-presenti* - il sussistere, *Vorhandensein*. Ciò significa che gli enti sono intesi come “cose presenti” in una sorta di contenitore che viene ancora chiamato mondo - e che sarà invece la *presenza* [*Anwesenheit*], come si vedrà - ma che non assume lo stesso significato del mondo come orizzonte e apertura dell'esserci. Qualsiasi carattere ontologico, ossia modo d'essere, che si rapporta al mondo come insieme di “cose presenti”, è definito da Heidegger *categoriale*, di contro al carattere proprio dell'esserci che è *esistenziale* e che si determina come *in-essere* [*In-sein*].

L'*in* dell'*in-essere* richiama nell'argomentazione heideggeriana non tanto l'accezione comune dello “stare dentro” quanto il significato latino dello *habitare* - da intendere anche nel senso del tomistico *secundum habitum*, ossia “secondo il possesso”. L'essere-nel-mondo come *esistenziale* dell'esserci nel senso dell'*in-essere* si determina così quale “soggiorno” in un mondo e “possesso” dello stesso, laddove però l'aspetto del soggiornare è primo, in quanto il possesso ne è dipendente. Ciò viene chiarito nell'assunzione del significato di *esser presso* [*Beisein*], che rappresenta l'abitare un qualcosa di non estraneo a colui che lo abita, ma che anzi lo riguarda essenzialmente - un possesso necessario e inalienabile. Questo *esser presso* il mondo, infatti, non riguarda la posizione di un soggetto isolato che sta presso - abita, possiede - un oggetto esterno ad esso come mondo.<sup>1</sup> L'essere-nel-mondo è un *fenomeno unitario* e così la caratterizzazione esistenziale che lo riguarda non può che venire intesa quale accadimento unico, proprio perché antecedente rispetto al processo conoscitivo e al giudizio come *compositio* e *divisio*.

Al fine di comprendere adeguatamente quel che s'intende con ciò, è necessario ritornare sulla questione della verità e richiamare il passaggio di *Metaphysica* Θ 10 in cui Aristotele tratta del vero e del falso per gli “incomposti” - ἀσύνθετα. Questa la traduzione dello stesso Heidegger, riportata nel corso universitario *Logica. Il problema della verità*:

b 22-33: «Piuttosto, l'esser-scoperto relativamente alle cose in cui non c'è composizione (ἀσύνθετα) è altrettanto poco lo stesso quanto lo è l'essere, mentre l'esser-scoperto o coperto indica piuttosto il toccare (θιγγεῖν, *Betasten*) e il considerare la cosa non-nascosta [giacché l'attribuire qualcosa a qualcosa e il semplice interpellare qualcosa non indicano la stessa cosa], ma il non percepire [*Nichtvernehmen*] (ἀγνοεῖν) dice altrettanto quanto non-toccare. Non è possibile, infatti, sbagliarsi nell'ambito dello scoprimento del puro che-cosa in se stesso, se non quando lo sguardo cada su qualcosa che è presente insieme ad esso, pur non appartenendogli. [...] Tutto quel che palesemente è essere in se stesso ed è semplicemente già sempre presente, su questo non c'è confusione, ma solo o un percepire o un non-percepire. In questo campo, si cerca piuttosto *che cosa* una cosa

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 74-5; ed. ted. pp. 53-4.

sempre sia, ma non se essa sia fatta così oppure no [se sia o non sia una certa cosa].»<sup>1</sup>

Lasciando per ora da parte le considerazioni sull'essere aristotelico - οὐσία - come *presenza* [*Anwesenheit*], che la riflessione heideggeriana affronta nel richiamo a questo capitolo - dacché esse verranno presentate in seguito -, si raffronti questo passo con quanto viene esposto in *Essere e tempo* in ordine al carattere esistenziale dell'*in-essere*.

È vero che a volte cerchiamo di esprimere la vicinanza di due semplici-presenze, dicendo, ad esempio: «La tavola sta “presso” la porta...» «La seggiola “tocca” la parete.». Ma non si può, a rigor di termini, parlare di «toccare» [*berühren*]; e non certo perché in fondo un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio fra la sedia e la parete, ma perché la sedia non può toccare la parete per principio, anche nel caso che l'interspazio sia nullo. Il «toccare» presuppone che la parete possa *essere incontrata* [*begegnen*] «dalla» sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha il modo di essere dell'*in-essere*, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente-presente. Due enti che siano semplicemente presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi *senza-mondo* [*weltlos*], non si possono mai “toccare”, e nessuno dei due può *essere presso* [*bei... sein*] l'altro.<sup>2</sup>

Si è visto - nei §§ 2 e 3 della presente sezione - che la verità per Heidegger non assume il suo significato autentico quale *adeguazione* di cosa e intelletto, come connessione - per *composizione* e *divisione* - di soggetto e predicato, cioè in quanto *verità predicativa*. La verità dev'essere piuttosto intesa nel suo senso originario quale *svelamento* - ἀλήθεια - tale che questo aspetto del vero possa essere presentato in due connotazioni: *verità dell'asserzione* e *verità originaria*. La prima svela, o meglio “scopre”, l'ente in quanto ente, vale a dire nel suo riferimento all'essere - come kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*] -, la seconda riguarda invece lo svelamento in sé, il *fenomeno originario* o *fenomenologico* [*Phänomen*], l'apertura dell'orizzonte in cui qualcosa può mostrarsi come ente, ossia *essere scoperto* dalla verità dell'asserzione e, in seguito, venire *composto* e *diviso* secondo i caratteri logico-predicativi. Il “giudizio”, come *nexus*, perde nella riflessione heideggeriana il primato assegnatogli dalla tradizione, in quanto non rappresenta più il luogo proprio della verità.

La verità, nel suo significato autentico, può allora riguardare *soltanto* gli “incomposti” - ἀσύνθετα -, ossia ciò che non viene colto mediante la *compositio* e la *divisio*. Ma gli “incomposti” non sono un particolare tipo di cose o di enti, ai quali la verità si rivolge, bensì l'aspetto veritativo che assume l'ente scoperto come tale. Nella verità, che è sempre *per* l'esserci - l'esserci è già sempre *nella verità* e solo per questo può quotidianamente *obliarla* -, l'ente è svelato come ente, cioè riconosciuto come *incomposto*. La verità del legno posto innanzi a un esserci non è di essere “ruvido” - *composto*, vi è anche del legno “liscio” - né di essere “bianco” - *sempre composto*, questa proprietà è per Aristotele in ogni circostanza assegnabile al legno, come “mortale” all'uomo -, ma di “essere”, ossia di presentarsi *come un ente*, come *ciò che è*, il quale, così scoperto - *verità dell'asserzione* -, annuncia sempre un orizzonte preliminare di svelamento - *verità originaria*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Marburger Vorlesung WS 1925/26), in *Gesamtausgabe*, Band 21, hrsg. von W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 176-7; trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 118.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 76; ed. ted. p. 55.

La verità dell'asserzione, che si mostra per Heidegger nel λόγος, rappresenta la possibilità che qualcosa venga scoperto o coperto come ente. La verità originaria, invece, che non può mai essere coperta né nascondere, concerne la possibilità stessa di *scoprire* qualcosa, in quanto è il *puro percepire* - νοεῖν.<sup>1</sup> Se riguardo alla prima il falso corrisponde al coprire l'ente come tale e mostrarlo per altro da quel che è, intendendolo solo per i suoi caratteri ontici - come se fosse soltanto "in sé" -, nel caso della seconda verità non vi è possibilità di confusione, il falso non ha luogo, dacché quest'orizzonte preliminare può solo essere "percepito" o "non percepito". La verità dell'asserzione, dunque, riconosce l'ente come ente *semplicemente-presente* - *sussistente* - o copre questa sua *essenza fenomenica*, vale a dire il *che cos'è* dell'ente per l'esserci, con una determinazione ontica della cosa: il legno è ruvido. Scoprendo l'ente come semplicemente-presente [Vorhandene] tale verità richiama l'essere come *presenza originaria* [Präsenz] e permette di porre la questione che concerne lo *svelamento* in generale. La questione sull'essere, ossia la ricerca del *che cosa* di ciò che permette all'ente di mostrarsi come semplicemente-presente, è la questione aperta dall'esserci, il quale è l'ente che esiste già sempre *nella verità*, ossia che solo pone l'interrogazione sull'essere a partire dalla verità dell'asserzione - λόγος. L'essere si mostra allora, innanzitutto, come quell'orizzonte preliminare di svelamento che permette all'esserci di rapportarsi all'ente *nella verità*, ossia di riconoscerlo come semplicemente-presente in un *trascendere* che ad un tempo pone l'esserci medesimo al di fuori di se stesso come ente, in quanto "non semplicemente-presente" - non per *essenza* almeno, anche se si comprende a partire da questo carattere nella *deiezione* [Verfallen]<sup>2</sup> - ma *esistente*.

Di nuovo, l'esserci si presenta come lo schiudersi della *differenza ontologica*, dello iato che separa l'essere e l'ente. Questa differenza, che non è una distinzione ontica - non vi sono qui "enti differenti" -, si mostra soltanto nella *trascendenza* dell'esserci, la cui *essenza* giace infatti per Heidegger nella *ek-sistenza* - stare fuori di sé come ente -, e solo *per* l'esserci medesimo. Questo è il motivo per cui l'esserci è sempre *nella verità*, dacché esso "esistendo" apre l'orizzonte d'essere in cui gli enti possono venire scoperti come enti - nella differenza dall'essere. Un tale orizzonte non può a sua volta essere coperto, in quanto pone la base d'ogni scoprimento o copertura dell'ente come tale, ossia del vero e del falso nel senso della verità dell'asserzione - di nuovo quale significato autentico, per Heidegger, della concezione greca di λόγος. L'orizzonte d'essere, dunque, non assume i caratteri del vero o del falso - scoprimento o copertura -, ma può soltanto essere *percepito* o *non percepito* a partire dall'ente stesso, in quanto di per sé *non è un ente*. Qui non si tratta più di "che cosa" una cosa sia, ma di ciò che "sempre la riguarda", e inteso come quel che *già sempre* la riguarda *per* l'esserci. Il *non percepire* [Nichtvernehmen, ἀγνοεῖν] non assume il senso di una privazione totale della percezione, come afferma anche Aristotele alcune righe dopo, quando nega che la "non percezione" - *ignoranza*, ἄγνοια - sia assimilabile alla *cecità*.<sup>3</sup> Colui che è cieco, infatti,

<sup>1</sup> Si veda anche il passaggio qui riportato del § 44 di M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 272-3 (ed. ted. p. 226), in rapporto a quel che si è detto nel § 2 della presente sezione: «La "verità" della αἴσθησις e della visione [des Sehens] delle "idee" è lo scoprire originario. E solo perché la νόησις scopre originariamente, anche il λόγος, come διανοεῖν, può svolgere una funzione di scoperta. La tesi che il "luogo" genuino della verità è il giudizio si rifà ingiustamente ad Aristotele e si fonda, quanto al suo contenuto, sul misconoscimento della struttura della verità. L'asserzione, non solo non è il "luogo" primario della verità, ma, *al contrario*, in quanto modo di appropriazione dell'esser-scoperto e come modo dell'essere-nel-mondo, si fonda nell'attività scoprente, cioè nell'*apertura* dell'Esserci. La "verità" più originaria è il "luogo" dell'asserzione e la condizione ontologica della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti).»

<sup>2</sup> Riguardo alla *deiezione* si veda in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 35-38, pp. 205-15; ed. ted. pp. 167-75.

<sup>3</sup> Cfr. *Metaphysica*, Θ 10, 1052 a1-4.

risulta del tutto privo della percezione visiva, mentre chi “non percepisce” semplicemente ignora quel *punto di vista* che, però, già sempre possiede e lo riguarda. Non percepire l’essere significa non rendersi conto della *veduta pura* che soggiace a ogni *veduta empirica* e ad ogni *categorizzazione* e che sola rende possibile il rapporto con le cose. L’affermazione secondo cui gli *incomposti*, in ordine a ciò che “sempre sono”, possono essere soltanto percepiti o non percepiti, vuol dire: gli enti scoperti come enti rimandano a un orizzonte preliminare d’essere che li svela *per* un esserci e che può essere riconosciuto o non riconosciuto dall’esserci medesimo, ma che riguarda, in ogni caso, l’essenziale di ogni ente *in quanto tale*, esserci compreso.<sup>1</sup>

Il “non percepire”, dunque, è possibile solo perché vi è innanzitutto percezione; *pura percezione*, nel senso dell’apertura di una *veduta pura* per un esserci, per la sua *esistenza*, è *essere-nel-mondo*. Tale percezione non può mai mancare all’esserci, dacché ne costituisce il carattere essenziale, ma può essere *ignorata*, come se osservando una fotografia si intendessero le cose in essa ritratte senza tener conto della fotografia che le comprende, del suo “esser fotografia” - e dell’“esser fotografate”, immagini, delle cose.<sup>2</sup> Il “toccare” [*berühren*] rimanda al percepire preliminare, che è sempre qualcosa di sensibile -  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ , il *semplice toccare* [*betasten*] come tale *percepire* -, come lo *schema* kantiano e non un che di puramente intelligibile. Il “toccare” [*berühren*] le cose è possibile soltanto in ordine alla disposizione in una *veduta pura* che sveli gli enti, sicché solo l’ente che *esiste* - l’esserci - può rapportarsi agli enti come semplicemente-presenti, ossia riconoscerli “presenti in un mondo” - a portata di mano [*Vor-handen*]. Ciò accade perché l’uomo è, per Heidegger, *formatore di mondo* [*weltbildend*]<sup>3</sup>. Esso incontra gli enti a partire da quell’apertura di un orizzonte d’essere preliminare che lo costituisce, orizzonte orientato come *punto di vista* sul *tutto dell’ente*. Tale carattere esistenziale dell’esserci nell’uomo prende il nome di *in-essere* e non significa altro da questo: in quanto *essere-nel-mondo*, l’esserci, per la sua *esistenza*, si rapporta agli enti come semplicemente-presenti - ossia, kantianamente, incontra sempre *fenomeni* [*Erscheinungen*].

Anche l’esserci però può cogliersi, nel carattere della *deiezione*, come semplicemente-presente, ossia comprendersi a partire dagli enti diversi da esso. Ciò accade proprio perché l’esserci *può* ignorare l’essere come *pura percezione* ed *essere-*

---

<sup>1</sup> In questo senso il falso riguardo agli “incomposti” si presenta secondo Aristotele ogni volta *per accidentale* -  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ , *Metaphysica*  $\Theta$  10 b26 -, in quanto essi sono già sempre posti a partire da un orizzonte preliminare di svelamento, ma possono anche essere coperti nel loro riferimento a questo orizzonte come essere. Il che significa: l’essenza degli enti in quanto enti - ossia *per* l’esserci - è già in rapporto alla verità, cioè allo svelamento che ne permette la scoperta, sicché il falso per essi, cioè il coprimento, è sempre *accidentale* e *secondario*. Diversamente, l’orizzonte in cui avviene lo scoprimento o il coprimento, ossia l’essere, non può a sua volta esser coperto, ma solo *percepito* o *non percepito* - ignorato -, dacché riguarda insieme la condizione di possibilità dell’ente - svelamento originario - e non solo il *che cos’è* - scoprimento - di una cosa come ente. Dunque ciò che è “incomposto”, nella diversa declinazione del riferimento alla verità come verità dell’asserzione o verità originaria, assume caratteri distinti di vero e falso - pur restando essi privi di composizione - qualora da una parte richiami l’ente come ente, che può essere scoperto o coperto, o dall’altra si riferisca alla condizione di possibilità dell’ente stesso - intesa da Aristotele qui, secondo Heidegger, come *presenza originaria* [*Präsenz*] e non più come *presenza* [*Anwesenheit*,  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ] -, che è anch’essa un incomposto e concerne “ciò che la cosa sempre è”.

<sup>2</sup> Si consideri però che un tale esempio non potrà mai esplicitare veramente quel che qui si intende, dacché esso prende già ad oggetto un ente intramondano, privo di quel rapporto alla *temporalità originaria* che costituisce essenzialmente l’esserci nella ricomprensione della sua *soggettività*. La *veduta pura* dell’esserci si estende, come si vedrà, innanzitutto *come tempo* e non si determina nella sua completezza secondo l’immobilità propria di un “quadro”. Sia utile invece l’esempio per rappresentare la continua immersione nelle cose che conduce l’uomo ad obliare il presupposto punto di vista, sempre orientato, in cui soltanto esse possono essere incontrate.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 158.

*nel-mondo*, ma non può costituirsi in altro modo che sulla base di questa *veduta pura* come orizzonte preliminare. Sicché, per quanto all'esserci appartenga la possibilità di misconoscersi per la sua esistenza e d'intendersi come semplicemente-presente, esso è sempre costituito nella relazione a un mondo come *esser presso*, impossibilitato a liberarsi della sua essenza quale *formatore di mondo*.<sup>1</sup>

Il chiarimento fenomenologico dell'essere-nel-mondo prende il carattere di un rifiuto di contraffazioni e di coprimenti proprio *perché* questo fenomeno, in qualche modo, è già sempre "visto" [*gesehen*] da ogni Esserci. E ciò avviene *perché* fa parte della costituzione fondamentale dell'Esserci di *esser già sempre aperto* alla propria comprensione d'essere in virtù del proprio essere stesso [*mit seinem Sein*]. Ma il fenomeno, per lo più [*zumeist*], è già radicalmente equivocato o interpretato in modo ontologicamente inadeguato. Però questo "in qualche modo già sempre visto e tuttavia per lo più equivocato" si fonda in null'altro che in questa medesima costituzione d'essere dell'Esserci stesso, in virtù della quale l'Esserci comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio essere-nel-mondo) innanzi tutto a partire *dall'ente* (e dall'essere di esso) che esso *non è* e che esso incontra "all'interno" del suo mondo.<sup>2</sup>

L'*essere-nel-mondo* è per Heidegger un *esser presso* le cose che si dispone per l'esistenza dell'esserci, quale suo *esistenziale*. Diversamente, lo "stare dentro" un mondo, all'interno di esso, che appartiene all'ente per la sua *semplice presenza* - come predicazione categoriale -, assume un carattere *meramente spaziale*. Questo non significa che l'esserci sia estraneo allo spazio, ma, al contrario, proprio perché disposta sul fondamento del suo essere-nel-mondo, la *spazialità* dell'esserci si rivela come l'unico modo in cui l'"essere nello spazio" possa significare qualcosa di non accidentale per esso, e viene perciò definita da Heidegger *spazialità esistenziale*. L'esserci non è "nello" spazio come non è "nel" mondo, ossia quale soggetto pensante situato in una realtà corporea esterna ad esso, quale *res cogitans* di contro ad una *res extensa*. Piuttosto l'esserci è già da sempre spaziale in quanto essenzialmente *essere-nel-mondo*: questo suo carattere non lo riguarda come un accidente ma lo costituisce *per la sua esistenza*. Cade così la concezione di un soggetto spirituale, quale *anima*, che si dispone "in seguito" come estensione corporea, ossia nello spazio. Se l'esserci è ed è nel carattere della soggettività - si vedrà più avanti in che modo questa viene ripensata da Heidegger - allora non può non essere insieme spaziale, in quanto per essenza fondato sull'*essere-nel-mondo*.<sup>3</sup>

Nel momento in cui l'esserci "incontra" l'ente in ordine al suo *in-essere* questo ente assume il carattere di *intramondano*, ossia "sta dentro" il mondo aperto dall'esserci. L'*intramondanità* [*Innerweltlichkeit*] dell'ente non è un aspetto che lo riguarda a prescindere dall'esserci, ma il modo stesso in cui l'esserci si rappresenta ciò che incontra *nel* mondo. L'ente si mostra *nel* mondo scoperto dall'esserci - ossia come ente *intramondano* - quale semplicemente-presente, *proprio perché* "in sé" - come "cosa in sé", secondo *il tutto dell'ente* - eccede il mondo, o meglio, la sua essenza non viene del

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 365; ed. ted. p. 414: «Perché non è che l'uomo esista e poi, tra l'altro, un giorno gli venga anche l'idea di formare un mondo, bensì la formazione di mondo accade solo se nel suo fondamento può esistere un uomo. L'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per la strada, bensì: l'*esser-ci nell'uomo* è formatore di mondo. Usiamo con intenzione l'espressione "formazione di mondo" in una pluralità di significati. L'esser-ci nell'uomo *forma* [*bildet*] il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione [*veduta, Anblick*] di esso, lo rappresenta [*es stellt sie dar*]; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda [*das Einfassende*], che lo abbraccia.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 79-80; ed. ted. p. 58.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 77; ed. ted. p. 56.

tutto ricompresa in esso. Il che significa, di nuovo: l'esserci, in quanto *essere-nel-mondo*, scopre sempre enti, cioè kantiani *fenomeni ordinari* [*Erscheinungen*].

L'ingresso nel mondo [*Welteingang*] e il suo accadere sono il presupposto, non perché il semplicemente presente diventi prima qualcosa di semplicemente presente ed entri in quella che ci si rivela come la sua semplice-presenza e che noi comprendiamo come tale, ma unicamente perché esso si manifesti proprio nella sua non necessità [*Unbedürftigkeit*] di entrare nel mondo per quanto concerne il suo proprio essere.<sup>1</sup>

L'accadere del mondo come esistenza dell'esserci permette all'ente di mostrarsi come "resistenza" all'*impellere*. Così come l'essere non è gli enti, essi non sono l'essere e si oppongono alla ricomprensione in esso. Solo perciò l'esserci può incontrare degli enti in un orizzonte, dacché essi non sono stati ridotti allo stesso. Gli enti vengono svelati alla luce di questa apertura, all'interno di una *veduta pura*, ma questa veduta è sempre un *punto di vista* che, per quanto profondamente possa svelare la *totalità*, resterà *limitato* in quanto *orientato*. La resistenza degli enti richiama la *resistenza originaria* del *tutto dell'ente*, la quale *orienta* sempre l'essere dell'esserci, costituendone il *sensu*. Dacché l'ente colto in una tale veduta non è di per sé *il tutto dell'ente*, e lo stesso intenderlo come semplicemente-presente mostra una comprensione che si dispone *per* l'esserci, nell'*intramondanità* dell'ente in quanto tale si annuncia proprio l'indipendenza dalla *semplice presenza* per l'ente come "in sé" - quale "cosa in sé".

L'affermazione secondo cui l'ente "non necessita" per essenza del mondo come contenitore - ne è indipendente - non significa che l'ente colto dall'esserci sia al di fuori del mondo, ma che soltanto *per* l'esserci l'ente, in quanto intramondano, è *semplicemente-presente*, dacché compreso sulla base di un essere come *presenza* [*Anwesenheit*]. L'"intramondanità", inoltre, non è qualcosa che appartiene costitutivamente al mondo, bensì rappresenta il modo di quell'ente di apparire nell'apertura dell'esserci, senza identificarsi con il mondo stesso. Il mondo non è né la somma degli enti intramondani né un ente più generale degli altri, all'interno del quale l'ente intramondano in quanto specie o individuo starebbe, come il pianeta terra può "stare" nell'universo o il giglio "tra" i fiori. L'universo è anzi "più generale" del mondo in quanto quest'ultimo non è un *genere* - come l'essere, infatti, non si predica di *differenza specifica*. Esso piuttosto è *trascendentale*, cioè permette che l'universo venga compreso come semplicemente-presente *per* un esserci. In accordo con il suo carattere trascendentale, o, più precisamente, quale kantiano *concetto trascendentale* [*transzendentaler Begriff*<sup>2</sup>] - come si vedrà più avanti riguardo all'"idea" di *totalità* -, il mondo è *esistente*, ossia non si identifica con alcun ente semplicemente-presente, diversamente dall'universo fisico, in quanto presupposto della scoperta di quest'ultimo.

Il mondo non è la natura, e tanto meno ciò che sussiste [*das Vorhandene*], e neppure la totalità delle cose che ci circondano, il complesso dei mezzi, il nostro ambiente [*die Umwelt*]. La natura - e assumiamo questo termine nel senso dell'intero cosmo, di ciò che comunemente chiamiamo anche universo [*das Weltall*] - tutto questo ente nel suo complesso, gli animali, le piante ed anche gli uomini, non è, dal punto di vista filosofico, il mondo. Ciò che chiamiamo universo non è, al pari di ogni cosa indifferente o importante, il mondo. Il tutto dell'ente [*das All des Seienden*] è invece *intramondano* [*das "Innerweltliche"*], o, con maggior cautela, può essere tale. E il mondo? È forse la somma degli enti intramondani? Per nulla. Già il fatto di usare il

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 231; ed. ted. p. 251.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 218.

termine “intramondano” e di comprendere con esso la natura o le cose che ci circondano più da vicino presuppone una comprensione del mondo.<sup>1</sup>

La natura come l’universo “può essere” intramondana, ossia non è necessariamente tale. Questo perché non vi è modo di dimostrare, per Heidegger, che l’esserci, e dunque l’essere come *essere-nel-mondo*, sia *da sempre* e sarà *per sempre* in termini “extra o sovratemporali”. Finché l’esserci è, *il tutto dell’ente* può essere concepito in quanto intramondano - cioè già sempre ricompreso in una *veduta pura* quale *punto di vista* sullo stesso -, ma ciò significa appunto che questo *tutto* ha “in sé” un’essenza inconoscibile se si prescinde dall’essere dell’esserci. L’esistenza dell’esserci permette all’ente *l’ingresso nel mondo*, permette ad esso di mostrarsi come ente nel suo riferimento all’essere, ossia *per* l’esserci. Così la natura - come universo fisico-biologico -, utilizzando l’esempio di Heidegger, si presenta all’esserci *sempre* quale ente intramondano, eppure in questo mostrarsi come tale essa rivela che la sua essenza riposa in altro da ciò, in quanto l’esserci nel rapportarsi ad essa si comprende già sempre assegnato a un ente - *intuitus derivativus* -, all’obiettarsi di essa dinanzi al suo volgersi - e non al *libero mostrarsi* “in sé” della stessa -, e la scopre come semplicemente-presente *per* la sua finitezza, in quanto a un tempo essa eccede la stessa *presenza* [*Anwesenheit*] che l’esserci le impone.

La natura, dunque, forse è, a suo modo, anche senza che l’esserci sia; potrebbe essere anche senza venire scoperta dall’esserci. Non così il mondo, in quanto esso non è semplicemente-presente ma *esistente*, come l’esserci, o meglio in quanto suo *progetto* - come si vedrà meglio in seguito. Affinché, però, la natura - intendendo qui con essa l’universo stesso come *il tutto dell’ente* - possa essere colta da un esserci essa deve venire scoperta, vale a dire mostrarsi come ente intramondano, nonostante tale carattere sia per essa soltanto possibile e non necessario. Diversamente, per l’esserci il suo essere-nel-mondo è necessario, sicché nell’apertura del mondo esso scopre sempre enti intramondani, non potendo rapportarsi ad essi in altro modo.

Vi è inoltre, come afferma Heidegger, un ente che può essere “soltanto” in quanto *intramondano*, la cui essenza riposa nella possibilità che il mondo sia. «Esso è quell’ente che noi chiamiamo *storico* [*geschichtlich*], storico nel senso più esteso della storia universale (*des Weltgeschichtlichen*), vale a dire di tutte le cose che l’uomo, autenticamente storico ed esistente, crea, forma, cura: la sua cultura, le sue opere.»<sup>2</sup>

Questo ente storico assume il suo senso soltanto all’interno del mondo, ossia in ordine all’esistenza dell’esserci e al suo carattere temporale - della distinzione heideggeriana del concetto di storia in *Geschichte* e *Historie* si tratterà nella terza sezione. Sebbene infatti le opere delle arti figurative, ad esempio, potrebbero conservarsi materialmente anche in un futuro nel quale venisse meno l’esserci, senza un’apertura del mondo esse non sarebbero riconosciute nel loro *significato* - né sarebbe possibile propriamente un “futuro”, anche solo inautentico, senza la declinazione nelle tre estasi dell’*unità temporale* propria dell’esserci. Ugualmente la cultura in senso lato non ha di per sé altra essenza che quella mediata dall’esserci, è soltanto *intramondana*. Giacché però qualsiasi cosa cui l’uomo si rapporti viene intesa da esso in un significato che richiama il suo *esser presso* il mondo, si deve giungere a riguardo alla seguente conclusione: ogni ente intramondano, anche non esplicitamente storico, viene ricompreso, in diversa misura e profondità, come ente intramondano storico. Non vi sono cioè due tipi di enti, uno intramondano-naturale, ad esempio, e uno intramondano-storico, ma ogni ente intramondano che non abbia di per sé la sua essenza nel mondo assume *per* l’esserci un carattere storico, il quale carattere si presenta solo finché

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 158; ed. ted. p. 235.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 162; ed. ted. p. 241.

l'esserci è. In questo senso natura e cultura sono per Heidegger sotto un unico aspetto diverse, non perché si riferiscono a cose diverse - anche un libro è "come materia" carta, cellulosa, e uno scorcio paesaggistico può evocare profondi rimandi culturali -, ma perché la cultura esiste soltanto con l'apertura dell'esserci, mentre la natura può prescindere da questa apertura e può essere anche quando essa non è più - o allorché non era ancora.

Qualora l'esserci non fosse più, sia il martello sia il pezzo di roccia non scomparirebbero, su di essi ugualmente una lucertola potrebbe fermarsi a prendere il sole, eppure il martello nel suo carattere storico verrebbe meno. A un tempo, inoltre, la stessa roccia come di volta in volta "pietra che cade in testa" o "ostacolo sulla strada" o "materiale per una raffigurazione", vale a dire come carattere storico nell'apertura di un mondo, non sarebbe più, ma resterebbe la roccia nella sua essenza indifferente all'esserci - a rigor di argomentazione non più "roccia". Mentre il martello - *utilizzabile*, *Zuhanden* - nasce come ente storico in rapporto all'*essere-nel-mondo* e in caso torna, senza l'esserci, al suo carattere d'indifferenza - *privo di mondo* -, la roccia è *già sempre* come "natura" - *priva di mondo* - e viene colta dall'esserci come ente intramondano, ossia quale semplicemente-presente nell'apertura di un mondo.<sup>1</sup> Questo tenendo presente che la stessa distinzione, centrale nell'argomentazione kantiana ripresa finora, che concerne l'ente come *fenomeno* [*Erscheinung*] e *cosa in sé* [*Ding an sich*] è tale solo finché l'esserci è; dev'essere perciò tollerato questo modo inappropriato di esprimersi solo al fine di chiarire quel che qui si vuole mostrare, ossia che l'ente "naturale" è *per l'esserci* sempre "storico", vale a dire *intramondano*, sebbene a un tempo ecceda questo carattere d'essere riguardo alla sua essenza, come "in sé".

Va inoltre aggiunto che per Heidegger gli stessi enti che diffusamente potrebbero essere definiti "storici", quali ad esempio gli utensili risalenti a epoche arcaiche, mancano del loro originario carattere storico, dacché non più ricompresi sulla base di un mondo in rapporto al quale assumevano significato. Tali enti sono ancora "storici" nell'accezione comune di reperti storici, oggetto della storiografia [*Geschichtsschreibung*], ma non sono più "storici" *per l'esserci* che aveva aperto quel mondo; così non solo i pezzi di un'urna o le rovine di Stonehenge, ma anche il monte Olimpo o il Tevere - o meglio qualsiasi capanna o ruscello cui l'uomo necessariamente si rivolge in maniera *preontologica*. Questo perché «*primariamente* storico [*geschichtlich*], noi affermiamo, è l'Esserci. *Secondariamente* storico è ciò che si incontra nel mondo; non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente *naturale* [*Umweltnatur*] in quanto "terreno storico".»<sup>2</sup>

L'esserci è *primariamente* storico in quanto il "fatto" [*Tatsache*] specifico di esso è per Heidegger innanzitutto *fattizio* [*faktisch*]. Questa affermazione significa: l'esserci è sempre assegnato agli enti che gli si presentano nella loro *fattualità* [*Tatsächlichkeit*]

---

<sup>1</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), in *Nietzsche I*, cit., p. 376; trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., pp. 406-7: «Oltre agli enti [*dem Seienden*] che sono da loro stessi, ci sono anche enti [*Seiendes*] che sono prodotti solo dall'uomo, sia nella fabbricazione artigianale, sia nella creazione artistica, sia nell'ordinamento che guida le comunità. Di conseguenza, riguardo all'ente nel suo insieme [all'ente nella totalità, *auf das Seiende im Ganzen*], si può porre una distinzione tra ciò che è semplicemente [*schlechthin*] e prima di tutto φύσις, ὄν φύσει, e ciò che è ὄν τέχνη, θέσει ο νόμος.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 449; ed. ted. p. 381. Si veda anche *ivi*, p. 457; ed. ted. pp. 388-9: «*Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo. I mezzi e le opere, i libri ad esempio, hanno il loro "destino"; costruzioni e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica. Certamente non nel senso in cui noi parliamo di "storia naturale", ma come paesaggio, come luogo di insediamento e sfruttamento, come campo di battaglia e luogo di culto. L'ente intramondano è in quanto tale storico, e la sua storia non significa qualcosa di "esterno" che si limita ad accompagnare la storia "interna" dell'"anima". Questo ente noi lo diciamo mondanamente-storico [das "Welt-Geschichtliche"].»*

all'interno di un mondo, in maniera tale da comprendere questa assegnazione necessaria quale suo *destino* [*Geschick*]. Il “fatto” dell'esserci - la sua *fatticità* [*Faktizität*] -, che questo esserci sempre è, viene inteso ogni volta in quanto storico, ossia insieme come “intramondano”, perché innanzitutto *costretto* in un *punto di vista* sul *tutto dell'ente*, *gettato anch'esso presso il suo mondo*: questo è il “destino” dell'esserci.

In una tale assegnazione agli enti giace per Heidegger la profonda differenza tra uomo e animale, che si delinea nei termini del possesso di un mondo, essendo il primo inteso quale *formatore di mondo* [*weltbildend*<sup>1</sup>] - per la sua *esistenza*, cioè come *esserci* - e il secondo quale *povero di mondo* [*weltarm*<sup>2</sup>] - distinto in un certo modo dalle cose inanimate, come la pietra, *priva di mondo* [*weltlos*<sup>3</sup>]. Sebbene infatti lo stesso animale si rapporti alle cose, esso le percepisce senza *anticipare* l'essere, senza *impellere*, ossia senza riconoscere l'ente come ente. Soltanto perché l'uomo quale esserci si trova già sempre dinanzi gli enti come altro da sé e li assume all'interno di un mondo quali semplicemente-presenti, esso può riconoscere la sua impossibilità a comprenderli del tutto - cioè a prescindere da un *punto di vista*, senza una preliminare comprensione d'essere. Sicché le affermazioni di Heidegger secondo cui «l'uomo nel percepire anticipa [*menschliches Wahrnehmen ist antizipierend*]»<sup>4</sup>, mentre nell'animale «manca il rapporto all'essente [all'ente, *zu Seiendem*] e al non-essente [quanto al non ente, *so wenig wie zu Nichtseiendem*], la sua vita scorre al di qua dell'apertura dell'essere [*Sein*] e del non-essere [*Nicht-sein*]»<sup>5</sup>, significano: l'animale, diversamente dall'esserci nell'uomo, non assume il carattere dell'assegnazione agli enti come tali, la sua *finitezza*.

*Nell'anticipare* l'esserci percepisce la luce proiettata dal suo *impellere* fin dove essa giunge come *sua esistenza* - carattere originariamente temporale del quale si tratterà in seguito -, sicché essa rivela gli enti dinanzi ad esso, il quale li riconosce in quanto non ridotti al suo essere. Li coglie, cioè, in quanto *di contro* in un orizzonte preliminare, *oggetti* [*Gegenstände*] in senso proprio, intendendone a un tempo l'aspetto di essere, che nel riflesso di essi si mostra - è “annunciato” -, e l'indicazione di un altro aspetto non direttamente conoscibile *per* l'esserci, quali “cose in sé”, come *non essere*. Vi sono dunque per l'esserci non solo l'essere e l'ente, ma anche il “non essere”, che non è *nulla* - quale non ente - né ente intramondano. Questo *non essere* è il *tutto dell'ente* come *resistenza originaria* all'essere dell'esserci, ciò che innanzitutto caratterizza l'essenza degli enti intesi “prima” dell'ingresso nel mondo, non ridotti all'*intramondano* - aspetto che apre il problema del rovesciamento della *verità trascendentale*, del quale si tratterà nella terza sezione.

L'essere uomo dell'uomo giace per Heidegger nel suo *esserci* - come si vedrà meglio affrontando la sua critica all'antropologia filosofica -, quindi la specificità dell'umano non può risiedere in una presunta “aggiunta” di ragione, intesa come intelletto logico-deduttivo, ad un carattere essenziale di animalità, dacché qui non si tratta innanzitutto della possibilità o impossibilità d'un pensiero logico, né della maggiore ricchezza o complessità dei rapporti che l'uomo istaura “all'interno di” un mondo. La questione non concerne delle superiori capacità di comunicazione o intellesione dell'umano, come non riguarda l'attribuzione psicologica di un'anima spirituale o il privilegio fisiologico delle funzioni, «bensì se l'animale possa, in generale, apprendere [*vernehmen*] qualcosa in

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 284.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 190; ed. ted. p. 223.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 191; ed. ted. p. 223.

quanto [als] qualcosa, qualcosa in quanto ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso.»<sup>1</sup>

Per questo l'uomo non è tale - ossia essenzialmente come *esserci* - perché pensa, quale "animale razionale", ma perché da sempre apre un mondo - autenticamente il suo mondo -, assume una *veduta pura* come *punto di vista* sul tutto dell'ente, e solo in quanto dapprima *essere-nel-mondo*, ossia costretto in un tale *punto di vista*, necessariamente *pensa*, vale a dire è assegnato all'ente per il suo *intuitus derivativus* - il quale, diversamente dall'*intuitus originarius*, necessita dell'intelletto.

La possibilità di riconoscere l'ente in quanto ente, che distingue per Heidegger l'uomo dall'animale, si presenta come *verità dell'asserzione*, mediante la quale l'esserci scopre l'ente, appunto, in quanto tale. A questa concezione della verità si richiama il significato autentico assunto dal termine greco λόγος, distinto così dalle più comuni accezioni di "giudizio" - *nexus* - o "ragione" - fondamento. Dacché infatti il λόγος, come si è visto, può essere definito da Heidegger "discorso" solo perché concerne ciò su cui innanzitutto si discorre, e questo è già sempre l'ente in quanto ente - ossia per l'esserci, kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*] e non "cosa in sé" -, allora si chiarisce il senso indicato dall'espressione aristotelica secondo la quale l'uomo sarebbe uno ζῷον λόγον ἔχον: un *animale che possiede il discorso*, ossia che può scoprire l'ente in quanto ente. È proprio questo possesso del discorso che apre l'essenziale distanza tra l'uomo e l'animale, non perché il discorrere sia il *fondamento* dell'umano, bensì perché mostra qualcosa che sottende a ciò, vale a dire la necessità per l'esserci nell'uomo dell'assegnazione agli enti. Il λόγος non può assumere il significato di "ragione" come fondamento, dacché è soltanto una possibilità dell'esserci riguardo all'ente, il quale può anche essere *coperto* e non riconosciuto. Che l'ente sia scoperto come ente o coperto quale *parvenza* [*Schein*] è infatti reso possibile sulla base di uno svelamento preliminare, *verità originaria*, che non può mai coprire, e che permette all'esserci di incontrare gli enti in un orizzonte già sempre aperto *per* esso.

Il λόγος, che per Heidegger sempre si dispone a partire dall'essere come "copula", giacché dire l'ente in quanto ente significa innanzitutto affermare che l'ente è in quanto ente, concerne un carattere d'essere che non è però originario. Soltanto perché l'esserci come *essere-nel-mondo* si rapporta agli enti nell'apertura di un orizzonte, il λόγος può scoprirli, cioè riconoscere ad essi quell'essere definito come "copula". Detto altrimenti, gli enti possono essere in quanto enti - ossia per l'esserci, in riferimento all'essere dell'esserci come "enti intramondani" - soltanto perché e finché l'esserci è, cioè fino a quando l'*impulso* dell'esserci "pone" un *mondo* - finché, come si vedrà, vi è una *posizione*.

Anzitutto non è superfluo sottolineare che - per quanto il problema, che cosa significhi l'"è", possa sembrare modesto - ci troviamo a un punto decisivo, decisivo in un duplice senso. 1. È già risultato, in senso generale, che il λόγος in senso esteso, come discorso e linguaggio, come qualcosa che distingue l'uomo, ha a che fare col *mondo*, se è vero che la *formazione di mondo* è egualmente distintiva per l'uomo, o addirittura che essa cela in sé la possibilità del linguaggio. Dov'è mondo, lì c'è un rapportarsi all'ente in quanto ente. [...] Proprio per questo, perché il λόγος, caratterizzato da questo "è", sembra avere un'importanza metafisica centrale, il punto nel quale noi ci troviamo è decisivo anche in un secondo senso. 2. È necessario chiedersi e porre in chiaro se l'asserzione, poiché in essa l'"è" e l'essere vengono in luce così scopertamente, possa aspirare al ruolo di guida nella questione intorno all'essere, intorno all'essenza del mondo eccetera, o se *viceversa* non sia

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 337; ed. ted. p. 384: «sondern ob das Tier überhaupt etwas als etwas, etwas als Seiendes vernehmen kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund von Menschen getrennt.»

necessario vedere che questa palesata forma dell'essere, dell'“è”, contiene sì, legittimamente e necessariamente, l'essere in quanto manifesto [*als offenbares*], ma questa manifestatività [*Offenbarkeit*] non è quella originaria [*die ursprüngliche*].<sup>1</sup>

La manifestatività originaria risiede nella *verità originaria* come *essere-nel-mondo*, sulla base della quale soltanto qualcosa può “essere” *in quanto* qualcos'altro - *sintesi pura* che permette la conoscenza. Anche se una tale *verità* è innanzitutto e per lo più obliata, dacché l'esserci tende a comprendersi in maniera inautentica, ossia a partire dagli enti che esso incontra *nel* mondo, già da sempre l'esserci apre questo orizzonte di svelamento. Soltanto quest'apertura infatti rende possibile l'esperienza in generale, vale a dire ogni comprensione o conoscenza di qualcosa. Nuovamente, quel che “la cosa sempre è” come *incomposto* può essere solo *percepito* o *ignorato* - “non percepito” -, non è cioè mai vero o falso - *predicazione* - ma neanche coperto o scoperto - *verità dell'asserzione*. Quindi è soltanto sulla base di una percezione preliminare del mondo - *voẽiv* - che qualsiasi discorso sugli enti presenti all'interno del mondo - *λόγος* - assume senso. Ancora, è proprio perché questa percezione si rivela già sempre aperta e ineludibile *per* l'esserci che essa può anche essere ignorata, obliata, al punto di misconoscere il mondo stesso nel suo significato autentico.

Il mondo non è affatto una conseguenza [*la* conseguenza, *das Nachherige*], il risultato di una somma degli enti. Il mondo non è affatto una conseguenza, ma una premessa [*la* premessa, *das Vorherige*] nel senso rigoroso del termine. Una premessa: ciò che è già prima, che è già svelato e compreso in ogni esserci esistente prima che si consideri questo o quell'ente, ciò che sempre è già svelato in anticipo e sta in rapporto con noi. Il mondo, ciò che è svelato già da prima, è qualcosa con cui propriamente non abbiamo a che fare, che non consideriamo, perché è così ovvio che ce ne dimentichiamo completamente.<sup>2</sup>

L'esistenza dell'esserci assume sempre il carattere di un *essere-nel-mondo*, eppure l'esserci può ignorare il mondo in quanto tale. Vi è per Heidegger in questa dimenticanza del mondo un prevalere della comprensione “volgare” o “prefilosofica” che lo riduce agli enti intramondani presenti al suo interno, delineando così un concetto ontico di mondo. Ciò accade quando l'idea di mondo - come *idea* kantiana - viene associata a quella di “natura”, alla quale, come si è visto, appartiene un'essenza del tutto differente. L'esserci, infatti, in conformità alla comprensione media e vaga dell'intelletto comune, intende innanzitutto e per lo più il mondo come ente, o meglio come quell'ente *esteso* che sta di contro all'ente *pensante*. Di nuovo, come cartesiana opposizione tra *res cogitans* e *res extensa*, un presunto soggetto a sé quale “anima” cerca di *conoscere*, ossia di ricondurre al suo nucleo soggettivo, un “mondo” come oggetto fuori di sé. La relazione col mondo viene qui impostata su un fondamento erroneamente ritenuto primario, vale a dire la conoscenza del mondo che riposa sul *λόγος*, il quale scopre l'ente in quanto semplicemente-presente. Giacché l'esserci intende inautenticamente se stesso nel suo rapporto agli enti in quanto semplicemente-presente, il riconoscimento dell'ente non viene colto come problema ma quale fondamento a partire da cui interrogarsi su quella che è ritenuta comunemente la *verità* delle cose, ossia l'adeguazione come *predicazione* per un soggetto. Il mondo compreso come semplicemente-presente viene ridotto ad oggetto e il soggetto gli si rivela estraneo, anch'esso inteso come ente. In questo modo l'ontologico viene schiacciato sull'ontico e l'atteggiamento gnoseologico imposto dalle “metafisiche della conoscenza” - *verità* fondata sul “giudizio”, sulla *compositio* e *divisio* dell'intelletto -

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 413; ed. ted. p. 468.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 158; ed. ted. p. 235.

assurge a carattere primario della filosofia: «L'essere-nel-mondo, benché fenomenologicamente esperito e noto, si rende così completamente *invisibile* [*unsichtbar*] in conseguenza di un'interpretazione [dell'esserci] ontologicamente inadeguata.»<sup>1</sup>

Se l'esserci viene inteso innanzitutto come un *Io penso* a sé stante - *ego cogito* soltanto intelligibile -, si perde di vista il mondo che lo riguarda in maniera essenziale. L'essere dell'esserci che afferma "io sono" - *ego sum* - riposa nel suo *esser presso* prima ancora che nel suo *pensare di essere*. La dichiarazione "io sono", secondo Heidegger, annuncia dapprima la *familiarità* con un mondo<sup>2</sup> e soltanto sulla base di questo *essere-nel-mondo*, come svelamento originario, un soggetto può *incontrare* qualcosa "di contro", in un "volgersi per un obiettarsi", ossia *conoscere* qualcosa in quanto qualcosa. Tale soggettività dunque - come si vedrà meglio nella prossima sezione - dev'essere ripensata a fondo, dacché non ha più in sé la sua sovranità, non è più "in sé", ma, in quanto *esistente*, già sempre fuori di sé, come *trascendenza*, disposta in ordine a un'apertura preliminare - *veduta pura* - che le impone *a priori* un'assegnazione agli enti.

Eppure questa dimenticanza del mondo nel suo significato autentico non è un accadimento casuale dell'esistenza, né l'inadeguata interpretazione del *se stesso* può essere messa da parte come un errore accidentale nel quale l'esserci occasionalmente incorre. Anzi, quotidianamente e *nella medietà* l'esserci si rende *invisibile* il suo *essere-nel-mondo*, comprendendosi a partire dagli enti intramondani. Ne è segno caratteristico e fondamentale la tendenza a intendere l'essere dell'esserci come mondo innanzitutto sulla base delle *categorie* tradizionali della filosofia. L'imposizione delle categorie dapprima aristoteliche alla comprensione del mondo mostra per Heidegger il *salto* che compie l'esserci per superare il concetto originario di mondo in nome di un riferimento alle cose che si iscriva soltanto in una concezione teoretica del discorrere quale enunciazione - *verità predicativa*.<sup>3</sup>

Questa comprensione del mondo è definita, nella stessa argomentazione heideggeriana, *deficiente* [*defizient*], in quanto fa venire meno il mondo nel suo significato autentico, cioè provoca la *smondizzazione* [*Entweltlichung*]<sup>4</sup> del mondo - la sua riduzione ad ente. È necessario notare, infatti, che già Aristotele riteneva l'essere, declinato in ordine alle categorie, "secondario" rispetto all'essere della sostanza e si riferiva al primo definendolo *essere* soltanto per *analogia* - *ἀνάλογον*<sup>5</sup> - e non in senso *univoco* - *ὁμόνομον*. Ma se l'essere è *per prius* sostanza e l'essere-nel-mondo si presenta come lo stesso essere dell'esserci, che cosa s'intende con sostanza in ordine al significato fin qui illustrato di mondo e al suo venir meno - in quanto obliato - dinanzi a una comprensione delle categorie che dovrebbe invece essere *posteriore*?

*Per "substantiam" nihil aliud intelligere possumus, qua rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existentum* [Descartes, *Principia Philosophiae*, I, n. 51, S. 24 ff. (Ausgabe v. Adam-Tannery, Vol. VIII)]. Per sostanza non possiamo intendere

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 80; ed. ted. p. 59.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74-5; ed. ted. p. 53. Si veda anche il seguente passo, in *ivi*, p. 256; ed. ted. p. 211: «Se il *cogito ergo sum* dovesse servire come punto di partenza dell'analitica esistenziale dell'Esserci, esso dovrebbe non solo essere invertito, ma altresì sottoposto a una nuova verifica ontologico-fenomenica del suo contenuto. La prima parte diverrebbe allora il *sum* e precisamente nel senso di: io-sono-in-un-mondo. In quanto tale, "io sono" nella possibilità di esser-per diversi comportamenti [condotte, *Verhaltungen*] (*cogitationes*) quali modi di esser-presso l'ente intramondano. Cartesio, al contrario, dice: le *cogitationes* sono semplici-presenze con le quali è semplicemente-presente un *ego* come *res cogitans* priva di mondo.»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 270; ed. ted. pp. 300-1.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., pp. 266 e 301.

<sup>5</sup> Cfr. *Categoriae* V, *Ethica Nichomachea* I 4 e *Metaphysica* Δ 1016 b31 ss.

nient'altro che qualcosa che è tale da non avere bisogno, per essere, di nessun altro ente. [...] In un certo senso il termine “sostanza”, rigorosamente inteso, può essere assegnato solo a Dio. Ma nella misura in cui consideriamo l'ente creato come *essere* [*Sein*], usiamo sia per la caratteristica dell'essere dell'increato che per quella dell'essere del creato un *unico* concetto di essere; in un certo modo possiamo cioè definire anche l'essere creato come sostanza. [...] Io posso parlare di Dio e del mondo come enti solo in maniera analogica [*nur analog*]: il concetto di essere, nella misura in cui viene utilizzato dall'intera varietà di ogni ente possibile, possiede in generale il carattere di un concetto analogico.<sup>1</sup>

Sostanza in senso proprio è soltanto Dio, quale *ens summum et perfectissimum*, principio e causa d'ogni cosa. In quanto non determinato da nulla esso è “assoluto”, *incondizionato* - kantiana *causa incondizionata*, “essere [essenza, *Wesen*] necessario”. La sua intuizione è creatrice, quale *intuitus originarius* non necessita dell'intelletto, cioè non conosce mediante categorie - *stricto sensu* non conosce affatto. Poste allora queste premesse: l'essere *per prius* si intende come sostanza, la sostanza è in senso proprio Dio, Dio non necessita delle categorie, si può concludere che le categorie possono essere intese *per analogia* come “essere” solo in maniera derivata, ossia soltanto a partire da un'analogia più originaria. Il fatto che Dio non necessiti di categorie per conoscere mostra chiaramente che la stessa sostanza non può essere dapprima pensata come categoria, neanche come “prima” delle categorie, ma dev'essere originariamente intesa quale *fondamento* - principio e causa.

Il carattere del *fondamento* risiede in ciò: l'essere in quanto “non ente” non è determinato da un'essenza ma da un *sensu*, come “fondazione”. Per questo l'essere è *per prius* come sostanza e per questo la sostanza in senso stretto è soltanto Dio. Non vi è l'essere dell'essere come non vi è l'essere di Dio - in quanto sostanza è essere -; l'*essere* assume il suo senso nell'orientazione sul *tutto dell'ente*, mentre la *visio Dei*, intesa come questo *tutto* - quale *armonia prestabilità* -, è orientata originariamente, verso l'*optimum*, ossia si determina per il suo *sensu* in ordine alla *volontà buona* - “pura” - che vuole sempre il *Bene*. Qui si innestano le riflessioni fondamentali che una *metaontologia* apre - le quali verranno approfondite nella prossima sezione - dacché l'esserci, *esistendo*, mette in questione lo stesso *in sé* di un Dio *infinito* - creatore -, lo ricomprende cioè sempre *all'interno* del punto di vista come *ente semplicemente-presente* - “posto” anch'esso in ordine ad una *resistenza originaria* preliminare -, nel momento stesso in cui, quale *ens summum et perfectissimum*, lo intende dotato di un'essenza *data*, ossia tradizionalmente sottoponibile a “prove ontologiche”.

Viene così in chiaro, in riferimento al problema precedentemente posto, quel che significa qui il presentarsi dell'essere *per analogia*. Si è detto che gli enti sono essenzialmente “in sé”, sebbene *in quanto enti* siano solo *per* l'esserci. La *visio Dei* che ricomprende questi enti come “cose in sé” è stata definita *il tutto dell'ente* e l'essere dell'esserci si orienta a partire da e verso questo *tutto* secondo una *totalità* che è l'insieme delle sue possibilità come *punto di vista*. Il *punto di vista* in cui l'esserci sempre è costretto e che caratterizza la sua finitezza è posizione di un *mondo*, quale *mundus concentratus* leibniziano. L'esserci è costitutivamente *essere-nel-mondo*, ossia conosce ed esperisce in ordine ad una *veduta pura* preliminare e riconosce in questa veduta sempre enti - scopre sempre kantiani *fenomeni ordinari* [*Erscheinungen*] -, ai quali è assegnato. Tale *veduta pura* si determina quale *sintesi pura* che riconduce le categorie, i “concetti puri” dell'intelletto, al “tempo” come forma pura dell'intuizione. Così si può affermare che l'essere delle categorie viene inteso *per analogia* a partire

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 210-1; ed. ted. pp. 232-4. Passo cartesiano richiamato anche in Id., *Principi metafisici della logica*, cit., p. 92; ed. ted. p. 90.

dall'essere come sostanza in quanto l'essere-nel-mondo, quale essere dell'esserci, è dapprima riferito "per analogia" a un *tutto* verso cui è orientato, il quale dispone la finitezza stessa, in modo che solo sul fondamento di questo *esser presso* gli enti si rende possibile la riconduzione di qualcosa a categorie.

Soltanto compreso ciò si può chiarire la riflessione di Heidegger quand'essa si richiama, al fine di determinare il significato autentico di "mondo", alla *Dialettica trascendentale* kantiana.

Mondo non significa soltanto totalità [*nur Ganzheit*], ad esempio la totalità di un determinato insieme di esseri presenti onticamente [*von ontisch Vorhandenem*], così che il mondo si estenderebbe solo quanto si estende l'unico tutto dell'ente reale [*effettivo, das einige Ganze des gerade wirklich Seienden*], esso è invece la totalità [*die Ganzheit*], la cui universalità è determinata dal tutto delle possibilità interne. Con ciò Kant supera in maniera inequivocabile il concetto ontico di mondo in quanto *series actualium finitorum* in direzione di un concetto trascendentale. Questo è anche il lavoro positivo e il contenuto metafisico della dialettica trascendentale kantiana. Solo da un tale concetto di mondo potremmo dedurre una causa assoluta - se mai questa deduzione dovesse avere un senso. Ora però questo concetto trascendentale di mondo è un'idea, per cui la deduzione è sostanzialmente impossibile. Da un possibile, fosse esso pure la totalità della possibilità, non si può dedurre un reale [un *effettivo, ein Wirkliches*], ma semmai l'idea di un fondamento assoluto [*eines absoluten Grundes*]: l'ideale trascendentale.<sup>1</sup>

Sebbene il mondo rappresenti una "totalità", in quanto *fenomeno unitario* per l'esserci, essa non dev'essere intesa come una somma di enti, né come l'insieme di ciò che è *effettivo*. La totalità del mondo è delineata piuttosto da Kant come *omnitudo realitatis*, laddove *realitas* non significa appunto "effettività" - *Wirklichkeit* -, ma la determinazione possibile della cosa, della *res*, in conformità alla sua essenza.<sup>2</sup> Sicché il mondo nel suo insieme si caratterizza in quanto concerne le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza, vale a dire, innanzitutto, il loro *essere semplicemente-presenti* - il loro "sussistere", *Vorhandensein*. Non vi è un mondo inteso come ente che contiene, in quanto più generale, gli altri enti effettivi nelle loro relazioni, bensì il mondo è l'orizzonte stesso sulla base del quale soltanto gli enti possono essere tali, ossia *per* l'esserci, giacché incontrati da esso come kantiani *fenomeni ordinari* [*Erscheinungen*]: questo il significato del mondo come *concetto trascendentale*.

Su quel che intende Heidegger per "valore positivo" e "contenuto metafisico" della *Dialettica trascendentale* kantiana si tratterà approfonditamente in seguito. Adesso è necessario proseguire nell'analisi fin qui esposta e comprendere che il mondo come *concetto trascendentale*, ossia quale *totalità delle condizioni dell'esperienza*, si caratterizza come tale sempre *per* un conoscente finito. Il mondo infatti è per Kant una "idea della ragione" e cioè posto in riferimento alla finitezza umana. Sebbene allora l'idea di una *totalità delle condizioni* debba necessariamente essere pensata come *incondizionata* [*unbedingt*], un tale "incondizionato" è sintesi pura dei *fenomeni* [*Erscheinungen*], nel senso che riguarda soltanto l'esserci e non *il tutto dell'ente* a prescindere dall'esserci.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 208; ed. ted. p. 225.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 31; ed. ted. p. 45: «*Realitas* è perciò sinonimo del termine leibniziano *possibilitas*, possibilità. Realtà sono i contenuti essenziali [*die Wasgehalte*] delle cose possibili, prescindendo dal fatto che esse siano o meno effettive, "reali" nel nostro senso moderno. Il concetto di realtà è sinonimo del concetto platonico di *idéa*, è ciò che viene afferrato di un ente quando domando: τί ἐστίν, *che cosa (was) è l'ente?*»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 106; ed. ted. p. 150.

L'*idea trascendentale* del mondo permette così di delineare meglio anche l'*ideale trascendentale* come Dio - kantiano *essere* [essenza, *Wesen*] *necessario* -, dacché a partire da essa, appunto in quanto "idea", non si può dedurre una causa assoluta "effettiva", ma soltanto un fondamento trascendentale nel senso espresso sopra, ossia in quanto a sua volta *privo di fondo* - l'"abisso" [*Abgrund*] della ragione umana per Kant.<sup>1</sup> Questo fondamento inteso come Dio e non come mondo è qui "assoluto" dacché il suo essere *incondizionato* è tale per la *totalità ontica* - in quanto "creatore" -, ossia non è orientato in un *punto di vista* che lo ricomprenda ma è già rappresentato quale *tutto dell'ente nell'indistinzione* - leibniziana *visio Dei* che non è "rappresentazione" ma *identità immediata*. Soltanto Dio è allora in senso proprio l'essere come sostanza, non riducibile ad altro, e il mondo come *progetto dell'esserci* assume questo aspetto "per analogia", in quanto *incondizionato per il condizionato*, che si dispone ogni volta in riferimento alla *resistenza originaria* dell'*assolutamente incondizionato*. Nonostante nella prossima sezione si tratterà ancora dell'*ideale trascendentale* al fine di distinguere il senso che il θεός, come "ente più originario" [*das ursprünglichste Seiende*], assume per la *metaontologia*, si deve notare che qui il Dio viene ancora ricompreso dall'esserci a partire dal mondo, come "creatore" di esso ed *ens perfectissimum* - ancora un ente *presente*, inteso quale *ens infinitum* dell'*eterno presente* -, e non è quindi approfondito nel suo carattere di *non essere* degli enti, quale *resistenza originaria* all'essere - inteso come *presenza* - la quale già *sempre* orienta l'esserci come *essere-nel-mondo*. Questo perché sebbene sia l'essere dell'esserci sia il "non essere" si mostrino privi di un'essenza, di un fondo, essi si corrispondono delineandosi vicendevolmente a partire da quell'apertura che è l'esserci stesso come *differenza ontologica*, la quale dev'essere così intesa: l'essere non è un ente, quindi l'essere è un "non ente" e l'essenza *in sé* dell'ente è un "non essere"; cioè l'"in sé" dell'ente - come "cosa in sé" - è il *non essere* e non la *semplice presenza* - ente come kantiano *fenomeno ordinario* [*Erscheinung*] -, la quale è sempre tale *per l'esserci*. O ancora, l'esserci assegnato agli enti comprende essi a partire dall'apertura di un mondo e cioè sempre come enti *semplicemente-presenti*, ma questa semplice presenza, in quanto *posta - posizione*, come si vedrà -, è insieme annunciazione dell'essere dell'esserci e del "non essere" dell'ente *in sé*. Questo è dunque il senso più profondo dell'essere-nel-mondo come *trascendenza*, quale apertura dello iato tra essere ed ente e insieme rimando a qualcosa che sta oltre lo stesso orizzonte in cui il rapporto con l'ente in quanto tale è reso possibile. Uno "stare oltre" non indifferente, dacché costituisce il *senso* dell'essere dell'esserci come *orientazione* e il *destino* dell'uomo per il suo *progetto* di un mondo, che accade agli enti come *presenza* [*Anwesenheit*] in ordine al *punto di vista* sul *tutto*.

La trascendenza, nel senso kantiano dell'oltrepassamento dell'esperienza, ha un duplice significato. Da un lato può significare l'oltrepassamento, *all'interno* dell'esperienza, di ciò che *in essa* è dato come tale, cioè nella [*la*] molteplicità dei fenomeni [*die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen*]. E questo è il caso della

<sup>1</sup> Si veda I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 390; ed. ted. p. 685 (A 613, B 641): «La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro [*der wahre Abgrund*] della ragione umana. L'eternità stessa, per orridamente sublime che uno *Haller* possa ritrarla, non fa a gran pezza sull'anima quest'impressione vertiginosa; giacché essa *misura* [*mißt*] soltanto la durata delle cose, ma non le *sostiene* [*aber trägt sie nicht*]. Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere [*ein Wesen*], che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma *donde son io dunque?* [*Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?*] Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima percezione [*Vollkommenheit*] pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento.»

rappresentazione del “mondo”. Ma trascendenza significa anche uscire *dal* fenomeno in quanto conoscenza finita in generale, per rappresentarsi la possibile totalità [*das mögliche Ganze*] di tutte le cose come “oggetto” dell’*intuitus originarius*. È in questa trascendenza che nasce l’ideale trascendentale, rispetto a cui il mondo rappresenta una *limitazione* [*Einschränkung*] e designa la conoscenza *umana* finita nella sua totalità [*in ihrer Totalität*]. Il concetto di mondo sta per così dire *tra* [*zwischen*] la “possibilità dell’esperienza” e l’“ideale trascendentale”, e quindi, in sostanza, significa la totalità della finitezza dell’essere *umano* [*die Totalität der Endlichkeit menschlichen Wesens*].<sup>1</sup>

L’esserci esistendo ha già sempre aperto un mondo e per il suo *essere-nel-mondo* trascende l’ente *semplicemente-presente*. Ma l’ente che esso trascende nel riferimento al mondo è innanzitutto *sé come ente*. Essere-nel-mondo significa per l’esserci *oltrepassarsi come ente*, al fine di comprendere il mondo quale luogo in cui avviene l’ingresso dell’ente che esso non è, ossia quale orizzonte in cui l’esserci si rivela altro sia dall’ente *semplicemente-presente* sia dall’ente come “cosa in sé”. Questo “altro” è ciò che propriamente l’esserci è, in quanto *se stesso*, perché la possibilità essenziale ch’esso dà all’ente di *apparire* in un mondo, cioè insieme di *indicare* la sua non appartenenza al mondo, giace nella trascendenza dell’esserci. «La tesi che all’essenza dell’esserci come tale appartiene l’essere-nel-mondo contiene il *problema* della trascendenza.»<sup>2</sup>

Il *problema* della trascendenza si rivela nel fatto che l’esserci, oltrepassando l’ente nel dirigersi verso il mondo come *punto di vista* nel quale è costretto, «si matura [*si temporalizza, zeitigt sich*] come un *se stesso* [*als ein “Selbst”*]]»<sup>3</sup>, cioè esiste per il suo fondamento quale *in vista di sé - umwillen seiner*<sup>4</sup>, in vista del “suo” (mondo). Come si vedrà meglio più avanti, un tale *in vista di* [*Umwillen von*] è sempre *volontà per* [*Wille um*], ossia *libertà*. Quale possibilità autentica dell’esserci, per Heidegger, l’*in vista di sé* è però già ricompreso in un mondo, inteso quale “totalità della finitezza”, tanto che solo nel *rappresentare - porre innanzi, Vor-stellen* - un mondo l’esserci può “temporalizzarsi” come *se stesso*. Porre innanzi un mondo mediante il quale riconoscere il fondamento dell’esserci come *in vista di sé* è il senso proprio della concezione heideggeriana di “progetto” [*Entwurf*]. Sebbene infatti il progetto sia sempre *dell’esserci*, ad esser progettato, *gettato innanzi*, è innanzitutto un mondo: «Progetto è progetto di mondo. Il mondo prevale in e per un *lasciar-prevalere* [*far prevalere, Waltenlassen*] che ha il carattere del progettare»<sup>5</sup>. Che il mondo “prevalga” in quanto progetto sta a significare che ogni regione ontica sulla quale un esserci possa interrogarsi o relazionarsi per la sua *fatticità* è già sempre ricompresa in questo *getto* del mondo. Il carattere di “gettatezza”, del quale parla Heidegger, non è altro che la determinazione essenziale della *finitezza*, intesa come costitutiva dell’esserci. Quest’ultimo infatti nel *gettare innanzi* un mondo è già sempre *pre-gettato* in esso, dacché il mondo stesso, come *punto di vista* sul *tutto* aperto dall’*impulso* dell’esserci, è costantemente *in anticipo* e *oltre* l’esserci quotidiano. O meglio, è *in anticipo* soltanto

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 108-9; ed. ted. p. 152.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 97; ed. ted. p. 141.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 113; ed. ted. p. 157.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 157: «Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert.» Traduzione: «L’esserci è tale che esiste *in vista di sé* (del suo).» E ancora, al fine di salvaguardarsi da una grave incomprensione, *ibid.*: «Der Satz: *Das Dasein existiert umwillen seiner*, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen.» Traduzione: «La proposizione: *l’esserci esiste in vista di sé* (del suo), non contiene alcuna posizione finale, di carattere ontico-egoistico, per un cieco amor proprio dell’uomo fattizio.»

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 464; ed. ted. p. 527: «*Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.*»

perché *va oltre* [Überwurf] l'ente cui l'esserci è assegnato - e oltre lo stesso esserci come ente -, in quanto richiama sempre l'ente come "cosa in sé", si riferisce cioè al *tutto dell'ente* quale *resistenza originaria* all'essere.

L'esserci esistendo dispone il progetto di un mondo, eppure il mondo è già sempre riferito ad una *resistenza*, in modo che l'esserci sia costretto in un *punto di vista*, secondo l'*orientazione* dell'essere quale suo "fondamento". Che l'esserci sia *limitato* in un *punto di vista* significa ch'esso incontra sempre enti, in quanto nel suo *trascendere* - ossia *per la sua esistenza* - esso innanzitutto si oltrepassa quale ente, come *formatore di un mondo* in cui gli enti possono apparire come tali.

Dire che "l'esserci trascende" significa dire che nell'essenza del suo essere *forma un mondo*, e precisamente lo "forma" in vari sensi: nel senso che fa sì che un mondo accada, o nel senso che, col mondo, l'esserci si dà una veduta (o forma [Bild]) originaria che, per quanto non sia adeguatamente compresa, funge tuttavia da forma modello (*Vor-bild*) per tutto l'ente che si manifesta, e a cui di volta in volta appartiene l'esserci stesso.<sup>1</sup>

Una tale *forma modello* - o *pre-forma*, *Vor-bild* - è quella *veduta pura* in cui l'esserci è limitato, vale a dire l'*immagine-schema*<sup>2</sup> [Schema-Bild] mutuata da Kant sulla base della quale soltanto ogni esperienza è resa possibile *per* l'esserci. L'"accadere" del mondo ad opera dell'esserci come ingresso dell'ente all'interno di esso è allora il senso autentico della libertà, giacché l'esserci *si risolve* per il suo mondo a partire da ciò che, nel suo *trascendere*, ha dapprima inteso come *orientazione* e *limite* dell'essere, vale a dire in ordine all'anticipazione "d'un certo" *ideale trascendentale* - che non sarà però l'*essere* [essenza, *Wesen*] *necessario* kantiano.

Che il mondo sia *tra* "la possibilità dell'esperienza" e "l'ideale trascendentale" sta ad indicare che il fondamento concerne innanzitutto il *trascendere*, ma la trascendenza è tale in quanto *in vista di*, come *volontà per*. L'essere dell'esserci come *fondamento privo di fondo* e *impellere* dell'esserci può allora essere inteso quale mondo, ma questa affermazione rivela il suo significato autentico soltanto se a un tempo il concetto di "mondo" richiama il fondamento come *trascendenza* e, soprattutto, come *libertà*

## b) *Trascendenza*

Il fondamento come *veduta pura*, ossia quale *ratio* non riducibile né all'intelletto né all'intuizione, si è presentato in quanto "posizione di un mondo", eppure questa definizione non è sufficiente ad abbracciare il *senso* dell'essere. L'essere dell'esserci come fondamento è sì mondo, ma è tale solo perché insieme *trascendenza* e *libertà*, e queste sono tali solo perché l'esserci è *essere-nel-mondo*, cioè di nuovo "posizione di un mondo". Un *circolo ermeneutico* che però, come afferma Heidegger, nell'essere percorso permette di volgersi verso il *centro*. Il *centro* è qui ciò che non è né deducibile né immediatamente percepibile dalla finitezza umana, la quale è "costretta" nell'*orientazione* dell'essere. Eppure un tale centro può venir indicato, essendo ciò che pone la circolarità e che nel riconoscimento della stessa *orientazione* è ricompreso in un *punto di vista*. Il *punto di vista*, a sua volta, è tale in quanto "posizione di un mondo" e questo mondo dev'essere inteso come *concetto trascendentale*, giacché la questione del mondo concerne il *problema della trascendenza*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 114-5; ed. ted. p. 158.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 88-92; ed. ted. pp. 97-101.

Si è annunciato il problema della trascendenza definendolo come il *temporalizzarsi* dell'esserci quale *se stesso* che riconosce il suo fondamento nell'*in vista di*. Per comprendere fino in fondo che cosa ciò significhi, e così giungere al tema della libertà, è necessario riferirsi a tale problema nel richiamo alla questione della *differenza ontologica*. Come si è visto, infatti, in quanto pone tale *differenza* l'esserci si presenta come il luogo in cui si apre lo iato tra essere ed ente. Una tale apertura non dispone due enti l'uno in contrapposizione all'altro, bensì fa apparire l'ente in quanto ente, ossia già sempre incontrato dall'esserci mediante una preliminare comprensione d'essere. L'essere viene dunque a mostrarsi come il fondamento stesso dell'ente *per* l'esserci e unica condizione di possibilità per quest'ultimo d'incontrare le cose, nell'essere assegnato ad esse.

Quale luogo della *differenza ontologica* l'esserci può scoprire l'ente in quanto ente, cioè sempre in riferimento all'essere, e questo "scoprimento" è il significato autentico del λόγος come *verità dell'asserzione*. Tale scoperta, però, è resa possibile soltanto sulla base di uno "svelamento" preliminare, quale *verità originaria* o *trascendentale*. Questa verità è *trascendentale* in quanto si mostra come apertura di quell'orizzonte che permette *all'esserci* di incontrare l'ente, come «totalità di ogni esperienza possibile nella quale stanno tutte le nostre conoscenze» - A 146, B 185.<sup>1</sup>

Ma se l'essenza del fondamento è in intimo rapporto con l'essenza della verità, anche il *problema* del fondamento non potrà trovarsi se non là dove l'essenza della verità attinge la sua possibilità intrinseca, cioè nell'essenza della trascendenza. Il problema dell'essenza del fondamento diventa così il *problema della trascendenza*.<sup>2</sup>

Altrimenti detto: il problema del fondamento è il problema della verità, il problema della verità è il problema della differenza ontologica, il problema della differenza ontologica è il problema della trascendenza, dunque il problema del fondamento è il problema della trascendenza.

Dacché però il trascendere dispone il rapporto tra l'esserci e l'ente, è innanzitutto necessario comprendere in che modo questa "relazione", in quanto costitutiva dell'esserci, si delinea all'interno della sua *veduta pura*, ossia, aristotelicamente, nel riferimento della νόησις al νόημα qualora il νοεῖν stesso sia inteso come "puro percepire". Una tale relazione è per Heidegger *intenzionale*, ma questo termine si dimostra adeguato solo in un'accezione dell'*intenzionalità* che si fonda sulla *trascendenza* dell'esserci. Né Brentano, per il quale il termine significava un primato dello psichico, né Husserl, che riconosce la coscienza in generale come essenzialmente intenzionale, riescono secondo Heidegger a delineare l'intenzionalità in questo suo significato autentico.

Sebbene infatti Husserl approfondisca il problema, rispetto a Brentano, interrogandosi sullo stesso concetto di psichico e giungendo ad intendere le *cogitationes* di stampo cartesiano come sempre intenzionali, la sua riflessione non arriva a mettere in questione la *coscienza* medesima in quanto "essenza dell'uomo", il quale dev'essere invece inteso per Heidegger dapprima come *esserci* - cioè in riferimento all'*essere* - affinché l'intenzionalità assuma il suo senso.

L'essenza dell'uomo quale *esserci*, così com'è presentata nella riflessione heideggeriana, non giace nel suo *cogitare* ma nella sua *esistenza* come "stare fuori",

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 246: «In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.» Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 109; ed. ted. p. 123.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 91; ed. ted. p. 135.

*esser presso* un mondo all'interno del quale gli enti appaiono. Questo *esser presso* precede e rende possibile la conoscenza degli enti, sicché qualora l'intenzionalità venga concepita come un "rapporto conoscitivo", la comprensione di essa si manterrà su un piano inadeguato, quello in cui un ente semplicemente-presente - il conoscente - si relazionerebbe a un altro ente semplicemente-presente - il conosciuto -, seppur in maniera già sempre intenzionale. Anche se il rapporto all'ente si limitasse a un "opinare" quale aspetto indifferente del conoscere, come per Heidegger è nelle intenzioni della filosofia husserliana, questo opinare resterebbe nell'orizzonte del *cogitare*, ossia l'intenzionalità verrebbe assunta quale "grado zero" della conoscenza delle cose da parte di una coscienza pensante.<sup>1</sup>

Rivolgersi alle cose in maniera intenzionale, in questo caso, significherebbe altro dall'intenderle in riferimento alla coscienza di un soggetto, come assunzione preliminare dell'opinare che sempre le riguarda. Questo riferimento alla coscienza è concepito nel senso della ricomprensione di un ente semplicemente-presente, l'oggetto, in un ente semplicemente-presente, il soggetto pensante, sicché il piano conoscitivo è mantenuto in quanto "primario", sebbene ricondotto al suo grado zero mediante una "epoché". Lo stesso *soggetto trascendentale* husserliano non andrebbe allora inteso in altro modo che come questo piano conoscitivo "nullo", un pensare che pensa sempre qualcosa, una relazione preliminare alle cose che però non s'interroga fino in fondo sul soggetto, in quanto intesa ancora all'interno di un piano soltanto conoscitivo, cioè ontico, che lo dispone quale *cogito*. Per tale motivo Heidegger definisce la filosofia di Husserl una «teoria della conoscenza idealistica [*idealistische Erkenntnistheorie*]».<sup>2</sup>

Propriamente detto il *soggetto trascendentale* husserliano non è l'"esserci" heideggeriano perché *non trascende*, ossia non *si oltrepassa*, in quanto non *si assume* dapprima come *essere-nel-mondo* - sulla base di un *essere* che è altro da sé. Non mettendosi in questione a partire dalla "posizione di un mondo", cioè dalla costrizione preliminare in un *punto di vista* sul *tutto*, il soggetto husserliano apre un piano di rapporto intenzionale con le cose soltanto sulla base di se stesso come *conoscente*. In quanto ente semplicemente-presente tale soggetto può soltanto "ridurre" il suo carattere conoscitivo ad un supposto "grado zero", al fine di comprendere gli altri enti semplicemente-presenti in un orizzonte intenzionale a priori, ma tale "riduzione" è ancora un disporre la "coscienza" *che presentifica* quale unico fondamento di ogni rapporto. Secondo questa concezione l'intenzionalità resta una *trascendenza ontica*, così come la definisce Heidegger<sup>3</sup>, cioè il rapporto di un ente con un altro ente senza alcun riferimento all'essere, per cui il soggetto qui non è mai "fuori di sé", non *esiste*, dacché esistere significa "oltrepassarsi come ente" - nell'apertura della *differenza ontologica*.

Così l'intenzionalità quale *trascendenza ontica* pone l'ente conoscente già sempre in relazione con gli enti conosciuti, mentre il fenomeno originario della *trascendenza*, il senso autentico della stessa come essenza dell'esserci, apre lo iato *tra* l'essere e l'ente, si dispone cioè come quell'orizzonte originario di esperienza che solo permette la conoscenza in generale. Il che significa: l'intenzionalità si fonda sulla trascendenza ed è possibile soltanto a partire da essa.

La trascendenza si mostra allora quale fondamento più originario della relazione soggetto-oggetto, o meglio, per Heidegger, quale rifondazione di tale rapporto conoscitivo, dal momento che l'esserci non è mai "in sé" ma già sempre disposto "fuori", presso un mondo, e l'ente già sempre compreso sulla base di altro da sé, cioè in riferimento all'essere dell'esserci. Non vi è un soggetto al quale debba ricondursi un oggetto, ma innanzitutto l'esserci *presso* un mondo che incontra gli enti in quanto enti

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 158-60; ed. ted. pp. 166-70.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 167.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 160-1 e 182; ed. ted. pp. 169-70 e 194.

*intramondani* e li incontra soltanto sulla base di un essere che, quale *impellere* dello stesso esserci, dispone a priori il piano dell'*oggettività* in generale. Il problema della soggettività deve così essere ripensato proprio perché l'esserci medesimo è *trascendente*, vale a dire comprende sempre se stesso e gli enti a partire da un preliminare orizzonte d'essere.

La problematicità di questo problema è così messa in luce e, tenendo conto di quanto detto finora, ciò significa che il problema della trascendenza e, quindi, il problema della verità e, con esso, quello del fondamento vanno posti soltanto nella dimensione problematica delineata dal problema dell'essere in generale. In altre parole, il problema della trascendenza va posto in maniera altrettanto universale e radicale quanto il problema dell'essere in generale.<sup>1</sup>

E ancora:

La comprensione dell'essere è trascendenza; ogni comprensione dell'essere, sia atematica e preontologica che tematica, concettualmente ontologica, è trascendentale.<sup>2</sup>

L'esserci comprende l'essere nel trascendere, senso autentico di una *filosofia trascendentale*, ossia di una filosofia che ricerca le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale *per* l'esserci. Mentre l'intenzionalità è concepita da Heidegger come atteggiamento ontico del soggetto che si relaziona agli enti semplicemente-presenti in quanto *coscienza di qualcosa*, la trascendenza è sempre comprensione dell'essere, in quanto ciò verso cui l'esserci trascende non è niente di ontico. Questo non significa che l'esserci in ciò non abbia alcun rapporto con l'ente, ma che l'ente stesso è trasceso in direzione di quel presupposto che rende possibile il rapporto. Siccome allora ogni riferimento all'ente è possibile sulla base di una preliminare comprensione d'essere, di nuovo l'intenzionalità - relazione ontica - si fonda sulla trascendenza - relazione ontologica.

Ciò "verso cui" l'esserci trascende è innanzitutto il *mondo*, il quale può essere inteso come "trascendente" nel senso comune dell'accezione, in quanto "ciò che sta al di là". Il mondo è al di là dell'ente, come *veduta pura* dell'esserci che ricomprende gli enti sempre quali *intramondani*. Ad un tempo, però, il mondo è fondamento dello stesso esserci, la cui costituzione essenziale è di *essere-nel-mondo*, ossia di *esistere* trascendendo gli enti ai quali è già sempre assegnato. Il mondo allora, come *totalità delle condizioni della finitezza*, ricomprende in sé l'insieme dei fenomeni [*Erscheinungen*] in unità, ma quest'unità per Heidegger non può essere direttamente *intuita*, ossia ricondotta a un'immagine [*Bild*].<sup>3</sup> Questo perché il mondo come *concetto trascendentale* è disposto quale *veduta pura* dell'esserci, *punto di vista sul tutto dell'ente* e rappresentazione dell'orizzonte d'essere in cui ogni ente è inteso in quanto ente, ma a sua volta non può essere ridotto a una *veduta* più generale che lo ricomprenda. Come l'essere non ha per Heidegger un "essere"<sup>4</sup>, così il mondo non è a

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 182; ed. ted. p. 194.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 256; ed. ted. p. 280: «Seinsverständnis ist Transzendenz; alles Verstehen von Sein, sei es unthematisch vorontologisch oder thematisch, begrifflich ontologisch, ist transzendental.»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 105-6; ed. ted. pp. 149-50.

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 183; ed. ted. pp. 194-5: «L'essere non "è", ma c'è l'essere soltanto in quanto esiste un esserci. - Nell'essenza (*Wesen*) dell'esistenza è presente una trascendenza, cioè il darsi di un mondo prima e per ogni essere per e presso l'ente intramondano. [...] Poiché l'essere non è e, quindi, non è mai e poi mai qualcosa di co-esistente nell'ente [*etwas am Seienden Mit-seiendes*], la domanda, che cosa sia l'essere nell'essente-in-sé [ente-in-sé, *am An-sich Seienden*], non ha assolutamente nessun senso ed è priva di legittimità [*kein Sinn und kein Recht*]. Ma potremmo anche

sua volta posto all'interno di un mondo, ma è *orientato* sul *tutto* - non vi è "veduta" ulteriore sulla "veduta pura". Questo il senso del *fondamento privo di fondo*, in quanto *incondizionata totalità del condizionato*. A una tale rappresentazione a priori d'una *totalità*, non riconducibile ad immagine, Kant assegna il nome di *idea*. Un'idea come quella di *mondo* assume allora il carattere di *realtà trascendentale* quale comprensione umana del *tutto*, vale a dire, per la riflessione heideggeriana, in quanto *veduta pura* non disposta dall'esserci "nell'indipendenza" ma *orientata* a partire da e verso l'*assolutamente incondizionato* - inteso come *il tutto dell'ente*.

L'esserci trascende e va così oltre l'ente verso il "mondo". Ma l'ente che esso oltrepassa non è soltanto l'ente che si trova innanzi, come non è neanche solo se stesso quale ente, ma è già l'*insieme* intramondano dell'ente. Oltrepassandosi come ente l'esserci oltrepassa l'intera onticità, l'*intero effettivo*, ch'esso ha fatto accadere come "ingresso nel mondo" - per il suo essere sempre *nella verità*. Eppure affermare che l'esserci "trascende" è per Heidegger l'espressione di una tautologia.<sup>1</sup> Non si può infatti ritenere che l'esserci sia e, in più, trascenda; la trascendenza non è un *comportamento* umano ma la costituzione essenziale dell'uomo come esserci. *Esserci* significa *esistere e trascendere*, come fossero sinonimi, ed è per questo che la *trascendenza* è il suo fondamento. La soggettività dell'esserci, della quale si tratterà nella prossima sezione, è allora *trascendenza* proprio perché "esser soggetto", nella riflessione di Heidegger, significa innanzitutto *stare fuori e oltrepassare*.

Ciò che l'esserci supera nella sua trascendenza non è quindi un abisso [*Kluft*] o una barriera "tra" sé e gli oggetti, ma proprio l'ente, del quale pure esso è parte [*unter dem es... ist*] in quanto esserci effettivo [fattizio, *qua faktisches Dasein*]. Gli oggetti - più esattamente: l'ente che in seguito può diventare oggetto - vengono superati prima. L'esserci è un essere effettivo [fattizio] gettato nella sua corporeità in mezzo alla natura, e la trascendenza sta proprio nel fatto che questo ente, in mezzo al quale si trova e al quale appartiene, venga da lui superato. In altre parole, l'esserci è in quanto essere che trascende la natura, benché in quanto essere effettivo [fattizio] rimanga da essa avvinto. In quanto trascendente, cioè in quanto libero, l'esserci è qualcosa di estraneo alla natura.<sup>2</sup>

L'esserci non trascende nel senso di un "andare fuori" rispetto a un presunto "dentro" - un "in sé" - nel quale era dapprima rinchiuso. Esso è per Heidegger *già sempre fuori*, ossia *esistente*. Affinché l'esserci possa infatti incontrare gli enti è necessario *figurarsi* che esso li abbia già ricompresi in un mondo - *a priori* -, pur non riducendoli allo stesso. Il mondo che si apre solo *per* l'esserci è a un tempo *in anticipo* sull'esserci, ossia si rapporta agli enti come ciò che *va oltre* di essi. Sebbene la questione sul carattere temporale di questa anticipazione non sia da trattare adesso, è necessario comprendere qui che l'ente è già sempre oltrepassato dall'esserci proprio nell'ingresso nel mondo che l'esserci stesso fa accadere.

Tale apertura di un mondo è per Heidegger il *progetto* dell'esserci, il quale non va inteso come un insieme di momenti successivi, ma in quanto *impulso* unitario dell'esserci medesimo. Dacché si è visto che il *progetto* è sempre *progetto di un mondo* e che l'esserci è già *gettato* in questo mondo, si deve capire ora in ordine a che cosa

---

chiederci, che cosa nell'ente corrisponda all'essere, (che non è, ma) "soltanto" c'è [*es "nur" gibt*]. L'essere si dà [*gibt sich*] originariamente e in sé, quando lo rende accessibile il suo ente. E relativamente a questo ente [*und bezüglich dieses Seienden*] di per sé non ci si può ancora interrogare sul suo essere in sé [*kann nicht noch an sich nach dessen Sein an sich gefragt werden*]. Noi conosciamo sempre e soltanto l'ente, ma mai un essere essente [*wir erkennen immer nur Seiendes, aber nie seiendes Sein*]. Ciò diviene manifesto [chiaro, *deutlich*] soltanto alla luce della trascendenza e della differenza ontologica.»

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 94; ed. ted. p. 140.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 197; ed. ted. p. 212.

questo progetto si dispone. L'esserci *esiste*, cioè *trascende* l'ente in quanto *progetta un mondo*, il che vale a dire: apre un orizzonte d'essere. In quanto *già sempre gettato* in questo orizzonte - *verità originaria* -, che solo permette all'esserci di scoprire l'ente come ente - *verità dell'asserzione* - e quindi di cogliere il fondamento d'essere - *conoscenza ontologica* -, l'esserci nel suo *progetto* si dirige verso la sua autentica *condizione di possibilità*.

Oltrepassando l'ente nel suo progetto di un mondo, l'esserci si comprende in quanto già gettato *presso* di esso, ossia "dispensato" [*entheben*] dalla "possibilità assoluta" in nome della sua costrizione ontologica. Il che significa: l'esserci si comprende a partire da un *render possibile* [*Ermöglichung*] preliminare che lo determina come un *effettivo possibile* [*ein mögliches Wirkliches*], cioè come *impulso*.<sup>1</sup> La possibilità dell'esserci non è dunque "possibilità assoluta", ma piuttosto possibilità che deve sempre pagare lo scotto dell'orizzonte d'essere che la "rende possibile" e questo scotto da pagare è la sua *effettività* [*Wirklichkeit*], ossia l'esser sempre disposto e *limitato* in ordine al *progetto di un mondo* come *totalità delle condizioni di possibilità*.

Così il progetto è in sé l'accadimento [*"das" Geschehen*] che fa scaturire l'*esser-vincolante* [*die Verbindlichkeit*] in quanto tale, in quanto questo accadimento presuppone sempre un render-possibile. Con questo libero *vincolo*, nel quale tutto ciò che rende possibile si tiene dinanzi al possibile-reale [*dem möglichen Wirklichen*], è sempre insita al contempo una propria determinatezza del possibile stesso. Infatti il possibile non diviene più possibile per mezzo dell'indeterminatezza, cosicché in qualche modo ogni possibile trovi in esso posto e rifugio, bensì il possibile cresce nella sua possibilità e forza di render-possibile per mezzo della *limitazione* [*Einschränkung*].<sup>2</sup>

Soltanto a partire da una tale *limitazione* l'esserci può comprendersi secondo le *sue* possibilità. Solo in quanto è un *effettivo* caratterizzato dalla *possibilità* l'esserci *si individua*, ossia progettandosi si orienta *in vista di sé* come *se stesso* e dunque è libero. Se l'esserci comprende la necessità del suo esser *costretto* in un *punto di vista* sul *tutto*, allora chiarisce il suo *temporalizzarsi* come *esserci autentico*, vale a dire approfondisce e prende su di sé le *sue* possibilità ontiche.

Il *progetto* estende il possibile fino a riconoscere il "render possibile" come *vincolo*, e in questa estensione si determina la possibilità *per* l'esserci di *rendere effettivo* qualcosa. Il progetto è così sempre un *possibile vincolato*, che permette alle possibilità dell'esserci di *rendersi effettive* al suo interno. Ma, in quanto *progetto proprio dell'esserci*, questo non è la costruzione di un piano stabile, creato una volta per tutte, bensì per Heidegger un *aprirsi*, cioè il "costante" *trascendere* dell'esserci che si oltrepassa come ente verso l'essere. Soltanto in questo oltrepassarsi si pone il *progetto* di un mondo nel quale l'esserci medesimo è già sempre *gettato*, secondo la sua costituzione essenziale.

Allora il *progetto* è sì getto verso il *render possibile* che trascende l'ente, ma ad un tempo si colloca in questo richiamo ineliminabile all'esserci, come un qualcosa di *effettivo* determinato dal *possibile*, dacché il render possibile è sempre tale in quanto si riferisce al primo. Il *progetto* non abbandona il piano dell'effettività in nome della condizione della possibilità, ma piuttosto si mostra come l'*esistere* dell'esserci, per il quale soltanto la possibilità e l'effettività assumono significato. Questo significato è la stessa *differenza ontologica*, in quanto l'essere come fondamento dell'esserci è quella *veduta pura* all'interno della quale l'esserci riconduce gli enti come enti, ossia quel

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 465; ed. ted. p. 528.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 465-6; ed. ted. p. 528.

“render possibile” che *costringe* e *limita* l’esserci a *rendere effettive* le sue possibilità, oltre a concedergli la possibilità peculiare di cogliere un tale *render possibile* preliminare.<sup>1</sup>

Il mondo in quanto progettato - e *gettato innanzi* - è così per Heidegger l’irruzione della possibilità nell’effettività, esso *anticipa* l’esserci come ente pur essendo posto dal suo progetto come *in vista di sé*. Ciò che infatti irrompe come possibilità, in senso proprio, è l’esserci, il quale fa accadere così l’ingresso dell’ente nel mondo. Sebbene l’ente sia *per* l’esserci sempre incontrato all’interno di un mondo, esso essenzialmente non necessita del mondo. L’esserci invece è *essere-nel-mondo* e non può essere altrimenti, il che significa: è un ente “storico” e non “naturale”. In quanto *storico*, o meglio per Heidegger in quanto è “la storia stessa”<sup>2</sup>, esso è soltanto finché è un mondo, cioè finché si estende questa irruzione sempre *temporale* [*zeitlich*] per la quale si è progettato un mondo. Nel suo oltrepassarsi come ente l’esserci si comprende come *passaggio* [*Übergang*] - “oltrepassamento” -, vale a dire secondo la sua essenza che è, come afferma Heidegger, «assenza»<sup>3</sup> [*Ab-wesenheit*], in quanto *privo di un’essenza già fondata - data - dacché esistente*, “fuori di sé”. “Fuori di sé” innanzitutto perché disposto come *temporale* [*zeitlich*] in ordine alla *temporalità originaria*, in quella *veduta pura* che è il tempo stesso, e quindi rapito sempre da un passato e un futuro *già estesi* come *sue* possibilità ricomprese in un mondo che *va oltre* l’ente cui l’esserci è assegnato e oltre le stesse *estasi temporali* così declinate.

L’*andare oltre* del mondo, quale *incondizionata totalità delle condizioni*, è insieme la possibilità più propria [*die eigenste*] dell’esserci come heideggeriano *essere per la morte* [*Sein zum Tode*]. In questa possibilità, infatti, ne va per l’esserci del suo *essere-nel-mondo*, in quanto essa rivela il *limite* del suo *rendere effettive* le possibilità. Per Heidegger l’*essere per la morte* è la «*possibilità in quanto impossibilità dell’esistenza in generale*».<sup>4</sup> Il che significa: lo *stare fuori* dell’esserci è *limitato*, in quanto esso è

---

<sup>1</sup> A riguardo si veda anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 467; ed. ted. pp. 529-30: «Il progetto *scopre l’essere dell’ente*. Per cui esso è, come possiamo dire ricollegandoci a una parola di Schelling (in *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809), il raggio di luce nel possibile-possibilizzante in generale [*der Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende überhaupt*]. Lo sguardo [*Blick*] nella luce squarcia verso di noi la tenebra in quanto tale, dà la possibilità di quel crepuscolo del quotidiano nel quale, innanzitutto e per lo più, scorgiamo l’ente, lo affrontiamo, ne soffriamo, ne gioiamo. Il raggio di luce che penetra nel possibile rende aperto il progettante per la dimensione dell’“aut-aut”, del “sia-sia”, del “così” e dell’“altrimenti”, del “cosa”, dell’“è” e del “non è”. Solo nella misura in cui questa irruzione è accaduta divengono possibili il “sì” e il “no” e l’interrogarsi.»

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 154; ed. ted. p. 163: «In altre parole, con l’esistenza di un esserci, in quanto e appena esiste un esserci, avviene [accade, *geschieht*] qualcosa, ha inizio una storia [inizia la storia, *hat Geschichte begonnen*], - cioè l’inaudito, che un ente si incontri e possa incontrarsi con un altro [che l’ente può essere incontrato per un altro (ente) e può incontrare, *daß Seiendes für ein anderes begegnet und begegnen kann*], e precisamente senza che il soggetto propriamente si orienti in questa direzione [si orienti su questo, *sich... darauf richtet*].» Si veda anche M. Heidegger, *Dall’ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in *Segnavia*, cit., p. 54; ed. ted. p. 99: «A seconda del livello di coscienza [della sua veglia, *ihrer Wachheit*], ogni monade è una storia del mondo che presenta il mondo [*eine die Welt präsentierende Welt-Geschichte*].»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 468; ed. ted. p. 531.

<sup>4</sup> Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 313-4; ed. ted. p. 262: «La vicinanza massima dell’essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà [effettività]. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell’esistenza in generale*. La morte, in quanto possibilità, non offre niente “da realizzare” [da rendere effettivo] all’Esserci e niente che esso stesso possa *essere* come realtà attuale [in quanto effettivo].»

Tedesco: «*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die*

*finito*, ad una possibilità che non può mai *rendersi effettiva* “all’interno di” un mondo. Ma questa possibilità è il senso autentico dell’apertura di un mondo, ossia la *limitazione* in un *punto di vista* sul *tutto dell’ente*. Solo in ordine a questo limite vi è un mondo, ossia solo perché il *trascendere* dell’esserci è *essere per la morte* si mostra la *differenza ontologica* tra essere ed ente.

L’*essere per la morte* permette all’esserci di presentarsi come un *mondo* - completezza dell’*esistenza* - in quanto pone una conclusione autentica - “ontologica” e non ontica - al suo *impellere*, o meglio mostra l’esserci medesimo come *impulso* per la sua finitezza. Questo perché l’essere dell’esserci come orizzonte ha già sempre *precompreso* la possibilità più propria di esso, quale *essere per la morte*, che permette e dà senso alle possibilità da rendere effettive “all’interno di” un mondo. Tali possibilità sono per Heidegger ciò di cui l’esserci si preoccupa nella sua quotidianità, alle quali mira affinché si rendano effettive, ossia vengano meno come possibilità. Ma ognuna di esse è una possibilità “strumentale”, ossia è sempre un render effettivo qualcosa di possibile già in vista di un’altra possibilità. Assumono anch’esse cioè il senso di *utilizzabili* e si iscrivono all’interno d’una comprensione ontica del mondo - come *intramondane* -, quale insieme di relazioni tra possibilità che non si mantengono come tali.

L’*essere per la morte*, invece, quale costituzione d’essere dell’esserci, viene misconosciuto nel suo senso se ci si preoccupa di rendere effettiva o di evitare una “possibilità ontica” come il *decesso*, quale termine della vita. Tale *essere per la morte* è anche tutt’altro dal suicidio e da una “fuga dal mondo”.<sup>1</sup> L’*essere per la morte* è l’unica possibilità che assume il suo significato nel restare possibilità per l’esistenza, che non può essere resa effettiva *all’interno di* un mondo o *per qualcos’altro*, dacché è essa stessa l’*in vista di* in ordine al quale ogni possibilità effettiva può presentarsi come tale - il *mondo* stesso *in vista di sé*. Rispetto a tale possibilità autentica l’esserci si rapporta nell’*attesa* del suo “impossibile” *rendersi effettiva*, in quanto *già gettato* in questo possibile che può solo *anticipare*, in maniera autentica, come *attimo* della *decisione* - di cui si parlerà in seguito -, sì da orientarsi in ordine ad esso. Un tale *anticipare se stesso* come *essere per la morte* - “completezza” del *suo* mondo - è l’assunzione da parte dell’esserci del suo essere come *impellere* di contro ad una *resistenza originaria*, che in quanto tale *resiste* e *costringe* l’esserci in un *punto di vista*, in una *veduta pura* che è il *tempo* stesso. Proprio in tale limitazione giace la possibilità per l’esserci di rendere effettivo qualcosa *secondo libertà*, ossia di esistere nelle *sue* possibilità e di decidersi per il *suo* mondo. Solo l’essere per la morte, *lato sensu*, concede all’esserci la possibilità di render effettivo qualcosa, dacché nel suo *assumersi* per essa l’esserci accade al *tutto dell’ente*, all’*indistinzione* dell’*identità assoluta*, come “mondo” - totalità delle condizioni di possibilità - e apre il piano in cui gli enti appaiono e l’esserci medesimo esiste - in quanto pone la *differenza ontologica*.

---

Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu “Verwirklichendes” und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte.»

<sup>1</sup> L’atto concreto del suicidio si presenta infatti come illusorio tentativo di affermazione d’un *dominio* da parte dell’esserci quotidiano sulla morte, intesa però ancora come *accadimento* effettivo - cessazione della vita -, della quale tutti parlano e che può apparire una liberazione per l’uomo sopraffatto dalle faccende dell’ontico - il quale non riconosce il mondo come *suo* mondo, dacché non comprende la *differenza ontologica*. L’atto *effettivo* del suicidio non ha dunque nulla a che vedere con la *decisione* autentica per il proprio mondo *già gettato* nella sua completezza, quale *essere per la morte*. Paradossalmente, proprio qualora venga inteso come *liberazione* dal *mondo mondano* - *intramondano* -, il suicidio si presenta quale affermazione del medesimo. L’esserci autentico che è *per la morte*, infatti, propriamente non considera la morte come una possibilità ontica, da rendere effettiva o da evitare, bensì quale intera estensione della sua *esistenza*, quale *suo* mondo *in vista di se stesso*. Come potrebbe allora un mondo *già sempre aperto in vista di sé* venire interrotto? Il *suicidio* per l’esserci autentico *non ha significato*, la morte è per esso “sempre” *volontaria*, quale *sua* morte.

È nell'essere per la morte, infatti, che l'esserci si assume come *se stesso*, ossia innanzitutto per Heidegger come *singolo* - l'esserci è *sempre mio* -, in quanto ciò che lo riguarda come possibilità più propria è l'apertura del *suo* mondo quale *suo* getto, fin dove *si estende* tale possibilità. Come il mondo, l'essere per la morte è per Heidegger *incondizionato*, ossia "verità originaria" come *totalità delle condizioni*, ma sempre *per* l'esserci, in quanto solo l'esserci è *nella verità*, vale a dire già sempre orientato sulla nota di fondo della sua morte autentica.

Qualora l'esserci comprenda questa *orientazione* nel suo essere per la morte, concependola come *insuperabile* - da non poter né voler superare, insensatezza del superamento della *completezza* -, allora per Heidegger potrà assumere le *sue* possibilità, da render effettive sulla base di questo *fine* - della *fine* come *futuro autentico*, *intera estensione dell'esistenza*, oltre la vita effettiva quale suo *sensò* - e impedirsi di perdersi nell'ontico e di determinarsi a partire dal *pubblico* - come un ente *intramondano*. Eppure tale possibilità autentica resta *indeterminata*, ossia non viene ricompresa nel tempo come *serie degli adesso*, sì da spingere l'esserci quotidiano ad avvertire esclusivamente nel *timore* quella possibilità dominante ch'esso non può *rendere effettiva*, ma, "inautenticamente", solo *fuggire* o *attendere*. Diversamente, l'essere per la morte viene colto "autenticamente" nel *futuro autentico* - del quale si tratterà più avanti -, nella *decisione* per tale possibilità che è l'*esistenza* come *trascendenza* dall'*effettivo* in direzione del *render possibile*, il quale è a un tempo *limite* e *condizione* dello "stare fuori" estatico. L'esserci "teme" così la sua possibilità autentica misconoscendola quale termine della vita fattizia, eppure la sua "esistenza" è già disposta *a partire da* essa e tende verso l'impossibilità per essa di rendersi effettiva, mentre rende effettive le possibilità quotidiane. L'essere dell'uomo riceve *sensò* nell'orientarsi *per la sua morte* come possibilità più propria, in modo da assumersi *già sempre* come una *totalità* - *suo mondo* - e schiudere così la sua *realitas* - leibniziana *possibilitas*.

*Trasposto* [Versetzt] nel possibile, deve costantemente *esser-in attesa* del reale [essere fornito dell'effettivo, "versehensein" des Wirklichen]. E soltanto perché è così in attesa [fornito] e trasposto, può *provare orrore* [sich entsetzen]. E soltanto dov'è la perigliosità del provare orrore, è la beatitudine della meraviglia - quell'insonne rapimento estatico che è il soffio vitale di ogni filosofare, che i più grandi tra i filosofi chiamavano ἐνθουσιασμός e che l'ultimo dei grandi - Friedrich Nietzsche - ha rivelato e annunziato in quel canto di Zarathustra che egli chiama il "canto dell'ebbrezza" [das trunkene Lied], e in ciò sperimentiamo al tempo stesso che cos'è il mondo:

Uomo! sii attento!  
 Che dice la mezzanotte profonda?  
 "Io dormivo, dormivo -,  
 Da un sogno profondo mi sono risvegliata: -  
 Profondo è il mondo,  
 E più profondo che nei pensieri del giorno.  
 Profondo è il suo dolore -,  
 Piacere, - più profondo ancora di sofferenza:  
 Dice il dolore: perisci [passa, Vergeh]!  
 Ma ogni piacere vuole eternità -  
 - vuole profonda, profonda eternità!"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 468-9; ed. ted. pp. 531-2:

Oh Mensch! Gieb Acht!  
 Was spricht die tiefe Mitternacht?  
 »Ich schlief, ich schlief -,

Per comprendere questo richiamo a Nietzsche, che chiude il corso universitario sui *Concetti fondamentali della metafisica*, è necessario riportare alcuni passaggi dello stesso “canto”, che precedono nello *Zarathustra* quello sunnominato.

4.

Misero me! Dov'è fuggito il tempo? Non son io caduto in pozzi profondi? Il mondo dorme -

Ahi, Ahi! Il cane ulula, la luna splende. Preferirei morire, morire, che dirvi ciò che il mio cuore di mezzanotte sta pensando.

Sono ormai già morto. È finita. Ragno, a che tessi la tela intorno a me? Vuoi sangue? Ahi, ahi! Cade la rugiada, giunge l'ora -

- l'ora che gela e agghiaccia, che chiede, chiede, chiede: «Chi ha abbastanza cuore per questo?

- chi dev'essere il signore della terra? Chi vuol dire: *così* dovete scorrere, voi fiumi grandi e piccoli!»

- l'ora si approssima: o uomo, uomo superiore, fa' attenzione! Questo discorso è per le orecchie fini, per le tue orecchie - *che cosa dice la profonda mezzanotte?* [...]

9.

O vite, perché mi lodi? Io ti ho tagliata! Io sono crudele, tu sanguini: che vuole la tua lode della mia ebbra crudeltà?

«Ciò che è divenuto perfetto, tutto ciò che è maturo, vuole morire!» così dici tu. Benedetto, benedetto sia il falchetto del vignaiuolo! Ma tutto ciò che è immaturo vuol vivere: ahimè!

Il dolore dice: «Passa! Va' via, dolore!». Ma tutto ciò che soffre vuole vivere, per diventare maturo e allegro e desideroso,

- desideroso di quel che è più lontano, più alto, più chiaro. Io voglio eredi, questo dice tutto ciò che soffre, voglio figli, non voglio *me* -

Invece il piacere non vuole eredi, non vuole figli, il piacere vuole se stesso [*sich selber*], vuole l'eternità, il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-uguale [*will alles-sich-ewig-gleich*].

Il dolore dice «Spezzati, sanguina, cuore! Cammina, gamba! Vola, ala! Avanti, in alto, dolore!». Orsù, coraggio, mio vecchio cuore: *il dolore dice: «Passa!»*.

10.

O uomini superiori, che ve ne sembra? Sono io un indovino? Un sognatore? Ubriaco? Un interprete di sogni? Una campana di mezzanotte?

Una goccia di rugiada? Un vapore e profumo d'eternità? Non lo sentite? Non lo odorate? Il mio mondo è or ora divenuto perfetto, mezzanotte è anche mezzogiorno, il dolore è anche un piacere, la maledizione è anche una benedizione, la notte è anche un sole - andatevene o imparerete che un saggio è anche un pazzo.

Avete mai detto Sì a un piacere? Allora, amici miei, avete detto Sì anche a *tutta* la sofferenza. Tutte le cose sono concatenate, intrecciate, innamorate,

---

»Aus tiefem Traum bin ich erwacht: -  
»Die Welt ist tief,  
»Und tiefer als der Tag gedacht.  
»Tief ist ihr Weh -,  
» Lust - tiefer noch als Herzeleid:  
»Weh spricht: Vergeh!  
»Doch alle Lust will Ewigkeit -,  
»- will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

- Se avete mai voluto l'una volta due volte, se avete mai detto «Tu mi piaci, felicità, soffio, attimo!», allora avete voluto che *tutto* ritornasse!
- Tutto di nuovo, tutto in eterno, tutto concatenato, intrecciato, innamorato, oh, allora avete *amato* il mondo,
- voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche alla sofferenza dite: passa, ma ritorna! Giacché *ogni piacere vuole eternità!*

11.

- Ogni piacere vuole l'eternità di tutte le cose, vuole miele, vuole feccia, vuole ebbra mezzanotte, vuole tombe, vuole consolazione delle lacrime versate sulle tombe, vuole rosso-dorati tramonti -
- *che cosa* non vuole il piacere! Esso è più assetato, amoroso, affamato, terribile, segreto di ogni sofferenza, esso vuole *se stesso*, morde *se stesso*, in esso lotta la volontà dell'anello,
- vuole amore, vuole odio, è straricco, dona, getta via, mendica per essere preso, ringrazia chi lo prende, amerebbe essere odiato,
- così ricco è il piacere, che è assetato di sofferenza, di inferno, di odio, di ignominia, di storpiatura, di *mondo* - giacché questo mondo, oh, voi lo conoscete! O uomini superiori, esso anela a voi, il piacere, il piacere indomabile, beato - alla vostra sofferenza, o falliti! A ciò che è fallito anela ogni eterno piacere. Giacché ogni piacere vuole se stesso, perciò esso vuole anche la sofferenza! O felicità! O dolore! Oh, spezzati, cuore! Uomini superiori, imparatelo dunque, il piacere vuole eternità,
- il piacere vuole l'eternità di *tutte* le cose, *vuole profonda, profonda eternità!*<sup>1</sup>

È qui esposta la dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale*, quello che per Heidegger è in Nietzsche il “pensiero fondamentale”. Il pensiero dell'eterno ritorno matura nell'*attimo* - *Augenblick*, “colpo d'occhio”, tutt'altro dall'*adesso* [*Jetzt*] - in cui l'esserci si decide per *se stesso*, ossia si assume come *essere per la morte*. Dall'oblio più profondo della mezzanotte l'esserci si risveglia e coglie il mondo come *sua* finitezza; nell'autentica possibilità *già gettata* della *sua* morte esso supera la disperazione nichilistica dell'indifferenza alle cose e scopre il senso autentico del suo *amore* per il mondo. Amare il mondo significa assumerlo nella sua completezza a partire dalla possibilità più estesa verso cui lo si è *progettato*, come propria *esistenza*. Se il mondo per l'esserci è la posizione di un *punto di vista* sul *tutto* come irruzione del temporale e del condizionato, ciò su cui si orienta è di necessità l'incondizionato, l'*eterno* come *non intratemporale* - differente dal *nunc stans* dell'*eterno presente* -, sempre ricompreso però secondo una *veduta pura*. Le possibilità dell'esserci, in quanto *rese effettive* presso un mondo come *totalità delle condizioni di possibilità*, sono finite, ma rispetto alla completa estensione sulla quale il mondo si orienta esse devono essere già state tutte effettuate e non possono far altro che ripetersi eternamente.<sup>2</sup> Il che significa: l'irruzione del render possibile - l'essere dell'esserci - come *punto di vista* sul *tutto* è la posizione del temporale nell'eterno, o meglio la ricomprensione dell'eterno a partire dal *tempo originario*; sicché il *temporale*, una volta raggiunta la sua completa “estensione” nell'*attimo*, non può che ripetersi *eternamente*, quale *rammemorazione* [*Wiedererinnerung*], dacché l'eterno *finito* non può mai essere diverso dalla totalità conclusa e *reiterata* di “se stesso” - *futuro autentico* -, cioè non può mai “divenire” altro da ciò che è sempre stato.

<sup>1</sup> F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VI, A. Kröner, Stuttgart 1921, pp. 465-71; trad. it. a cura di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere filosofiche (Friedrich Wilhelm Nietzsche)*, Volume I, Utet 2002, pp. 701-8.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 310; ed. ted. pp. 330-1.

In quanto orientato sull'*incondizionato* del *non essere*, l'essere dell'esserci come posizione di una *totalità condizionata*, che è "mondo", si determina quale *eterno ritorno dell'uguale*. L'ente colto dall'esserci in quanto ente all'interno di un mondo, ossia come semplicemente-presente, dev'essere inteso nel modo dell'eterno ritorno; sicché l'ente storico, il quale è soltanto finché è intramondano, deve costantemente ripetersi e non è se non in una tale ripetizione, la quale è *storicità* dell'esserci - l'impellere *in vista di se stesso*. La stessa storia, che l'esserci è in senso autentico, accade allora nel modo dell'eterno ritorno, ossia già completamente svolta nella sua interezza in ordine a ciò che è *oltre l'essere* inteso come *semplice presenza*; interezza reiterata nel suo divenire che riguarda al fondo *lo stesso*. Il mondo come *veduta pura* ritorna per Heidegger in quanto *divenire costante - periodico* [*periodisch*]<sup>1</sup> -, né che procede verso l'infinito né semplicemente concluso ma costantemente ripetuto - cioè innanzitutto *ricordato*, come si vedrà - quale *progetto dell'esserci in vista di se stesso*.

L'esserci in quanto *impulso* apre nell'*impellere* il suo mondo, o meglio, *per il suo impellere si apre il mondo*. Questo il senso dell'aforisma nietzschiano in *Al di là del bene e del male*, ripreso da Heidegger all'inizio del suo corso del '37, che così nella prima parte recita: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia».<sup>2</sup> Come per le tragedie greche, infatti, già nel prologo *tutto si è già svolto*, la trama e il conflitto sono palesati, l'eroe comincia dal suo *tramonto - Untergang*. Lo stesso percorso di Zarathustra, il maestro che insegna la dottrina dell'eterno ritorno, inizia col *tramontare*<sup>3</sup>; solo infatti quando il suo spirito, come un calice, è stato del tutto riempito e schillerianamente "trabocca", egli decide di discendere dalla montagna.<sup>4</sup> Già il primo inizio dell'esserci è così il suo *tramonto*, è un aprirsi nel crepuscolo dove il giorno è già stato. L'esserci medesimo è *passaggio - oltrepassamento, Übergang* -, dacché tutto si è già svolto, è già *gettato*, e non può che divenire sempre uguale, svolgersi in quel *punto di vista* che è già sempre orientato sul *tutto*. Non solo l'esserci non può far altro che cogliere enti, non può far altro che "rendere effettive" le sue possibilità, ma soprattutto *si è già deciso* per l'insieme delle possibilità fino all'estensione ultima del suo mondo, in quanto il mondo *anticipa* e *va oltre* la fatticità dell'esserci, il quale è perciò sempre costretto al suo *destino*.<sup>5</sup>

Eppure tale costrizione non dev'essere intesa come assenza di libertà, non si deve permettere che l'uomo, avvertito questo pensiero nella mezzanotte più profonda, si fermi alla disperazione dell'indifferenza ad ogni cosa. La libertà anzi, come si vedrà meglio a breve, in tal maniera "si libera" per Heidegger di quell'assegnazione alla *causalità* che domina nella tradizione. Dacché l'esserci è costituito da quell'essere che è *orientato sul tutto dell'ente*, in quanto finito, esso può pensare soltanto *presso un*

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, pp. 340-1; ed. ted. p. 365. Si veda qui anche l'annotazione di Nietzsche allo *Zarathustra* (anni 1883/84), n. 727, riportata da Heidegger: «Un processo infinito non può essere pensato altrimenti se non come *periodico*.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 217; ed. ted. p. 225.

<sup>3</sup> A riguardo *ivi*, pp. 239-40; ed. ted. p. 251: «Con l'inizio della tragedia di Zarathustra si inizia il suo tramonto [*beginnt sein Untergang*]. Quest'ultimo ha a sua volta una storia, ed è la storia vera e propria, non la fine. Nietzsche dà qui forma alla sua opera in base a un profondo sapere della grande tragedia greca; infatti anche in quest'ultima non viene prima preparato "psicologicamente" un "conflitto tragico" e ordito l'intreccio e così via, ma, nell'attimo [*im Augenblick*] in cui essa incomincia, tutto quello che è altrimenti considerato "tragedia" è già accaduto [*geschehen*]; accade "ormai soltanto" il tramonto.»

<sup>4</sup> Cfr. F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VI, A. Kröner, Stuttgart 1921, p. 9-10, *Zarathustra's Vorrede*; trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, (XXVI ed.) Milano 2005, p. 3: «Ecco! Il calice vuol tornare vuoto, Zarathustra vuol tornare uomo. - Così cominciò il tramonto di Zarathustra.»

<sup>5</sup> A riguardo anche M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 144, ed. ted. pp. 107-8: «Il nostro modo abituale di reinterpretare tutto nella sfera del "vissuto" [*in das "Erlebnismäßige"*] costituisce una delle ragioni fondamentali del fatto che l'ambito della tragedia greca ci rimane ancora interamente precluso.»

*mondo*, ossia è quotidianamente assegnato alle possibilità *come se* esse fossero infinite. La libertà si dispone nell'anticipazione e progetto di questo mondo, vale a dire nel *futuro* - autentico -, il quale però non dev'essere inteso come future possibilità da rendere effettive, quale "preveggenza", bensì come l'*attimo* [Augenblick], quale "*colpo d'occhio*"<sup>1</sup> sulla *totalità*; presso quella *porta carraia* dove l'uomo superiore si trova - *collocandovisi* - se si sveglia dall'oblio del mondo, là dove il passato e il futuro *si scontrano*. Si badi bene, essi non "fluiscono" rispettivamente indietro e avanti a partire dal presente, né propriamente "si incontrano" in un *adesso* del tempo ordinario, ma piuttosto "si scontrano". Il che vale a dire: il passato dell'esserci viene a fare i conti con il suo futuro, cioè con l'eterno ritorno che lo attende ancora una volta *da lì in avanti* e che è già stato il passato del passato - come *lo stesso*. Solo allora l'attimo «vale l'eternità»<sup>2</sup>, ossia delinea - o meglio *rammemora* - quello che è stato e sarà non solo nei singoli *presenti* - come *semplice presenza* di possibilità quotidiane - ma "per sempre", come *temporalità originaria* che dispone la *completezza* dell'esistenza.

Questo il senso dell'*essere per la morte* nella riflessione di Heidegger. L'esserci che assume il suo mondo come *da concludere* e vede in questa conclusione la sua possibilità più propria d'essere una *totalità*, si decide per sé stesso come *eternità*, cioè, a partire da questa "estensione ultima" fino ai confini del suo esistere, *sceglie in maniera autentica il suo progetto gettato*. Che il passato "si srotoli" a partire dal futuro, come afferma Heidegger<sup>3</sup>, significa che l'esserci risoluto in vista di se stesso dispone del suo passato nell'*attimo*, e lo consegna all'eternità. O meglio, l'*impulso* dell'esserci si estende fino alla sua estrema possibilità, cioè alla sua *completezza*, e il passato si determina a partire da questo *andare oltre* e *anticipare* che viene assunto nell'*attimo* che oltrepassa il *tempo ordinario*. Soltanto perché l'esserci ha già *percorso* tutto il suo "giorno" fino all'ultimo confine, esso può davvero *esistere* nel "crepuscolo", ossia stare fuori di sé come *unità a priori* di passato, presente e futuro - *estasi temporali* -, i quali si scontrano e sono ricompresi insieme nell'*attimo* che "vale l'eternità" - *tempo originario*.

*Essere per la morte* è così decidersi per se stessi come questa *completezza*, per l'intera *estensione* del proprio *impellere* che è un divenire disposto in ordine al *tempo puro*. A partire dalla "fine", ossia comprendendo il proprio impulso come *finito e ripetuto* - cioè costantemente *da fondare* in ordine al *futuro autentico* -, scegliere in maniera autentica l'*unico* attimo rispetto al quale si determinano nell'eternità - che per la *finitezza* è la completa *estensione* dell'*esistenza* - sia il passato più antico sia il futuro ultimo, in quanto *estasi*.<sup>4</sup>

L'*oltreuomo* [Übermensch] nietzschiano è allora colui che trascende l'ente in vista di se stesso e del suo mondo così come lo ha assunto per l'eternità e come lo dispone

<sup>1</sup> Si noti qui il richiamo alla *veduta* - *Anblick* -, il quale è presentato anche in M. Heidegger *Essere e tempo*, cit., p. 389; ed. ted. p. 328: «In quanto deciso, l'Esserci si è andato a riprendere dalla deiezione per esser-"ci" tanto più autenticamente nel "*colpo d'occhio*" [Augenblick] sulla situazione aperta [auf die erschlossene Situation].»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 332; ed. ted. p. 356: «Es gilt die Ewigkeit.»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 243-4 (ed. ted. pp. 266-7) e Id., *Essere e tempo*, cit., p. 387; ed. ted. p. 326: «Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire.»

<sup>4</sup> L'assunzione di questo pensiero è tutt'altro dal ritornello bofonchiato dal "nano", il quale grava sull'ascesa di Zarathustra e, nel parlare dell'eterno ritorno dell'uguale, "prende le cose troppo alla leggera", ossia non *assume* fino in fondo il pensato - sì da misconoscerlo per l'essenziale. Questo perché il nano non si pone *nel mezzo* di quella "porta carraia" che è lo stesso *attimo*, non vi si *colloca*. Mantenendosi estraneo alla *decisione*, tale personaggio sembra richiamare per Nietzsche le figure di quei pensatori che non riescono ad avere un rapporto autentico con il pensiero, rinunciando a *trasformarsi* e *oltrepassarsi* in vista di esso, i quali anzi vi si accostano mediante un tocco indifferente, «con i tentacoli di un pensiero freddo e curioso» che li preserva da ogni rischio e da ogni conquista.

per la sua forza creatrice a partire dall'*attimo*. «Chi ha abbastanza cuore per questo? - chi dev'essere il signore della terra? Chi vuol dire: *così* dovete scorrere, voi fiumi grandi e piccoli!». Questi è colui che dice “sì” tanto ai piaceri quanto alle sofferenze, in eterno, colui che ama il mondo per quel che davvero è, *divenire costante* quale *punto di vista* sul *tutto*, e che *muore* proprio in quanto *perfetto*.

Affinché possa veramente *morire*, ossia “decidersi” come *essere per la morte*, l'esserci deve lasciare che il *traboccare* del suo spirito, il suo *tramonto*, venga versato fino all'ultima goccia, e così riconoscersi nel *non perire*, a prescindere dal *decedere* del corpo. L'esserci autentico, nel decidersi per la *sua* morte, “muore” nel senso che *completa il suo mondo*, chiude il cerchio, e quindi *esiste per sempre* - “eterno ritorno” - , comprendendosi e assumendosi quale *se stesso* in ordine al *tempo puro*. Ciò però non riguarda più per Nietzsche la figura dell'eroe, bensì quella del “semidio”. Così continua infatti l'aforisma richiamato da Heidegger, senza concludersi: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco». Nella rappresentazione dionisiaca il semidio *danza* il suo eterno piacere, “riconosce” la sua *completezza*, il suo danzare è il costante *dire di sì* al mondo.

Nell'affermare il mondo come tale, vale a dire nel riconoscerlo quale *divenire costante* come *punto di vista* sul *tutto*, l'esserci è già *oltre il mondo*, ossia si comprende nel suo *trascendere*, che apre lo iato tra essere ed ente. Quando cioè l'esserci scopre l'ente in quanto tale, esso non può fare a meno di comprendere il riferimento preliminare all'essere come *veduta pura*. Ma questa *veduta pura* è sempre orientata in ordine a qualcosa ch'essa non può ricomprendere in sé. L'essere svela gli enti proprio in quanto essi resistono al suo *impellere*, ossia non sono ridotti all'essere in quanto la loro essenza “in sé” - cioè non come *semplicemente-presenti* per l'esserci - giace in altro. Questo *altro* è ciò che sta *oltre il mondo* e che permette ad esso di disporsi come *anticipazione*, vale a dire permette all'esserci di *esistere* come già sempre assegnato agli enti, quale *veduta pura*. Solo nell'orientazione *oltre il mondo* è possibile il mondo, solo in ordine all'eternità è possibile il *divenire costante* dell'*impulso* come eterno ritorno dell'uguale. Ma *oltre il mondo* significa *al di là dell'essere*. Si palesa così nella riflessione di Heidegger il senso più profondo della *trascendenza* dell'esserci, dal momento che il suo trascendere non è soltanto “oltre gli enti verso l'essere”, ma, proprio perché posto nell'orizzonte d'essere e nella comprensione di esso, già annunciazione di ciò a partire da e verso il quale l'essere stesso *si orienta* e che ne determina il *senso*.

Il pensatore domanda dell'ente nel suo insieme [dell'*ente nella totalità, nach dem Seienden im Ganzen*] in quanto tale, del mondo in quanto tale. In tal modo, egli pensa sempre già al primo passo oltre il mondo e quindi rifacendosi contemporaneamente a esso [*zugleich auf sie zurück*]. Egli pensa andando oltre, verso ciò *intorno a cui* [*“worum” herum*] un mondo si fa mondo.<sup>1</sup>

Che cosa sia ciò *intorno a cui* il mondo si fa mondo è rivelato da Nietzsche con l'interrogativo che completa l'aforisma di *Al di là del bene e del male* seguito finora: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio [*um Gott herum*] tutto diventa - che cosa? “mondo”, forse? [*wie? vielleicht zur “Welt”?*]»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 390; ed. ted. p. 423.

<sup>2</sup> F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VII, A. Kröner, Leipzig 1923, p. 106 (n. 150); trad. it. a cura di S. Giametta, *Al di là del bene e del male*, in *Opere filosofiche (Friedrich Wilhelm Nietzsche)*, Volume II, Utet 2003, p. 97 (n. 150): «Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles - wie? vielleicht zur “Welt”? -»

Quello che all'intelletto comune si presenta e non può non presentarsi come «ateismo» è in fondo [*im Grunde*] il contrario. E così pure: là dove si tratta del nulla e della morte, è pensato nel modo più profondo l'essere e nient'altro che l'essere, mentre coloro che pretendono di occuparsi soltanto del «reale» [*effettivo, Wirklich*] vagano in ciò che è nullo.<sup>1</sup>

L'essere per la morte è così per l'esserci la "decisione" [*Entschlossenheit*] in vista di se stesso che comprende il *sensu* dell'essere in quanto *orientato* - necessità essenziale - su quella *visio Dei*, qui ripresa *per analogia*, che in Leibniz era *armonia prestabilita*, orientata sull'*optimum* secondo la *volontà* divina. Intorno a Dio tutto diventa mondo: il *mundus concentratus*, come *punto di vista*, è già sempre disposto a partire da questa originaria orientazione sul *tutto* della *visio Dei* che vuole l'*optimum* - quale *resistenza originaria* all'*impellere*. Così la *trascendenza* dell'esserci, come suo fondamento in quanto *essere-nel-mondo*, è insieme superamento dell'ente e annuncio di qualcosa che sta *al di là dell'essere* come *presenza* [*Anwesenheit*] - ἐπέκεινα τῆς οὐσίας -, il quale si delinea in ordine a ciò che la tradizione metafisica, fin da Platone, ha inteso come *idea del Bene*.

Il significato d'una tale ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ viene delineato nella *Repubblica*, là dove Platone espone il "mito della caverna" - Libro VII, 514b-520a. Il *Bene* è qui ciò che, in quanto *sole* del mondo intelligibile, permette che le cose siano viste mediante la *luce*, vale a dire còlte all'interno di una *veduta*. Heidegger richiama a riguardo la riflessione di Goethe secondo cui l'occhio, in quanto necessita della *luce* di un tale *sole* per poter vedere, dev'essere "solare" - *sonnenhaft* -, termine con il quale egli traduce il greco ἡλιοειδής.<sup>2</sup> Sicché l'occhio vede solo *alla luce* di qualcosa, ma questa luce è *per* l'occhio in quanto esso è "solare", vale a dire *simile* al sole nel senso che è *analogo* ad esso nell'*orientazione*. Tale *orientazione* non riguarda soltanto la possibilità di conoscere qualcosa mediante il vedere, ma lo stesso vedere nel suo aprirsi come visione su qualcosa, come orizzonte del "volgersi" incontro ad un "obiettarsi".

Solo perché l'essere dell'esserci svela gli enti in quanto tali, ossia nello svelamento *per* l'esserci insieme illumina la *resistenza originaria* al suo *impellere*, l'esserci medesimo può scoprirli all'interno d'una visione. Solo, però, perché vi è una tale

<sup>1</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 391; ed. ted. p. 423.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 271; ed. ted. p. 401. Si veda anche Id., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Freiburger Vorlesung SS 1936), in *Gesamtausgabe*, Band 42, hrsg. von I. Schlüßer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, p. 96: Man erinnert sich hier zugleich an das platonisch-plotinische: οὐ γὰρ ἂν πρόποτη εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδής μὴ γεγενημένος. »Nicht nämlich vermöchte das Auge die Sonne zu sehen, wäre es nicht selbst "sonnig".« In der Einleitung zu seiner Farben-lehre (1810) hat Goethe ausdrücklich an das alte Prinzip der Erkenntnis erinnert und dieses in die bekannten Verse gebracht:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?«

Traduzione: Si richiama qui a un tempo il platonico-plotiniano: οὐ γὰρ ἂν πρόποτη εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδής μὴ γεγενημένος. «L'occhio infatti non sarebbe in grado di vedere il sole, se non fosse esso stesso "solare".» Nell'introduzione alla sua *Teoria dei colori* (1810) Goethe ha esplicitamente ricordato l'antico principio della conoscenza e lo ha reso nei famosi versi:

«Non fosse l'occhio solare,  
Come potremmo scorgere la luce?  
Non vivesse in noi la forza propria del Dio,  
Come potrebbe estasiarci il divino?»

*resistenza originaria* qualcosa può innanzitutto essere illuminato e dunque può dischiudersi una *veduta pura*. L'essere dell'esserci, in quanto *punto di vista sul tutto dell'ente*, assume il suo *sensu* nell'*orientazione* su ciò che esso non può ricomprendere in sé e a partire da cui l'esistenza dell'esserci è *gettata*. Sicché anche l'esserci è già sempre orientato in ordine all'*orientazione* della sua *veduta pura*, ossia del suo essere come costituzione fondamentale di sé. Il che significa: senza l'occhio non solo non vi sarebbe la vista ma neanche la luce, dacché la luce è innanzitutto *per* l'occhio; è cioè l'unico modo del sole di riferirsi *per analogia* all'occhio.

Ma se il *sole* è il termine metaforico di Platone per richiamare l'*idea del Bene*, allora l'esserci dev'essere compreso in rapporto a tale idea, sicché la sua *trascendenza* - quale fondamento - non può più limitarsi ad essere intesa soltanto come oltrepassamento dell'ente *verso* l'essere.

Ciò che illumina la conoscenza dell'ente (la scienza positiva) e la conoscenza dell'essere (la conoscenza filosofica) in quanto disvelare, si trova al di là dell'essere [*liegt noch über das Sein hinaus*]. Solo se ci teniamo in questa luce noi conosciamo [riconosciamo, *erkennen*] l'ente, comprendiamo l'essere. La comprensione dell'essere si fonda sul progetto di un *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Qui Platone s'imbatte in qualcosa che chiama "ciò che s'eleva al di sopra dell'essere". Esso ha la funzione della luce, dell'illuminazione, in ogni disvelamento dell'ente o, in questo caso, nella comprensione dello stesso essere.<sup>1</sup>

L'*idea del Bene* è ciò che può rendere possibile sia la conoscenza dell'ente, "verità dell'asserzione", sia la comprensione dell'essere, "verità originaria". Eppure in quanto *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* essa è ancora *al di là* nel senso di un *progetto*. L'esserci *trascende*, ossia *progetta un mondo* che, come si è visto, *va oltre* l'esserci *anticipandolo*. Vale a dire: il *progetto* dell'esserci è già sempre oltre lo stesso essere dell'esserci, in quanto *orientato* sulla *resistenza originaria* in ordine alla quale si determina, nella *veduta pura*, il *sensu* dell'impellere.

Quello che per Heidegger i "neoplatonici" non hanno inteso riguardo a Platone è che l'*idea del Bene* non è qualcosa che si trova al di là degli enti concreti, bensì essa concerne l'al di là dello stesso essere che svela gli enti - come *semplicemente-presenti*.<sup>2</sup> Dacché però l'esserci può conoscere soltanto sulla base d'una preliminare comprensione d'essere, vale a dire all'interno di quella *veduta pura* che è la radice comune dell'intelletto e dell'intuizione, esso non può mai né conoscere né pensare tematicamente l'*al di là dell'essere*.<sup>3</sup> Se infatti l'essere è per l'esserci il più prossimo, in quanto sempre si mostra, e il più lontano, giacché innanzitutto e per lo più obliato, il *non essere* come *al di là dell'essere* ha i caratteri trascendentali della "cosa in sé" kantiana, ossia si annuncia soltanto nel riconoscere che l'uomo scopre sempre *fenomeni* [*Erscheinungen*]. Per questo l'esistenza dell'esserci è così peculiare, anche rispetto a quella degli animali egualmente "viventi", dacché per la sua trascendenza l'esserci non solo apre lo iato tra essere ed ente, riconoscendo questi ultimi in quanto tali, ma richiama, nella sua *condotta* - diversa dal *comportamento* animale, come si

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 272; ed. ted. p. 402.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung WS 1924/25), in *Gesamtausgabe*, Band 19, hrsg. von I. Schlüßer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, p. 496.

<sup>3</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 116-7; ed. ted. p. 160: «Non a caso l'ἀγαθόν è indeterminato nel contenuto, cosicché tutte le definizioni e le interpretazioni che lo riguardano sono destinate a naufragare. Le spiegazioni razionalistiche falliscono così come fallisce la fuga "irrazionalistica" nel "mistero". Come lo stesso Platone suggerisce, il chiarimento dell'ἀγαθόν deve attenersi al compito dell'interpretazione dell'essenza della connessione di verità, comprensione [*Verstehen*] ed essere.»

vedrà anche in seguito -, la distinzione tra *essere* e *non essere*, comprendendo il *sensu* del primo come *orientazione* su quel *tutto*, *resistenza originaria*, che è il secondo.<sup>1</sup>

Che il mondo sia posto come *punto di vista* sul *tutto dell'ente* costituisce il carattere essenziale dell'esserci come *essere-nel-mondo* e quindi finito, limitato. In questa limitazione è l'esserci stesso a *progettare* il mondo in cui è *gettato* e lo progetta fino alla sua estensione ultima, come *eternità* del suo *divenire costante* nella decisione per l'*essere per la morte*. Eppure il senso heideggeriano del *progetto* come *progetto di un mondo* è quello di riconoscere nella *gettatezza* l'*in vista di* dell'esserci come *se stesso*. Il mondo è progettato da parte dell'esserci *in vista di se stesso* e un tale *in vista di* trascende lo stesso mondo per l'*al di là dell'essere*, ossia per quell'orientazione in ordine all'*idea del Bene*.

Quello che piuttosto dobbiamo imparare a vedere nell'*ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* è il carattere che Platone e, soprattutto, Aristotele designano come l'*οὐ ἔνεκα*, l'*in-vista-di* [*das "Umwillen"*], l'*in-vista-di-cui* qualcosa è o non è, è così o diversamente. [...] Ma un *in-vista-di* è essenzialmente possibile soltanto là dove c'è una volontà [*wo es einen Willen gibt*]. Ora, in quanto la trascendenza, l'*essere-nel-mondo*, costituisce la struttura fondamentale dell'esserci, l'*essere-nel-mondo* deve anche, originariamente, svilupparsi ed essere connesso con la determinazione fondamentale dell'esistenza dell'esserci, cioè la *libertà*. Solo dove c'è libertà si ha un *in-vista-di*, e soltanto là c'è un mondo. Insomma, trascendenza dell'esserci e libertà si identificano. La libertà dà a se stessa la possibilità interiore; un ente in quanto libero è in se stesso necessariamente trascendente.<sup>2</sup>

L'*idea del Bene* non è soltanto ciò che sta *al di là dell'essere* come *resistenza originaria* all'*impellere* che lo costringe in un punto di vista, ma in quanto *optimum* viene già sempre assunta dall'esserci come *in vista di* della sua orientazione, quale *volontà per* il suo mondo - leibnizianamente "il migliore dei mondi possibili". Un esserci in quanto libero, per Heidegger, necessariamente trascende, cioè si oltrepassa come ente *in vista di se stesso*, ma questo *in vista di* è il carattere stesso dell'*idea del Bene* quale orientazione del *suo* mondo. Così come per Leibniz la monade è un "impulso" che pone un *mundus concentratus* orientato in ordine alla *visio Dei* - come *armonia prestabilita* - diretta verso l'*optimum*, la trascendenza dell'esserci come libertà è per Heidegger la decisione *per* questo mondo nella sua orientazione *al di là di* esso. L'assunzione *in vista di se stesso*, da parte dell'esserci, come *essere per la morte*, è l'annuncio della libertà dell'esserci, la quale non riguarda per Heidegger una *πρᾶξις* diversa dalla *θεωρία*, ma è la fonte unica di entrambe, così come la kantiana *veduta pura* funge da radice comune per la spontaneità dell'intelletto e per la recettività dell'intuizione, ossia quale condizione di possibilità dell'esperienza in generale e carattere distintivo dell'umano.

Se ora vogliamo porre il problema della trascendenza in connessione con quello della libertà, quest'ultima non può venire concepita in senso stretto, come se appartenesse alla *πρᾶξις* invece che alla *θεωρία*. Fino alla dottrina kantiana del primato della ragion pratica e soprattutto nel neokantismo, il problema della libertà rimane ambiguo; nell'orizzonte della suddivisione delle facoltà: immaginazione, intuizione, pensiero, nell'orizzonte dell'introduzione di un'alternativa tra recettività e spontaneità, si intende lo sforzo kantiano di reinserire il

<sup>1</sup> A riguardo si richiama inoltre il passo già citato nel paragrafo 6a di questa sezione, da M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 191; ed. ted. p. 233: «manca [all'animale] il rapporto all'essente [all'ente, *zu Seiendem*] e al non-essente [quanto al non ente, *so wenig wie zu Nichtseiendem*], la sua vita scorre al di qua dell'apertura dell'essere [*Sein*] e del non-essere [*Nicht-sein*].»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 219; ed. ted. pp. 237-8.

comportamento teoretico nella prassi come se Kant conferisse il primato al comportamento pratico rispetto a quello teoretico; Kant però era sulla via di fondare in maniera più originaria entrambi i comportamenti, anche se non ha mai posto radicalmente, in piena coscienza, il problema. Ma il problema è costituito dalla radice comune sia dell'intuire [*Anschauung*], θεωρεῖν, che dell'agire [*Handeln*], della πράξις.<sup>1</sup>

### c) Libertà

Sia la “teoria” sia la “prassi” derivano da una radice comune che è il loro fondamento, così come l'*immaginazione trascendentale* kantiana è la fonte comune da cui scaturiscono la spontaneità dell'intelletto e la recettività dell'intuizione. La particolarità della metafora afferente alla radice è la “non evidenza” di quest'ultima, il fatto ch'essa possa restare obliata pur essendo fondamentale. Solo in questo senso Kant può affermare nella stessa *Critica* - prima edizione - che le facoltà della conoscenza sono due, intuizione e intelletto<sup>2</sup>, e ad un tempo che esse sono radicate in una terza, l'*immaginazione trascendentale*.<sup>3</sup> Non si tratta certo di un controsenso, ma della dovuta distinzione tra il carattere riscontrabile delle prime due e l'ascosità della terza. «Nel profondo dell'anima umana», come afferma Kant.<sup>4</sup> Eppure per Heidegger non s'intende qui un qualcosa di propriamente “nascosto” ma piuttosto una non comprensione quotidiana del *fenomeno originario* [*Phänomen*] in quanto impossibilità di determinazione logica o empirica dello stesso. Impossibilità di comprendere il fondamento sulla base di giudizi analitici a priori o di giudizi sintetici a posteriori; il che significa: la verità non si presenta né come identità logica e riconduzione del predicato al soggetto, né come presa d'atto dell'esperienza, ma quale *ratio a priori* che rende possibile sia l'esperienza in generale sia il *nexus* tra soggetto e predicato. Il principio fondamentale che solo permette i “giudizi sintetici a priori”, necessari per una conoscenza ontologica, è allora il *principium rationis sufficientis*, che così recita: *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Tale *ratio* è a sua volta priva di fondo, ma, come per Aristotele la “privazione” - στέρησις - riguarda sempre un possesso originario, tale mancanza si rivela per Heidegger quale senso autentico di questo fondamento. “Vi è una ragione per cui qualcosa sia piuttosto che non sia”, il che vuol dire: il fondamento privo di fondo giace nel suo *piuttosto che - potius quam*<sup>5</sup> -, nella scelta “per” la *fondazione*. Il principio si presenta allora in questo modo: “Perché qualcosa sia piuttosto che non sia, vi è una ragione”. A partire dalla *preferenza - Vorzug* come *Vor-ziehen*<sup>6</sup> - è assunta per Heidegger la *ratio*, o meglio, il fondamento è tale in quanto è “preferenza per il fondo”, *fondazione*. La scelta per la *fondazione* come *libertà* è il progetto di un mondo che accade all'ente ad opera dell'esserci.

Il principio di ragione vale per l'ente, perché il “fondamento” è un carattere trascendentale ed essenziale dell'essere in generale. Ma il fondamento appartiene all'essenza dell'essere, perché c'è essere (non ente) solo nella trascendenza in quanto fondare che si sente situato nel progettare un mondo [*als dem weltentwerfend befindlichen Gründen*].

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 218; ed. ted. p. 236.

<sup>2</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 130 (A 50, B 74).

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 206-218 (A 96 ss.).

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 242 (A 141, B 180): «ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele».

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 137 e 259; ed. ted. pp. 143 e 283-4.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 143.

È poi chiaro che il “luogo di nascita” del principio di ragione non è né nell’essenza dell’asserzione, né nella verità dell’asserzione, ma nella verità ontologica, cioè nella trascendenza stessa. *La libertà è l’origine del principio di ragione*, perché in essa, nell’unità di slancio in avanti e sottrazione, si fonda quel dare fondazione [*Begründen*] che si configura come verità ontologica.<sup>1</sup>

La *verità ontologica* - o *verità trascendentale* - come comprensione dell’essere quale orizzonte in cui l’esserci incontra gli enti, e quindi rende effettive le *sue* possibilità, o ancora come “condizione di possibilità dell’esperienza in generale”, è ricondotta alla libertà quale principio di una tale fondazione. Il che significa: la comprensione dell’essere come svelamento è, quale carattere di verità *per* l’esserci, sempre resa possibile a partire dall’orientazione dell’essere stesso, ossia innanzitutto *per* l’esserci come *libertà per il fondamento* [*Freiheit zum Grunde*]<sup>2</sup>.

Là dove Heidegger delinea la libertà come “unità di slancio in avanti e sottrazione” egli intende ancora riferirsi a quel *potius quam* che domina nel “principio di ragione”, il quale, in quanto *preferenza*, richiama una *propensio in bonum*<sup>3</sup>, l’orientazione *in vista del Bene*. Tale *potius quam* infatti concerne l’*eccedenza* dell’esserci in quanto libero. Essa si manifesta nel non rendersi effettive per l’esserci di tutte le sue possibilità, nella trascendenza del mondo che *anticipa* e *va oltre* gli enti fattuali. Il mondo, quale totalità delle condizioni di possibilità per l’esserci, è un progetto che supera ciò che viene reso effettivo, giacché insieme indica la *resistenza originaria* all’*impellere* dell’esserci. Nel rendere effettive le *sue* possibilità, sono già sottratte all’esserci le “altre” e questa sottrazione concerne la sua stessa *fatticità* [*Faktizität*], ossia, come si è visto in precedenza, l’assegnazione dell’esserci agli enti intramondani quale suo *destino*. Dacché l’esserci è finito, però, un tale venir meno di certe possibilità in vista delle *sue*, si presenta insieme come affermazione del *suo* mondo, ossia quale *progetto di un mondo* che oltrepassa l’*effettività* disponendosi a partire dal *possibile*. Soltanto infatti mediante tale “sottrazione” - *privazione* - lo slancio in avanti del progetto di un mondo può mostrarsi come *possesso* di qualcosa e delineare così le *proprie* possibilità all’interno di un insieme di possibilità apparentemente aperte dinanzi.

Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile [*von Möglichem*], in relazione al quale, nell’essere dominati dall’ente (dal reale [*effettivo, Wirkliche*]) che nel sentirci situati ci attornia, insorge il “perché”. [...] Perché questo e non quello? *Perché, in generale, qualcosa e non niente?* Ma in qualunque modo lo si esprima, nel “perché” è già sempre implicita una precomprensione [*Vorverständnis*], sia pure preconettuale, del “che cos’è” (*Was-sein*), del “com’è” (*Wie-sein*) e dell’essere (niente) in generale. Solo questa comprensione dell’essere rende possibile il “perché”.<sup>4</sup>

Solo in quanto assegnato all’ente intramondano, l’esserci, costretto a questa sottrazione delle sue possibilità in nome dell’effettività, può domandarsi perché è resa effettiva questa possibilità e non l’altra, fino a comprendere più profondamente che il “perché” in senso proprio non riguarda questa o quella, ma la *totalità a priori* delle sue possibilità, il “mondo” come totalità delle condizioni di possibilità dell’esperienza. Ma il mondo non è un qualcosa a sé stante in cui l’esserci si trova contenuto, bensì per Heidegger esso *si*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 129; ed. ted. p. 172.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit., p. 276.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 138-9; ed. ted. pp. 143-4.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 125; ed. ted. p. 169.

*fa mondo*<sup>1</sup>, cioè si presenta sempre come *progetto* dell'esserci. Il progetto dell'esserci è ogni volta progetto di un mondo. Sicché la domanda sul perché delle possibilità che si rendono effettive e di esse nella loro unità come condizione dell'esperienza in generale dev'essere ricondotta all'essere dell'esserci, deve cioè riguardare un fenomeno unitario e a priori. L'esserci infatti non sceglie mai le singole possibilità, prima, per poi renderle effettive, come se esse fossero disposte a ventaglio dinanzi a lui in attesa di essere attuate. Piuttosto esso assume la libertà come suo fondamento già nello stesso progetto di mondo in cui è gettato. Il che significa: l'esserci non sceglie di agire in un certo modo all'interno del mondo, come viene comunemente intesa la libertà, bensì *per* la sua esistenza *progetta un mondo* a partire dal suo essere vincolato *presso* un mondo. L'esserci è libero *in vista del suo* mondo, al quale è già da sempre necessariamente costretto per la sua *finitezza*.

L'interrogarsi sul "perché" è dunque un domandare *trascendentale*, non certo in quanto il mondo sarebbe da intendere come "visione del mondo" e quindi ogni uomo avrebbe la propria opinione sulle cose, ma in quanto riguarda la comprensione dell'esserci *per il suo essere*, ossia la "posizione" di un mondo come *punto di vista* sul tutto.

L'esserci in quanto libero è un progetto del mondo [è *progetto di mondo, ist Weltentwurf*]. Questo progetto però viene progettato solo in modo che l'esserci vi si appoggi [sich darin hält], e precisamente in modo che questo libero appoggio vincoli, che esso cioè collochi l'esserci, in tutte le sue dimensioni di trascendenza, in un possibile gioco di scelte. Questo legame si contrappone alla libertà stessa. Il mondo è tenuto nella libertà contro la libertà stessa. Esso è il *libero appoggio* [freier Widerhalt] dell'in-vista-di-cui dell'esserci. L'essere-nel-mondo stesso quindi non è nient'altro che la libertà; libertà non più presa come spontaneità, ma nell'indicata costituzione della sua essenza metafisica (che con ciò non risulta certo pienamente determinata).<sup>2</sup>

Solo in quanto vincolato al suo essere come essere-nel-mondo e trascendenza, l'esserci può essere libero. Quale *punto di vista* sul tutto il suo *impellere* è obbligato all'incontro con gli enti intramondani, cioè costretto a rendere effettive le sue possibilità. Tali possibilità, riguardanti il *progetto di un mondo*, eccedono però nel loro insieme l'ente effettivo, dacché il mondo è gettato *oltre* l'ente, cioè si orienta come *impellere* in ordine alla *resistenza originaria*. Questo *andare oltre* del mondo come *progetto dell'esserci* è il carattere proprio dell'esserci come *in vista di se stesso*, cioè il *temporalizzarsi* di esso come un *se stesso*.

Per comprendere che cosa questo "temporalizzarsi" [sich zeitigen] significhi - secondo l'interpretazione che se ne darà nella prossima sezione -, è necessario dapprima capire che l'esserci per Heidegger assume la sua libertà come *in vista di*. Tale "in vista di" è il carattere del mondo e solo nell'assunzione di esso l'esserci può ritenersi libero. Il mondo progettato dall'esserci è la kantiana totalità delle condizioni di possibilità dei fenomeni ed è per Heidegger ciò che permette all'esserci di incontrare gli enti intramondani. L'esserci in quanto finito coglie sempre fenomeni [Erscheinungen] e li declina come sue possibilità; ma queste possibilità rese effettive e assunte come tali, ossia intese innanzitutto e per lo più come serie di enti *semplicemente-presenti*, sono ricondotte da Kant sotto la legge a priori della *causalità*.<sup>3</sup> Così come si afferma nella

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 120; ed. ted. p. 164: «Il mondo, infatti, non è mai, ma *si fa mondo* [Welt "ist" nie, sondern "weltet"]».

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 227-8; ed. ted. pp. 247-8.

<sup>3</sup> Si veda la *seconda analogia dell'esperienza*, in I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 166-79; ed. ted. pp. 286-306 (A 190, B 233 ss.).

*Dialettica trascendentale* - Libro II, Cap. II, Sez. IX, III - e come riprende Heidegger nel corso *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*<sup>1</sup> - *Sull'essenza della libertà umana* -, la causalità può essere di due specie: «o secondo *natura* o per *libertà*»<sup>2</sup>. Non è certo un caso che Kant si occupi della libertà in rapporto alla causalità proprio nella sezione dedicata alle “idee cosmologiche”, quindi in ordine all’idea di mondo, né che da tale trattazione, adeguatamente ricompresa, deriverà per Heidegger la determinazione della *libertà* come radice unica sia della “teoria” sia della “prassi” comunemente intese.<sup>3</sup>

Se la causalità concepita *secondo natura* è riscontrabile per Kant quale legame di ogni evento empirico a una causa e a un effetto, senza interruzione alcuna nella serie temporale della *successione*, la questione verte sulla possibilità di una causalità *per libertà*, ossia su una causa che sia libera dal fenomenico “per la sua origine” pur agendo su di esso - principio della serie non interno ad essa - e sull’apparentemente inevitabile presentarsi per essa di un *conflitto* con la sunnominata “causalità naturale”. Affinché innanzitutto sia possibile pensare due specie di causalità è fondamentale per Kant la preliminare affermazione sulla finitezza della conoscenza umana, vale a dire la concezione fondamentale della *Critica della ragion pura* secondo cui l’uomo coglie sempre fenomeni [*Erscheinungen*] - per Heidegger enti svelati in un orizzonte d’essere - e non “cose in sé”. «Se, infatti, i fenomeni sono cose in sé, non c’è più scampo per la libertà.»<sup>4</sup>

Perché l’esserci sia libero è necessario l’essere - l’apertura della *differenza ontologica* -, ossia l’orizzonte che svela gli enti e permette all’esserci di scoprirli in quanto tali. Gli enti come *fenomeni* - *Erscheinungen* -, infatti, sono tali solo in quanto “appaiono” all’interno di un mondo, quali *enti intramondani*. Soltanto l’esistenza dell’esserci, in quanto *trascendenza*, apre lo iato tra essere ed ente; di conseguenza il rimando al *non essere* degli enti come *resistenza originaria* è tale solo *per* l’esserci. Senza l’esserci dunque non vi è libertà, il che significa appunto: soltanto perché vi sono fenomeni [*Erscheinungen*] quali kantiane “rappresentazioni” [*Vorstellungen*], vi può essere qualcosa che non è fenomeno [*Erscheinung*], cioè che non è ente, e che può delinarsi come causa esterna alla serie pur agendo sulla serie stessa, in quanto condizione di possibilità della stessa.

Dico *intelligibile* [*intelligibel*], in un oggetto (*Gegenstand*) dei sensi, quello che non è esso stesso fenomeno [*Erscheinung*]. Se pertanto quello che nel mondo sensibile deve essere considerato come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà che non è oggetto d’intuizione sensibile, ma per cui può essere tuttavia la causa di fenomeni; la *causalità* di questo essere si può considerare da due lati, come *intelligibile* per l’atto [*Handlung*] come cosa in sé, e come *sensibile* per gli effetti [*Wirkungen*] di esso come fenomeno nel mondo sensibile [*Sinnenwelt*]. Per la facoltà di un tal soggetto noi, quindi, ci faremmo un concetto empirico e nel contempo un concetto intellettuale della sua causalità, che insieme han luogo in uno e medesimo effetto.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Freiburger Vorlesung SS 1930), in *Gesamtausgabe*, Band 31, hrsg. von H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, p. 189.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 347; ed. ted. p. 620 (A 532, B 560): «entweder nach der *Natur* oder aus *Freiheit*».

<sup>3</sup> Riguardo a ciò si veda anche I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 347-8; ed. ted. pp. 621-2 (A 533, B 561): «È soprattutto degno di nota, che su questa idea *trascendentale* della libertà si fonda il concetto pratico della medesima, ed essa nella libertà costituisce il momento proprio delle difficoltà che hanno finora circondato la questione della sua possibilità.»

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 349; ed. ted. p. 624 (A 536, B 564): «Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.»

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 350; ed. ted. p. 625 (A 538, B 566).

Per Kant vi è nell'oggetto dei sensi un qualcosa che non è fenomeno [*Erscheinung*] e che è definito *intelligibile*. L'uomo scopre sempre fenomeni, ma nel fare ciò indica anche qualcosa che non è fenomeno e che gli risulta inconoscibile. Da questa duplicità nell'oggetto, la riflessione kantiana pensa la possibilità di una causa esterna alla serie, in quanto *intelligibile*, che però vi rientri nei suoi effetti dacché riguarda ancora l'oggetto che è insieme fenomeno. Il ragionamento è il seguente: se nell'oggetto di conoscenza per l'uomo vi è qualcosa che è fenomeno e qualcosa che non è fenomeno e quel che è fenomeno, in quanto *sensibile*, deve costantemente essere ricondotto ad una legge di causalità secondo natura, allora una libertà come causa libera che agisce sulla serie dall'esterno dovrebbe riguardare quel qualcosa dell'oggetto che non è fenomeno, cioè che non è *sensibile* ma *intelligibile*, il quale però resta all'uomo inconoscibile in quanto "cosa in sé".

Se dunque, come afferma Kant nell'*Analitica trascendentale* - Libro II, Cap. III<sup>1</sup> -, da una parte l'intelletto in quanto pensa la "cosa in sé" come *noumeno* "limita" la stessa sensibilità, vale a dire gli oggetti intuiti mediante il tempo, opponendo ad essa un qualcosa che non può mai essere sensibile, dall'altra riconoscendo la "cosa in sé" e il carattere intelligibile dell'oggetto, a partire dal suo essere fenomeno, esso apre ad una libertà esterna alla causalità della natura. Il che significa, per la riflessione heideggeriana: la libertà giace nell'orientazione dell'essere dell'esserci in ordine a qualcosa che gli resiste originariamente. L'ente in quanto tale *per* l'esserci è insieme riferimento all'essere e al non essere, ma lo stesso essere come *veduta pura, punto di vista sul tutto dell'ente*, è orientato in ordine a ciò che dall'esserci non può essere né conosciuto né ricompreso *nell'essere* - come *semplicemente-presente*. Senza la *differenza ontologica*, aperta dall'esserci, non vi sarebbe libertà, dacché tutto l'ente sarebbe inteso come "natura" - ossia misconosciuto quale *ente*, nell'oblio della kantiana distinzione in esso tra "fenomeno" e "cosa in sé". Giacché gli enti, però, possono apparire all'esserci solo per una preliminare comprensione d'essere, quest'orizzonte d'essere, che non è niente di ontico, non è costretto alla legge causale degli enti intramondani, ossia *intratemporali*, che anzi esso rende possibile. Ma la libertà come mancanza di obbligazione in questa legge non è per Heidegger "libertà negativa", possibilità *di* ogni cosa, bensì è la stessa orientazione in ordine al *tutto*. Riprendendo il tema leibniziano: l'*impellere* della monade come *mundus concentratus* è sempre disposto, per la finitezza dell'*impulso*, in ordine a quello *visio Dei* che, quale *armonia prestabilita*, si orienta per *volontà* divina verso l'*optimum*.

Essa, la ragione, è presente e unica in tutte le azioni dell'uomo in tutti gli stati del tempo, ma essa stessa non è nel tempo, e non capita, per così dire, in un nuovo stato, in cui prima non era; essa è *determinante*, ma non *determinabile* rispetto ad esso [*in Ansehung desselben*]. Non si può quindi domandare: perché la ragione non *si* è determinata altrimenti? Ma soltanto: perché essa, con la sua causalità, non ha determinato i *fenomeni* [*Erscheinungen*] altrimenti? Se non che a questo non è possibile nessuna risposta.<sup>2</sup>

La *ratio*, ossia il fondamento *per* l'esserci, riguarda tutte le possibilità *dell'esserci* quale posizione di un mondo presso cui questo è. L'essere dell'esserci non è niente di soggetto al cambiamento in quanto *non intratemporale* - non intramondano -, ma quale *impellere* e progetto di un mondo è già sempre disposto come *veduta pura* in ordine alla *temporalità originaria* - suo *sensu* -, vale a dire gettato *in anticipo* e *oltre* l'ente *in vista dell'esserci* come *se stesso*. L'essere dunque *determina* la temporalità ordinaria

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 211; ed. ted. pp. 371-2 (A 257, B 312).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 359; ed. ted. p. 639 (A 556, B 584).

degli enti intramondani - quali “rappresentazioni” -, che si presenta come *causalità secondo natura* - “serie” come successione nel tempo di causa ed effetto -, in quanto rende possibile l’orizzonte all’interno del quale essi appaiono come tali. Questa *determinazione* è sempre *per l’esserci*, in quanto esso *progetta un mondo*, cioè incontra gli enti all’interno di esso, in riferimento a una preliminare comprensione d’essere. Il tempo come “successione degli adesso” e la causalità secondo natura sono così il modo in cui l’esserci incontra gli enti intramondani e comprende se stesso come ente nella *medietà*. Ma questa comprensione quotidiana è possibile soltanto nell’oblio dell’essere, di contro all’assunzione di esso per la quale invece le possibilità esistono già gettate innanzi al fine d’esser còlte dall’esserci come *le proprie* - per il suo *destino* -, secondo la *totalità delle condizioni di possibilità* che si apre, nell’*essere per la morte*, a partire dalla *completezza* dell’esistenza.

Una tale *ratio*, dunque, non è *determinabile* rispetto alla temporalità dell’intramondano, il che significa, di nuovo: il fondamento d’essere dell’esserci è a sua volta privo di fondo, o ancora, ciò che l’esserci comprende come *veduta pura* non è ricompreso in una veduta ulteriore, ma piuttosto *orientato* su qualcosa che gli resiste originariamente, assumendo in quest’orientazione il suo *sensò*. Se i fenomeni devono necessariamente essere ricompresi in una causalità naturale, ossia nella successione temporale di un prima e di un poi come causa ed effetto, la causalità secondo libertà, quale carattere intellettuale, esula dalla determinazione secondo il tempo in quanto non è niente di sensibile, ossia in quanto a un tempo *non esperibile* - né dunque oggetto della conoscenza. Il “fatto” [*Tatsache*] della libertà, come riprenderà Heidegger - sempre nel corso *Sull’essenza della libertà umana*<sup>1</sup>-, non consiste per Kant nella possibilità di “esperire” la libertà come un fenomeno sensibile, bensì nel delinearci di essa quale “idea della ragione”. Ad essere un “fatto” è l’*idea della libertà*, quale *libertà trascendentale*, vale a dire la comprensione sempre preliminare e innanzitutto non tematica di un’orientazione dell’essere che *eccede* la causalità naturale di una *semplice presenza*. La *semplice presenza* [*Vorhandenheit*] è ancora una volta l’essere che si assegna agli enti còlti soltanto come intramondani, *presenti* in un *eterno presente*, ossia senza alcun riferimento ad altro dall’ontico; all’interno di essa, dacché non la comprende come tale, l’esserci quotidiano ignora il piano ontologico, non riconosce i bordi della fotografia, nell’oblio di quella *differenza ontologica* che lo stesso esserci sempre *apre*. Nel richiamo all’affermazione di Kant, secondo cui se i fenomeni còlti dall’uomo non fossero fenomeni ma cose in sé non vi sarebbe libertà - o meglio una “causalità secondo libertà” -, diviene chiaro che senza la comprensione preliminare di un *oggetto trascendentale* - quale essere - che sia a fondamento dei fenomeni [*Erscheinungen*] e li determini come “rappresentazioni” di contro alle “cose in sé”, gli accadimenti si appiattirebbero alla sola legge naturale che determina l’empirico. Invece, mediante la *posizione* di questo *oggetto trascendentale*, è possibile pensare una causalità “libera”, in quanto essa, pur accadendo *ai fenomeni*, ossia essendo *determinante per essi* quali fenomeni - enti -, non è a sua volta fenomeno - non è un ente -, non è *determinata* da una causa interna alla serie temporale.<sup>2</sup>

Quindi pertanto ha luogo quello che noi non trovavamo in tutte le serie empiriche: che la *condizione* di una serie successiva di fatti [*Begebenheiten*] possa essere essa stessa empiricamente incondizionata. Perché qui la condizione è *fuori* della serie dei fenomeni (nell’intelligibile), e quindi non soggetta a nessuna condizione sensibile e a nessuna determinazione temporale da cause anteriori.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 270.

<sup>2</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 350; ed. ted. p. 625 (A 538, B 566).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 357; ed. ted. p. 636 (A 552, B 580).

L'incondizionata condizione delle possibilità per l'esserci - o *totalità delle condizioni* - è la stessa "posizione di un mondo" quale *punto di vista* sul *tutto dell'ente*. Non si tratta infatti qui dell'*assolutamente incondizionato*, che Kant stesso chiama «*essere [essenza, Wesen] necessario*»<sup>1</sup>, in quanto tale "essenza", pur essendo necessaria sia per l'essere sia per gli enti, come *ens extramundanum* non ha alcun legame con l'esperienza possibile e si pone così al di là della stessa *conoscenza trascendentale*, quale *idea "trascendente"* nell'accezione comune del termine.<sup>2</sup> Mentre la *totalità delle condizioni* come "posizione di un mondo" è la *causa* delle serie dei fenomeni *non causata* a sua volta da alcun fenomeno, l'*assolutamente incondizionato* è estraneo a qualsiasi causalità in quanto svincolato dall'esperire umano, soltanto per il quale la *causalità* è un carattere necessario, dacché la *visio Dei* come *intuitus originarius* coglie il *tutto* in identità.

L'esperienza umana per Kant può soltanto "figurarsi" l'*oggetto trascendentale* come oggetto di queste idee trascendenti, in quanto esse, non essendo riscontrabili in ordine alla stessa esperienza, possono solo essere concepite in rapporto a ciò che è necessario per quest'ultima. Il che significa: visto che l'essere come *condizione di possibilità dell'esperienza* è necessario per l'esserci ma *vincolato* agli enti come *fenomeni [Erscheinungen]* - ossia diverso dall'*assolutamente incondizionato* -, e posto che l'esserci scopre sempre fenomeni, allora vi è una *resistenza* degli enti in ordine alla quale l'esserci è *orientato* come *punto di vista* - per la finitezza del suo *impellere* - e che costituisce l'"essenza" degli enti come "cose in sé" - *non essere* -; tale *resistenza* come *non essere*, mostrandosi estranea alla serie temporale dei fenomeni e alle *possibilità* dell'esperienza umana, si annuncia in Kant come "essenza [Wesen] necessaria". Un'interrogazione che si diriga in questo senso è intesa qui come l'autentica, e mai sviluppata tematicamente, riflessione heideggeriana sulla *metaontologia*: ricomprensione della *metaphysica specialis*, secondo la *metaphysica generalis* come *ontologia fondamentale*, che si presenta propriamente come *teologia*<sup>3</sup> - non religiosa ma "aristotelica" θεολογία, ossia *teologia originaria* -, quale ricerca sull'*orientazione* dell'essere dell'esserci in ordine a una *resistenza originaria*, soltanto "per analogia" intesa come *ideale trascendentale* - la tematica che si apre per Kant sulla base delle considerazioni riguardanti l'*essere [Wesen] necessario*.<sup>4</sup>

La ricerca di una *metaontologia*, però, non è svincolabile dalla posizione dell'*ontologia fondamentale* come *analitica esistenziale dell'esserci*. O meglio, come si è detto, soltanto sviluppandosi come *analitica esistenziale dell'esserci* un'*ontologia fondamentale*, che è il presupposto d'ogni interrogazione e ricerca, può approfondire il suo carattere necessario - cioè autenticamente *libero* - come *metaontologia*. Il percorso finora svolto ha già messo in luce tale "carattere", mentre si cercava di chiarire l'*ontologia fondamentale* come *analitica esistenziale*, dacché il *senso* della *metaontologia*, come quello dell'essere, giace nella sua *orientazione*, quindi di nuovo *in vista di* qualcosa. La libertà, dunque, come *in vista di* dell'esserci è la chiave di volta in questa riflessione che riguarda la metafisica per il suo fondamento, in quanto

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 361; ed. ted. p. 642 (A 559, B 587).

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 364; ed. ted. p. 647 (A 565, B 593).

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 189; ed. ted. p. 202.

<sup>4</sup> Si veda I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 365; ed. ted. p. 648 (A 566, B 594): «Poiché noi non impariamo a conoscere il contingente se non mediante l'esperienza, ma qui si tratta di cose che non devono esser punto oggetti dell'esperienza, noi ne dovremo ricavare la cognizione da ciò che in sé è necessario, dai concetti puri delle cose in generale. Quindi il primo passo che noi moviamo fuori del mondo sensibile, ci obbliga a dar principio alle nostre nuove conoscenze dalla ricerca di un essere [Wesen] assolutamente necessario, e a desumere dai concetti di esso i concetti di tutte le cose, in quanto sono meramente intelligibili, e questa ricerca intendiamo istituire nel capitolo seguente.»

concerne il passaggio tematico - che preliminarmente e in maniera non tematica è sempre implicito nella riflessione heideggeriana - dall'*ontologia fondamentale* alla *metaontologia*, il *capovolgimento* necessario per la costituzione “duplice” della stessa metafisica.

Tale passaggio è ancora designazione dell'essere dell'esserci come fondamento, che è sì mondo e trascendenza, ma è questi in quanto è a un tempo *libertà*. Se per libertà però si intende un senso “negativo” della stessa, come il carattere proprio d'una soggettività slegata da tutto - assoluta -, essa per Heidegger viene misconosciuta. Il problema della libertà, in quanto riguarda la condizione di possibilità dell'esperienza in generale, ossia mette in questione la causalità del mondo come *totalità delle condizioni* che non può corrispondere alla causalità secondo natura dei fenomeni, concerne l'intera problematica della metafisica e la sua possibilità autentica. Dacché tale possibilità viene interrogata nella posizione di una *metaphysica specialis* a partire dalla comprensione di una *metaphysica generalis*, e la prima si declina nelle tre discipline razionali - *psicologia*, *cosmologia* e *teologia* -, la libertà non può riguardare se non tutte e tre insieme. Sebbene infatti il significato autentico della libertà quale idea trascendentale si trovi in Kant come *problema del mondo - idea cosmologica* - e in quanto tale assuma il suo primato, per Heidegger il senso di un tale problema è a un tempo la questione della *volontà [Willen]* - *concetto psicologico* per Kant - e dell'*essenza [Wesen]* *necessaria - idea teologica*.<sup>1</sup>

Dacché il problema kantiano è innanzitutto di aprire nella concatenazione naturale di causa ed effetto uno “spazio di manovra” in cui la libertà dell'agire morale si renda possibile, e quindi Kant cerchi una causalità che si rapporti al sensibile senza esserne condizionata, lasciando però indeterminata la libertà stessa in quanto la considerazione svolta su di essa la identifica “soltanto” come *idea*, cioè non ne comprende né la possibilità né l'effettività, tale libertà trascendentale dev'essere ancora un'*idea cosmologica*, ossia deve limitarsi ad un concetto di mondo che sia sempre pensato, pur come *trascendentale*, essenzialmente in ordine a una *causalità secondo natura*<sup>2</sup>, o, nei termini della filosofia heideggeriana, a un essere quale *semplice presenza [Vorhandenheit]*. Per Heidegger, invece, il mondo quale idea d'una *totalità del reale* è soltanto “secondariamente” nel senso della *causalità naturale*, come *effettività - semplice presenza* -, ma “primariamente” quale *libertà*, vale a dire come *possibilità* - che è *realitas*, secondo la *presenza originaria [Präsenz]*. Ed è tale sebbene per prima, nel senso della quotidianità - nella *medietà* -, l'esserci colga l'*effettività* e per seconda, seppur in quanto fondamento, la *possibilità*. Questo il senso dell'affermazione heideggeriana: «Più in alto dell'effettività sta la *possibilità*».<sup>3</sup>

Abbiamo ora sufficientemente esposto la concezione kantiana dell'essenza della causalità. Essa è *una delle determinazioni ontologiche della connessione dell'essere semplicemente-presente della semplice presenza nel suo accadere [Geschehen]*. Il possibile carattere del movimento di questo accadere della natura è il cambiamento [*Veränderung*], cioè l'accadere accade sul fondamento della

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 208-9.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 203; ed. ted. pp. 218-9: «Il mondo, in quanto appartenente alla trascendenza come tale, è un concetto trascendentale in senso stretto. In Kant “trascendentale” è equivalente a “ontologico”, ma con riferimento all'ontologia della “natura” in senso stretto. Per noi l'espressione è equivalente a “ontologico-fondamentale” [*fundamentalontologisch*].»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 38: «Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.» Inoltre cfr. Id., *Principi metafisici della logica*, cit., § 13.

permanenza [*auf dem Grunde von Beharrlichem*] e nel modo di un agire [*Handeln*] continuo.<sup>1</sup>

Questa affermazione di Heidegger concerne ciò che Kant presenta come *prima analogia dell'esperienza*, secondo la prima edizione della *Critica*: «Principio della permanenza. Tutti i fenomeni contengono ciò che permane (*sostanza*) come l'oggetto [*Gegenstand*] stesso, e ciò che muta [*das Wandelbare*], come sua semplice determinazione, cioè come un modo in cui l'oggetto esiste [*existiert*].»<sup>2</sup>

Che i fenomeni della successione temporale tutti quanti non sono se non *cangiamenti* [*Veränderungen*], cioè un successivo essere [*Sein*] e non essere [*Nichtsein*] delle determinazioni della sostanza che permane [*die da beharret*], e che perciò l'essere della sostanza stessa che segue al suo non essere, o il non essere che segue al suo essere [esistere, *Dasein*], o, in altre parole, il sorgere e cessare della sostanza stessa non abbia luogo lo ha dimostrato il principio precedente. Il quale avrebbe potuto essere espresso anche così: *Ogni vicenda (successione) dei fenomeni non è se non cambiamento*; giacché il sorgere o il cessare della sostanza non sono cangiamenti di essa, in quanto il concetto del cangiamento presuppone appunto un medesimo soggetto con due opposte determinazioni come esistente, e però come permanente [*als existierend, mithin als beharrend*].<sup>3</sup>

Soltanto posto ciò si può comprendere la *seconda analogia dell'esperienza*, al fine di chiarire il primato della causalità naturale come *semplice presenza*, in quanto così recita: «Tutti i cangiamenti [*Veränderungen*] avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto [*Ursache und Wirkung*].»<sup>4</sup>

Ogni mutamento di stato è cambiamento nel tempo, il che significa: ogni accadere è cambiamento. Il cambiamento però può avvenire soltanto sulla base di una permanenza preliminare, e in questa permanenza giace il senso della causalità naturale come *agire continuo*: «La possibilità del cambiamento si fonda nella *continuità* della causalità dell'azione [*Handlung*], in quanto «l'azione della materia è senza sosta [*unaufhörlich*].»<sup>5</sup>

L'«agire» [*das Handeln*] è per Heidegger concepito da Kant sempre come un «rendere effettivo» [*Wirken*], ma questo rendere effettivo è innanzitutto inteso nel senso di un *accadere della natura*. Sicché nella riflessione kantiana la stessa azione «volontaria» [*“willkürliche” Handlung*], come «agire morale», dev'essere disposta in ordine al preliminare orizzonte della causalità secondo natura, cioè di quello che Heidegger definisce l'esser *semplicemente-presente* [*Vorhandensein*] dell'essere - essere come *semplice presenza*.<sup>6</sup> Questa malcomprensione, o meglio questo «oblio» del piano originario, costituisce per Heidegger il punto di arresto della riflessione kantiana nel suo andare oltre la concezione tradizionale, dacché essa si mostra nel suo carattere

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 200: «Wir haben jetzt Kants auffassung vom Wesen der Kausalität hinreichend dargestellt. Sie ist eine der ontologischen Bestimmungen des Zusammenhangs des Vorhandenseins des Vorhandenen in seinem Geschehen. Der mögliche Bewegungscharakter dieses Geschehens der Natur ist die Veränderung, d. h. das Geschehen geschieht auf dem Grunde von Beharrlichem und es geschieht in der Weise eines stetigen Handelns.»

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 162; ed. ted. p. 280 (A 182).

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 166-7; ed. ted. p. 287 (B 233).

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 166; ed. ted. p. 286 (B 232). Così dalla prima edizione (A 189): «Principio della produzione. Tutto ciò che accade (incomincia ad essere) presuppone qualche cosa, a cui segue *secondo una regola*.» Tedesco: «Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt.»

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 199: «Die Möglichkeit der Veränderung gründet in der *Kontinuität* der Kausalität der Handlung. [...] Die Handlung der Materie ist unaufhörlich.»

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 196-7.

di *teoria trascendentale della natura* - ossia nel riferimento all'essere come *presenza* [*Anwesenheit*].

Giacché, infatti, Kant intende l'agire come "rendere effettivo" [*Wirken*], quale *agere*, ossia per Heidegger un *far seguire un effetto*, questo si distingue dall'azione nel senso del "fare" [*Tun*], come *facere*, vale a dire del *produrre un'opera* - *opus*. Ma questa distinzione non è altro che la differenza tra l'agire *naturale* e l'agire *storico*. Ogni agire storico, in quanto *effettivo*, è ricompreso in un agire naturale, dacché tutti gli enti storici sono *intratemporali* e sottoposti alle leggi empiriche della natura. Eppure non ogni agire naturale è un agire storico, in quanto senza l'esserci non vi è *storia*. Un tale agire *storico* si distingue allora dall'agire *morale* proprio perché, a differenza di quest'ultimo, pur diversificandosi dall'agire *naturale* è ancora ricompreso sotto di esso: «*Agire è per Kant anche là dove nessuna opera viene prodotta - nella natura*».<sup>1</sup>

L'agire *morale*, invece, è sì per Heidegger un *agere*, in quanto *far seguire un effetto*, ma a differenza dell'agire della *materia* - in quanto alla morale concerne la *forma*, estranea com'è all'empirico - esso è un "render effettivo *originario*", non rientra cioè nella *causalità naturale* ma è secondo *libertà*, dacché segue ad esso un effetto sui fenomeni che non è causato dalla serie temporale degli stessi - vale a dire da niente di *ontico*. Piuttosto tale agire è per Heidegger *originario* nel senso che si presenta quale *origine* della stessa *causalità naturale*, o meglio dell'esperienza di tale causalità.<sup>2</sup>

Il soggetto di un tale agire, però, non è l'uomo nella sua quotidianità, ossia quello stesso individuo che agisce *storicamente* all'interno della *causalità naturale*, bensì la *persona*, cioè l'uomo compreso per il suo carattere costitutivo di *personalità* [*Persönlichkeit*]. In ordine a questo carattere, vale a dire nell'agire morale che contraddistingue l'uomo come *personalitas moralis*, si mostra per Heidegger il secondo aspetto per cui si delinea la libertà kantiana, quale *libertà pratica*. Se infatti la *libertà trascendentale* è per Kant un'idea che permette di figurarsi una causalità non condizionata dai fenomeni, pur agendo su di essi, in accordo con la causalità secondo natura, in quanto tale essa non si mostra pensabile né come effettiva né come possibile, dacché il suo scopo è solo di aprire uno "spazio di manovra" per la *ragion pura* mediante il quale l'agire morale divenga assumibile - per la *pratica*. In questo modo però la stessa *libertà pratica* si rivela innanzitutto intesa a partire da una comprensione dell'essere come *semplice presenza*, sicché l'agire *morale* viene limitato ad un comportamento "libero" soltanto onticamente, ossia già determinato per la sua esperibilità in ordine alla natura. Kant, nell'espone l'idea della *libertà trascendentale*, non mette in questione la *causalità secondo natura*, come successione temporale di causa ed effetto, ma cerca piuttosto di concepire una *causa a priori* dei fenomeni che sia ricompresa in una più generale *teoria trascendentale della natura*. Il che significa: l'agire umano rientra nella causalità naturale, ma nell'agire morale la sua azione è *libera* in quanto non causata da qualcosa di materiale - empirico -, ossia di *naturale*, bensì dalla *volontà* come *ragione pura* - intesa ora come *pratica* -, la quale non ha causa fenomenica - temporale - né può essere spiegata per la sua orientazione.

Eppure questa *libertà di agire* a prescindere da cause materiali non riguarda la *realtà*, vale a dire il mondo come *totalità delle condizioni di possibilità*, ma le singole possibilità che si rendono effettive. In questo modo l'agire morale della persona è inteso *all'interno del mondo*, nel concepire quest'ultimo come qualcosa di identico alla *natura*, ossia comprendendo l'esserci come *semplicemente-presente*. Dell'ente non viene colto il riferimento all'essere; non viene assunta la sua ricomprensione in una *veduta pura* che è *posizione di un mondo*. Soltanto perché l'esserci è, però, all'ente accade un mondo, ossia l'ente medesimo si presenta in ordine ad una *causalità naturale* che è "anticipata"

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 197: «*Handeln ist für Kant auch dort, wo keine Werke hergestellt werden - in der Natur.*»

<sup>2</sup> *Cfr. ivi*, p. 198.

nel *progetto* dell'esserci. Il misconoscimento kantiano dell'orizzonte d'essere comporta per Heidegger un ribaltamento nel rapporto tra libertà e causalità, allorché Kant intende la prima come un problema che riguarda la seconda, mentre è la causalità una questione che concerne la libertà, in quanto solo quest'ultima la rende possibile.<sup>1</sup> Che la libertà sia primaria rispetto alla causalità è un altro modo di affermare che la *possibilità* "sta più in alto" dell'*effettività*, sebbene a mostrarsi innanzitutto e per lo più - nella *medietà*, il che significa anche secondo un criterio "temporale" [*zeitlich*] del tempo ordinario - sia la seconda. Affinché però la riflessione heideggeriana a riguardo venga chiarita, è necessario adesso approfondire l'aspetto della libertà come *libertà pratica*, il quale richiama la questione fondamentale della *volontà* a partire dal riconoscimento di una *personalità morale* dell'uomo.

In quest'opera [*La religione entro i limiti della sola ragione*], capitolo primo, primo paragrafo, Kant elenca tre elementi che determinano l'uomo. Egli cita in primo luogo l'animalità [*Tierheit*], quindi l'umanità [*Menschheit*] e infine la personalità [*Persönlichkeit*]. La prima determinazione, quella dell'animalità, caratterizza l'uomo come essere vivente [*Lebendes*] in generale; la seconda, l'umanità, lo caratterizza come essere vivente e nel contempo come essere ragionevole [razionale, *als ein Lebendes, zugleich aber Vernünftiges*]; la terza, la personalità lo considera come essere non soltanto ragionevole [razionale], ma suscettibile al tempo stesso d'imputazione [*Zurechnung*]. Quando Kant nomina per terza la personalità, differenziandola dall'umanità menzionata per seconda, è evidente che egli qui intende il termine "personalità" in un senso più ristretto, diverso da quello di *personalitas transcendentalis*, che s'identifica con l'umanità. [...] La *personalità autentica* è la *personalitas moralis*. Se la struttura della *personalitas* in generale risiede nell'autocoscienza, allora la *personalitas moralis* deve esprimere una particolare *modificazione dell'autocoscienza* [*Modifikation des Selbstbewußtseins*] e rappresentare quindi un modo particolare di essa.<sup>2</sup>

Sebbene l'umanità dell'uomo si determini per Kant per il suo essere razionale, questa concezione non esaurisce l'essenza dell'uomo, ma anzi assume il suo senso soltanto pensata in ordine ad una *personalità morale*. Questo perché i primi due elementi assegnati da Kant all'uomo come determinazioni, ossia l'essere "vivente" e l'essere "razionale", potrebbero appartenere anche ad un'"essenza" priva della *possibilità*, ossia del riferimento al piano pratico dell'*agire*. È necessario cioè che l'essenza dell'uomo sia *radicata* nella prassi, per il suo vincolo a rendere effettive le possibilità - sua *finitezza* -, nel riferimento al sensibile come *veduta pura* quale condizione di possibilità della sua esperienza. Proprio nell'*imputazione* [*Zurechnung*] di tale *veduta pura* giace allora per Heidegger il senso autentico della "personalità" come essenza dell'uomo.

Pur in quanto assegnato a un *punto di vista* sul *tutto dell'ente*, l'esserci gettato in un mondo è tale solo perché *progetto di un mondo*, il che vale a dire, a un tempo, che la *veduta pura* cui è vincolato è il suo stesso *impellere*. Questo *impellere* come suo fondamento è privo di fondo ma *orientato* in ordine al *tutto* che, richiamando per analogia la concezione leibniziana, è *visio Dei* disposta in ordine all'*optimum* - quale *resistenza originaria*. Ciò conduce a due punti molto importanti per la riflessione heideggeriana. Il primo mostra che l'*impellere* in quanto proprio dell'esserci è riferito a qualcosa che oltrepassa la *veduta pura* ricompresa nell'unione di sensibile e intelligibile - o meglio come radice di entrambi -, non esperito ma soltanto *annunciato* dagli stessi enti come *apparenze* [*Erscheinungen*]. Il secondo punto chiarisce che l'uomo, in quanto soggetto ad *imputazione*, cioè come *persona*, è innanzitutto "*responsabile*"

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 303.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 126; ed. ted. pp. 185-6.

dell'*impellere* al quale è sempre assegnato e che autenticamente è orientato in ordine all'*optimum* - quale suo *puro volere*, "volontà buona" -; il che viene racchiuso da Heidegger nella seguente affermazione: «L'essenza della persona, la personalità, sta [besteht] nella responsabilità di se stesso [Selbstverantwortlichkeit]».<sup>1</sup>

Se, però, tenendo conto insieme dei due punti, si assume che la *veduta pura* dell'esserci, di cui l'esserci stesso è responsabile, si determina in ordine a qualcosa di esterno ad essa, pur restando *propria dell'esserci*, allora si comprende perché la *causalità naturale* perda il suo primato. L'agire *morale* e dunque la *libertà* non riguarda per Heidegger la scelta tra singole possibilità da rendere effettive all'interno di un mondo, ma l'intero *progetto di un mondo* che l'esserci è *per la sua esistenza*. In quanto responsabile del *suo* mondo, come *progetto* in cui innanzitutto e per lo più è gettato, l'esserci è responsabile anche della *causalità secondo natura* che vincola la sua esperienza. In questo senso è la *libertà* per Heidegger a fondare la *causalità naturale*, e il tentativo di svincolare la prima dalla seconda, concedendole "spazio" o evidenziandone l'"eccezionalità" all'interno di quella, rivela un misconoscimento dell'orizzonte fondamentale d'essere, soltanto a partire dal quale invece un'autentica differenza tra causalità e libertà può essere posta.

La *libertà trascendentale*, infatti, non viene determinata da Kant né per la sua possibilità né per la sua effettività, in quanto come *idea* non è esperibile dall'uomo.<sup>2</sup> Sicché nel rendersi effettiva come *libertà pratica*, secondo la riflessione kantiana, essa deve regolarsi innanzitutto sulla base della *causalità naturale*, ossia concependo la *semplice presenza* come confine dell'agire *morale*, in quanto preliminare *condizione di possibilità dell'esperienza*. Il che significa per l'argomentazione: la *libertà pratica* opera all'interno dell'orizzonte d'esperienza aperto come *teoria trascendentale della natura*. Per Heidegger, invece, l'esperienza stessa è disposta come tale soltanto perché dapprima la libertà si fa accessibile quale *fattualità* [Tatsächlichkeit]; ma la fattualità della libertà risponde alla sua *realitas*, ossia accade come *sintesi delle possibilità*, e dunque non si rende effettiva nel senso dell'oggettività della natura.<sup>3</sup>

L'essenza di una cosa stabilisce il modo della sua *fattualità* [Tatsächlichkeit], della sua effettività [Wirklichkeit]. [...] La realtà obiettiva della libertà si lascia dimostrare solo mediante la legge pratica della ragione pura. [...] *Praxis* significa un particolare modo dell'azione [Handlung] che sia possibile attraverso una *volontà* [Willen]; un rapporto presso il quale la relazione del soggetto dell'esser causa, il determinante, all'effetto [Wirkung] sarebbe caratterizzata mediante la volontà.<sup>4</sup>

L'azione come causalità è resa possibile dalla *volontà*, la quale è determinata soltanto da se stessa; il *volere* di tale volontà è *puro*, ossia non condizionato dall'esperienza. In quanto *puro volere* essa è *ragione pura*, vale a dire autentica condizione di possibilità d'ogni esperire. L'agire orientato in ordine al *puro volere*, ossia secondo la *ragione pura*, si definisce *pratico* per distinguerlo da quell'agire *naturale* che riguarda invece la

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 262: «Das Wesen der Person, die Persönlichkeit, besteht in der Selbstverantwortlichkeit.»

<sup>2</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 360-1; ed. ted. p. 641 (A 558, B 586).

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 272-3.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 274: «Das Wesen einer Sache schreibt die Art ihrer Tatsächlichkeit, Wirklichkeit, vor. [...] Die objective Realität der Freiheit läßt sich nur durch praktische Gesetze der reinen Vernunft dartun. [...] Praxis ist eine besondere Art von Handlung, solche, die durch einen Willen möglich ist, ein solches Verhältnis, bei dem die Beziehung des Subjekts des Ursacheseins, das Bestimmende, zur Wirkung gekennzeichnet ist durch Willen.»

causalità senza libertà; per questo l'agire *pratico* è inteso come agire *volontario* [*willentliches Handeln*].<sup>1</sup>

Il *puro volere* vuole soltanto se stesso, sicché quella che viene chiamata *fattualità* è la “posizione” di un'effettività che non si presenta innanzitutto quale *causalità secondo natura* per una *semplice presenza*, ma originariamente quale *libertà dell'impulso*. «L'effettività del volere è soltanto nel volere di questa effettività»<sup>2</sup>, afferma Heidegger, e ciò significa che il *puro volere*, in quanto ha di mira soltanto se stesso, nella sua *effettività* «non vuole nient'altro che il dovere [Sollen] del suo esser-ci [Da-sein]»<sup>3</sup>. Il volere che si dispone come *effettività*, ossia la *ragione pura pratica*, non è per Heidegger né pensiero di volere né desiderio di volere, non è un piano per il futuro o un rimpianto per il passato, ma è *volere l'intera effettività così come è*: «Effettivo volere è: in ogni tempo, qui ed ora volere»<sup>4</sup>. Come per Nietzsche, ciò che l'uomo superiore vuole, ciò a cui la volontà autenticamente compresa anela è l'eterno ritorno dell'uguale: il passato e il futuro che si scontrano e si estendono in direzioni contrarie a partire dall'*attimo* che li racchiude nella *decisione* per l'eternità “finita”, come *intera estensione del suo impellere* che si “ripete”; attimo *nel quale* l'uomo “si colloca”, *assumendosi per la sua esistenza*, quando pensa il pensiero più profondo.

Il volere così inteso si mostra allora, per la riflessione heideggeriana, quale significato autentico dell'*in vista di* [*Umwillen*] dell'esserci - *volontà per* -, come *in vista di se stesso*, che è il carattere fondamentale della trascendenza dell'esserci, cioè *verso cui* è sempre preliminarmente *pro-gettato un mondo*. Cogliere l'*in vista di* dell'esserci significa per Heidegger comprendere kantianamente la *persona* come *fine* e mai semplicemente come mezzo. In quanto il *puro volere* vuole soltanto se stesso, la persona è fine in sé<sup>5</sup>, ma con “persona” non s'intende qui l'umanità in generale - come *comunità umana* -, bensì quel che dell'uomo essenzialmente lo caratterizza, cioè l'*esserci autentico*, il quale per la sua trascendenza *si temporalizza* come *se stesso*.

Il *se stesso* dell'esserci riguarda per Heidegger quell'*egoità metafisica* [*metaphysische Egoität*] che precede la distinzione ontica tra Tu ed Io, mostrandosi quindi estranea a qualsiasi contrapposizione semplicemente psicologica di egoismo e altruismo. Il Tu e l'Io, piuttosto, possono essere *individuati* e rappresentati nella loro *relazione* soltanto perché innanzitutto è posta l'*ipseità* [*Selbstheit*] dell'esserci - anche quando quest'ultima non è compresa tematicamente. Allo stesso modo la generalità del genere e la specificità della specie, o qualsiasi altra caratterizzazione ontica appartenente a un individuo, è “secondaria” alla determinazione della sua *ipseità*. Tale termine, nella sua *neutralità metafisica*, è appunto utilizzato da Heidegger in quanto il *se stesso* - *das Selbst*, *ipsum*, “neutro” anche dal punto di vista linguistico - può riguardare tanto l'Io quanto il Tu, tanto il maschile quanto il femminile, pur non essendo nessuno dei componenti di un dittico, ma la condizione di possibilità del loro essere esperiti come caratteri differenti di qualcosa d'unitario.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 277.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 291: «Die Wirklichkeit des Wollens ist nur im Wollen dieser Wirklichkeit.»

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 289: «Will nichts anderes als das Sollen seines Da-seins.»

<sup>4</sup> *Ibid.*: «Wirklich wollen ist: jederzeit, hier und jetzt wollen.»

<sup>5</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 132; ed. ted. p. 195: «L'uomo esiste come fine in se stesso [*als Zweck an sich selbst*], non è un mezzo, non è mezzo neppure per Dio, ma anche per Dio egli è fine a se stesso. Movendo da qui, cioè dal carattere ontologico di quell'ente che non solo è concepito da altri come fine e come fine viene assunto, ma che esiste oggettivamente ed effettivamente come fine, diviene chiaro l'autentico senso ontologico della persona morale. Essa esiste come fine di se stessa, vale a dire è essa stessa fine [essa è il fine medesimo, *d. h. sie "ist" selbst Zweck*].»

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 222-3; ed. ted. pp. 241-2.

Sul fondamento della comprensione d'essere l'uomo è il ci [Da], con l'essere [Sein] del quale accade quell'inaugurale [eröffnende] irruzione nell'ente, così che questo ente può rivelarsi in quanto tale per un se stesso [Selbst]. *Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci in lui.*<sup>1</sup>

Senza voler trattare ora il tema proprio della *soggettività autentica*, che verrà affrontato nella prossima sezione, è necessario annunciare che l'esserci inteso come *se stesso* - ossia per la sua *finitezza* che è *libertà* - è preliminare sia rispetto alla posizione di un concreto "Io agisco" sia di un soltanto intelligibile "Io penso", così com'è concepito da Kant. Mentre infatti per Kant l'Io penso, in quanto *appercezione trascendentale*, riguarda l'autonomia dell'intelletto nel suo rappresentare i fenomeni sotto unità e quindi viene compreso come "facoltà delle regole", secondo Heidegger la stessa regolazione da esso imposta, come *spontaneità*, è innanzitutto un porre una condizione a qualcosa in un orizzonte che "dapprima" è *la possibilità stessa del rappresentare*, ossia il piano di libertà che anticipa la *rappresentazione* del molteplice dei fenomeni sotto regole. Il che significa: affinché qualcosa possa essere *rappresentato* sotto regole, deve innanzitutto essere *libero per tale rappresentazione*.<sup>2</sup> Ossia, di nuovo: soltanto perché l'uomo incontra sempre "fenomeni" e non "cose in sé" è possibile la libertà.

L'essere dell'esserci come *impellere* che svela gli enti e permette all'esserci di incontrarli in quanto tali è, quale *veduta pura*, la condizione di possibilità per un "Io penso" di rappresentare gli stessi sotto regole e di esperirli nella riconduzione dell'intelletto alla forma pura della sensibilità che è il *tempo*. Ma il carattere autentico di questo "Io penso" per Heidegger *già sempre* ricondotto al sensibile - o meglio *identificato* col "tempo puro", come si vedrà -, quale esserci autentico, giace nella sua *ipseità*, vale a dire nell'assunzione del suo *in vista di se stesso*. L'*ipseità* dell'esserci non è altro che la *responsabilità* per il suo *essere* come *posizione di un mondo*. Affermare allora che l'esserci nel suo *esistere*, ossia in quanto *trascende* l'ente e sé come ente, è essenzialmente *in vista del suo mondo* significa dire che l'esserci, in quanto *progetto di un mondo*, è *in vista di se stesso*. «All'ipseità [Selbstheit] appartiene il mondo; quest'ultimo è per essenza riferito all'esserci.»<sup>3</sup>

Il *progetto di un mondo* come *impulso* assume però il duplice carattere di libertà e vincolo dell'esserci. Da una parte, infatti, è l'esserci che pone il suo mondo, lo *getta innanzi* oltre l'ente fattuale, come *totalità del reale*, fino alla completezza della "decisione" quale *essere per la morte*, la quale gli schiude le *sue* possibilità in quanto *proprie*. Dall'altra, nel suo *progetto*, l'esserci è già sempre *gettato* in mezzo agli enti intramondani, vincolato alla fattualità come causalità naturale della successione nel tempo ordinario, ossia *costretto* in un *punto di vista* sul *tutto dell'ente*. Ma il senso di una tale duplicità si risolve in un circolo: questo vincolo a una *veduta pura* come condizione di possibilità della sua esperienza è tale *proprio perché* l'esserci è innanzitutto libero per il suo *impulso*. Ossia, dacché l'esserci, nella sua trascendenza,

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 229: «Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. *Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.*»

Così la traduzione di Reina, riveduta da Verra, in Id. *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 197: «Sul fondamento della comprensione dell'essere l'uomo è il "ci", con l'essere del quale si produce l'irruzione nell'ente, che apre l'ente medesimo, dandogli la possibilità di rivelarsi a un se-stesso. *Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo.*»

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 225; ed. ted. p. 382.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 157: «Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseins-bezogen.» Così la traduzione di Volpi, in Id., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 113: «Dell'ipseità fa parte il mondo; quest'ultimo è per essenza riferito all'esserci.»

oltrepassa lo stesso essere in quanto indica il *non essere* degli enti - radicalizzazione della *differenza ontologica* -, esso può ricercare il *sensu* dell'essere medesimo e comprenderlo come *orientazione* in ordine al *tutto*.

Leibnizianamente, dacché l'*impellere* dell'*impulso* è sempre costretto nell'*orientazione* in ordine alla *visio Dei* come *armonia prestabilita*, e questa a sua volta è sempre orientata verso l'*optimum*, l'*impulso* può comprendersi già sempre *orientato* in ordine all'*optimum*. Nella riflessione di Heidegger ciò significa che l'autentica libertà dell'esserci non giace nella "negatività", nell'indipendenza da "mondo" e "Dio"<sup>1</sup>, ma nella *responsabilità* di *se stesso* come *progetto di un mondo*, ossia nell'*in vista di se stesso* che è assunzione del proprio *impellere* in ordine al *Bene*. Ecco il senso di quella *propensio in bonum*<sup>2</sup> che per Heidegger riguardava il carattere di "preferenza" all'interno del *principio di ragione* o "principio del fondamento".

Una sì compresa libertà, dunque, in quanto tutt'altro dalla scelta arbitraria, è anzi il maggior grado dell'*assegnazione* - come *imputazione* [*Zurechnung*]. L'esserci è autenticamente libero soltanto in quanto "comprende" e "assume" la *necessità* del suo *impellere* e dell'*orientazione* di esso in ordine al *tutto*; la *necessità* dell'*impellere* "costante" per il suo impulso, come *progetto di un mondo* che apre le sue possibilità già sempre rese effettive sul piano dell'"eternità finita" - *intera estensione dell'esistenza*. Questo il senso completo dell'affermazione di Heidegger già riportata, per cui il *volere* dell'esserci, nel *rendersi effettivo*, «non vuole nient'altro che il *dovere* [*Sollen*] del suo *esser-ci* [*Da-sein*]»<sup>3</sup>, ossia la *necessaria assegnazione* all'*orientazione* del proprio *impellere* come *progetto di un mondo*. Ma l'*optimum* in ordine al quale il *tutto* medesimo sarebbe orientato, quello che è stato definito *Bene* in quanto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, non è né conoscibile né esperibile dall'uomo, bensì può solo annunciarsi qui, in maniera preliminare, per analogia con l'*ideale trascendentale* - come *resistenza originaria*. Sicché l'oggetto di un tale *volere* non è che il *volere* stesso, e il *Bene* così concepito, l'*orientazione* verso l'*optimum* che guida l'essere stando *al di là* di esso, caratterizza questo *puro volere* come *ragione pura*. Il che significa: un *volere* orientato in ordine al *Bene* è soltanto il *puro volere*, cioè un *volere* il *volere* in quanto privo di altro oggetto che non sia *se stesso* come *ratio*, fondamento originario. L'esserci assume la sua libertà mediante la *volontà buona* [*der gute Wille*] - il *volere* in vista del *Bene* -, ma essa è tale solo in quanto vuole il suo *volere*.<sup>4</sup> L'esserci è libero per la sua *esistenza* come *in vista di se stesso*, *volontà per se stesso*. Sicché il *Bene* che il *puro volere* liberamente vuole è lo stesso esserci come *progetto del "suo" mondo*.

In questo modo l'esserci può essere in rapporto con se stesso in quanto tale, solo se oltrepassa "se stesso" nell'"in vista di". Questo oltrepassamento "in vista di" accade solo in una "volontà" che, come tale, si progetta nelle sue possibilità. [...] Ora, ciò che, secondo la sua essenza, progettando, anticipa in generale qualcosa come l'"in vista di", e non lo produce come un risultato occasionale, lo chiamiamo *libertà*. L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa. Ne consegue che la trascendenza non si imbatte nell'"in vista di" come in un valore o in un fine per sé sussistenti, ma è la libertà, *proprio in quanto libertà*, a *pro-porre* [*entgegen*] a se stessa l'"in vista di". In questo trascendente autoproporsi l'"in vista di" [*dell'in vista di*, *Sichentgegenhalten des Umwillen*], l'esserci accade nell'uomo, cosicché questi, nell'essenza della sua esistenza, può essere obbligato a sé [*auf sich verpflichtet... sein kann*], cioè essere un se stesso libero. Ma qui la libertà si rivela

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 7-9.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 137; ed. ted. p. 143.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 289: «will nichts anderes als das Sollen seines Da-seins.»

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 277.

ad un tempo come ciò che rende possibile il vincolo e l'obbligatorietà in generale. *Solo la libertà può lasciare che all'esserci un mondo si imponga (walten [prevalga]) e si faccia mondo (welten).*<sup>1</sup>

Oltrepassando l'ente e sé come ente, l'esserci, *per la sua* esistenza, *progetta un mondo* a partire dalla libertà, ossia in ordine ad altro dalla *causalità naturale*, "altro" che può essere definito *Bene* in quanto *puro volere* che orienta lo stesso *essere* sulla *resistenza originaria* ad esso - e quindi *al di là* dell'essere inteso come *presenza* [Anwesenheit]. Soltanto perché nel "getto" *in anticipo e oltre* del mondo come libertà la stessa *causalità naturale* viene fondata, essa può *dominare* "all'interno" del mondo secondo l'effettività come *semplice presenza*. Heidegger infatti afferma: «Ciò che è effettivo, deve essere possibile».<sup>2</sup>

L'effettività della *causalità secondo natura* si fonda sulla *causalità per libertà*, ma quest'ultima è "causalità" solo in quanto *origine* - causa come "cosa originaria", *Ursache* - di ogni serie temporale dei fenomeni e di ogni possibilità resa effettiva. Non in quanto si riferisce a ciascuna singolarità fattuale ma piuttosto perché *progetto di un mondo*, ossia *getto in anticipo e oltre* l'ente fattuale. Il carattere particolare d'essere "effettivo" dell'esserci, quale *fatticità* [Faktizität], che si è definita appunto "assegnazione all'ente" quale suo *destino*, mostra così il vincolo, o meglio il "punto d'appoggio" della libertà dell'esserci, la quale, in quanto *finita*, è sempre *libertà per* il proprio mondo e non *libertà assoluta*.

In quanto *finitezza* e *progetto di un mondo*, come *scelta* per l'orientazione necessaria dell'*impellere*, la libertà si mostra per Heidegger essenzialmente quale «*origine del fondamento in generale*», o meglio, come «*libertà per il fondamento* [Freiheit zum Grunde]».<sup>3</sup> Tale *origine* infatti non è una generazione che si colloca al principio dell'esistenza dell'esserci. Non vi è stato un momento "nel tempo", in un lontano passato, in cui l'uomo abbia scelto di progettare un mondo come *totalità delle condizioni*, magari in un'esistenza "pre-fattuale". La libertà come *origine*, infatti, non sta nel "passato" ma nel *futuro*, e ciò fa cadere qualsiasi concezione rassegnata ad un determinismo secondo cui se l'intero mondo è già *gettato* non avrebbe senso *agire* e rendere effettive delle possibilità che sarebbero ugualmente *sempre le proprie*. Una tale affermazione riguardo al futuro è certo incompleta finché non si mette in questione il tema della *temporalità originaria* - e quindi il *futuro autentico* -, la quale è a sua volta ricondotta, come *unità* delle sue *estasi*, alla libertà dell'esserci. Qui è necessario comprendere che per *futuro* s'intende l'assunzione completa del mondo nella "decisione" quale *essere per la morte*, che è insieme assunzione di *responsabilità* per il proprio *impellere*. Tale futuro andrebbe dunque inteso in ordine all'*attimo* a partire dal quale il futuro e il passato ordinari, come *estasi temporali*, si protendono in direzioni contrarie; quale *decisione anticipatrice* che vale l'*eternità* "finita" - *intera estensione dell'esistenza* -, e non come futuro nel senso delle *conseguenze* - storiche - e degli *effetti* - naturali - in un rapporto di *causalità* secondo la *semplice presenza*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 119-20; ed. ted. p. 164: «Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen.» Ulteriore traduzione utile per la comprensione, dacché è necessario chiarire che il mondo non è il *soggetto attivo* della proposizione: «Solo la libertà può far prevalere un mondo per l'esserci e farlo essere mondo.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 283: «Was wirklich ist, muss möglich sein.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 121; ed. ted. p. 165: «Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene "Art" von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.» Si veda anche *ibid.*: «Chiamiamo *fondare* [das "Gründen"] la relazione originaria della libertà col fondamento. Fondando [Gründend] la libertà dà e prende fondamento.» E *ivi*, p. 129; ed. ted. p. 174: «Die Freiheit ist der Grund des Grundes.» Traduzione: «La libertà è il fondamento del fondamento.»

La libertà dell'esserci è, proprio nel suo essere vincolata, una *scelta* in senso eminente, come *libertà per il fondamento*. Tale *scelta*, infatti, non riguarda le singole possibilità da rendere effettive, o meglio, non riguarda la possibilità di rendere effettivo qualcosa in generale: la scelta non è tra l'*essere in generale* e il *nulla assoluto*. In quanto finito, infatti, l'esserci è costretto al suo *impellere*, alla posizione di un mondo come *punto di vista* sul *tutto dell'ente*, e dunque è vincolato all'*essere*. Tale *essere* può, però, essere *compreso* come *fondamento* - in maniera autentica o inautentica - oppure lasciato nell'*oblio* in cui quotidianamente si trova per la *medietà* dell'esserci.

Comprendere l'essere autenticamente significa a un tempo *assumerlo* come *fondamento* "libero" dell'esserci, vale a dire ritenersi *responsabili* del *proprio* mondo come *progetto gettato* del *se stesso*. La libertà è il *puro volere* il *progetto*, il *proprio* progetto in quanto unico e completo, come "decisione" nell'*essere per la morte*. In quanto *libertà per il fondamento* essa è *scelta per la fondazione*, ossia possibilità di fondare l'esserci nel suo essere come *abisso* [Abgrund], privo di un fondo *dato*, di un'"essenza", dacché *puro volere* dell'esserci. Affinché però si comprenda per tale fondo, l'esserci deve autenticamente oltrepassarsi come ente, vale a dire assumersi *in vista di se stesso*.

Ma in quanto è *questo* fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (Ab-grund) dell'esserci. Non nel senso che il singolo comportamento [condotta, *Verhalten*] libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta [finita, *vor seiner endlichen Wahl*], cioè al suo destino [cioè *nel* suo destino, *d. h. in seinem Schicksal*]. Ma l'esserci, oltrepassando l'ente nel suo progetto di un mondo, deve oltrepassare se stesso per potere, da questa altezza, comprendere *se stesso* [comprendersi, "*sich*"... *verstehen*] come fondo abissale [*als Abgrund*].<sup>1</sup>

In quanto per essenza *in vista di se stesso*, l'esserci oltrepassa non solo l'ente - e sé come ente - ma lo stesso essere come fondamento - comprendendone la mancanza di fondo - nell'orientazione sul *tutto*. Tale scoperta di un *senso* dell'essere quale *fondazione* ad opera dell'esserci, come *ontologia fondamentale*, è posta dunque in ordine a qualcosa che non è *esperibile* né all'interno della *veduta pura* né come la veduta medesima, ma anzi rispetto alla quale la stessa *veduta pura* è orientata. Questo sarebbe, leibnizianamente, l'*in vista di* della *visio Dei*, vale a dire l'orientazione dell'*armonia prestabilita* in ordine all'*optimum - resistenza originaria*. In quanto *al di là dell'essere* tale *optimum* o *Bene* non è esperibile dall'esserci, cioè non può essere compreso tematicamente mediante alcuna proposizione teoretico-scientifica. Per Heidegger, in ogni caso, la questione della trascendenza *dell'esserci*, che nell'*in vista di* oltrepassa persino l'essere, non può essere risolta in una "fuga nell'*al di là*", ossia ponendo un qualcosa di *infinito - ens infinitum* -, come *essenza necessaria*, che determini dall'esterno l'essere dell'esserci per il suo *impellere*. Tale *essenza necessaria*, infatti, in quanto estranea alla *condizione di possibilità* propria dell'esperienza dell'esserci, non potrebbe a sua volta determinarlo, ma soltanto essere dallo stesso ricompresa all'interno dell'*effettività* del suo volere, ossia ricondotta all'annuncio d'un *ideale trascendentale* che sia innanzitutto "postulato" quale *causa incondizionata* - e *orientazione morale*.

Solo *per analogia*, dunque, si può affermare che l'esserci, nell'oltrepassare l'essere, sia *in vista del Bene*, quale caratterizzazione della *visio Dei* su cui l'essere stesso è orientato. La trascendenza dell'esserci heideggerianamente intesa è piuttosto una

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 129-30; ed. ted. p. 174.

questione dell'esserci in quanto essa concerne una profonda ricomprensione, quale *trasformazione*, della *soggettività del soggetto*<sup>1</sup> - della quale si tratterà nella prossima sezione. Il *Bene* verso cui l'esserci "per analogia" si dirige come *in vista di* è propriamente *se stesso*, vale a dire il *puro volere se stesso* come *progetto di un mondo*, sicché ciò che orienta tale progetto è *già sempre* l'assunzione di *se stesso* per la sua *temporalità originaria*.

Affermare dunque che la trascendenza è dell'esserci significa dire che la libertà nell'essere è tale soltanto *per* l'esserci, solo per la sua *fatticità*. Se la comprensione teorica dell'ontologia fondamentale non è sufficiente a cogliere la libertà, e cogliere la libertà significa *assumere* il *progetto di un mondo* come *proprio*, allora la libertà autentica non appartiene né alla "teoria" né alla "prassi" - le quali, in quanto scindono la *presenza* in due "macro-regioni ontiche", non comprendono ontologicamente quel che è il "mondo" -, ma, quale *orientazione dell'essere in ordine all'in vista di se stesso dell'esserci gettato in un mondo*, essa si mostra come radice comune di entrambe. La libertà è insieme *comprensione dell'essere*, in quanto *libertà di assumere il fondamento* - svelato come "puro volere" -, e dunque teoria mediante la prassi, e *decisione nell'essere per la morte*, in quanto *comprensione dell'insieme già gettato delle proprie possibilità*, e quindi prassi mediante la teoria. O meglio, essa è il *fondamento* della teoria e della prassi in quanto soltanto in ordine alla stessa l'*impulso* apre un mondo d'esperienza e l'esserci può rendere effettive le possibilità; il che significa sempre: incontrare gli enti.

Ad essi infatti, in quanto diversamente dall'esserci non sono "progetto", *accade* un mondo e accade ad opera della libertà dell'esserci che svela la "necessità" degli stessi solo in quanto dappprincipio si presenta come *possibilità*<sup>2</sup>, irrompe cioè nel *tutto dell'ente* - violenza che scinde la pura luce in colori - ma per un'irruzione che è già sempre *risolta* come *totalità*, per quell'eternità "finita" che è *divenire costante dell'intera estensione dell'esistenza* - "eterno ritorno dell'uguale". L'*accadere* del mondo non è però la *semplice presenza* di un ente che ha la possibilità di comprendere l'essere. Se da una parte *ogni* esserci ha il carattere dell'*esistenza*, nella quotidianità l'oblio dell'esserci domina sulla comprensione. Questo innanzitutto perché, come si è visto, la comprensione dell'essere non è soltanto una *concezione* teorica, ma insieme un'*assunzione* pratica - ciò che precede entrambe come loro radice. Che l'esserci sia libero nel porsi *in vista di se stesso* significa che l'esserci, per assumere la sua libertà non tematicamente esperibile, deve *oltrepassarsi* [*sich übergehen*] - comprendesi come *passaggio* [*Übergang*]. Al fine di riconoscere un fondamento autentico l'esserci deve *essere responsabile* per il suo fondamento, ossia *essere altro* dall'esserci quotidiano, *trasformarsi divenendo ciò che in lui è essenziale*, secondo il nietzschiano - e goethiano - "*divenire ciò che si è*": «L'essenza resta a noi preclusa, finché noi stessi non siamo essenzialmente nell'essenza».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 118; ed. ted. pp. 161-2.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 153; ed. ted. pp. 197-8: «L'esserci è la svolta nella necessità (*Wendung in die Not*). Dall'esser-ci dell'uomo, e da esso soltanto, scaturisce lo svelamento della necessità (*Notwendigkeit*) e quindi la possibile trasposizione nell'inevitabile.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 300: «Das Wesen bleibt uns verschlossen, solange wir selbst nicht wesentlich werden im Wesen.»

La quotidianità dell'esserci come *inessenza* [*Unwesen*<sup>1</sup>] è per Heidegger un aspetto che si accompagna necessariamente all'essenza dell'esserci, in quanto *finito*. A causa del carattere di tale *inessenza* l'esserci rischia sempre di perdersi nella *deiezione*, che è il contrario della libertà in quanto oblio del *se stesso* e assunzione di sé come un *Si-stesso*<sup>2</sup> [*Man-Selbst*] - cioè in ordine a un mondo *mondano* disposto dal "Si" del *pubblico*, che non è *suo*. Questa *inessenza* o *controessenza* [*Gegenwesen*<sup>3</sup>] è definita da Heidegger anche come *erranza* [*Irre*]:

L'irrequietezza [*die Umgetriebenheit*] dell'uomo, che lo spinge ad allontanarsi dal mistero [*Geheimnis*] per volgersi alla realtà praticabile [*zum Gangbaren*], e che lo fa passare via via da un oggetto all'altro della realtà corrente [*von einem Gängigen*], senza accorgersi del mistero, è l'*errare* (*Irren*).

L'uomo erra. Non è che l'uomo cada nell'erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell'erranza, perché e-sistendo insiste [*ek-sistent in-sistiert*], e quindi sta già nell'erranza. [...] L'erranza fa parte della costituzione intrinseca dell'esserci in cui l'uomo storico [*der geschichtliche Mensch*] è coinvolto.<sup>4</sup>

La costituzione dell'esserci e quindi lo stesso *progetto di un mondo* è insieme *erranza* e *in vista dell'essenza*. Nella quotidianità l'*errare* domina l'uomo, in quanto perduto nella *deiezione*. Solo però perché innanzitutto libero, l'esserci può assumere se stesso a partire dagli enti, compresi come soltanto *presenti* in una *semplice presenza*, e così "perdersi". Per questo ciò che propriamente *opprime* l'uomo non riguarda per Heidegger gli impegni e le preoccupazioni quotidiane, né le inquietudini sociali o psicologiche, ma esattamente la *manca* di una "*oppressione essenziale*", di un *richiamo necessario all'essenza*.<sup>5</sup> L'*essenza*, pur essendo ciò che è più proprio dell'esserci, non costringe l'esserci verso di essa, non lo *opprime* nella sua *effettività*, ma piuttosto, in quanto libertà e autentico *poter essere* dell'esserci, lo lascia *libero* di non riconoscerla e di perdersi. Ma l'*essenza* è insieme libertà e comprensione dell'intero *progetto di un mondo* nella *decisione* quale *essere per la morte*, e ancora *trascendenza* come *in vista del Bene* quale *puro volere se stesso*.

Senza l'assunzione di una tale libertà, dalla quale l'esserci "non è oppresso", *manca* all'esserci il fondamento, manca il mondo nella sua completezza e l'iscrizione del mondo nel *suo* tempo, e questo è ciò che veramente lo *opprime*: il non essere costretto

<sup>1</sup> Termine utilizzato da Heidegger in Id., *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 173 (ed. it. p. 129); Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., p. 197 (ed. it. p. 152) e Id., *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* (1939), in *Nietzsche II*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961), p. 11; trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005, p. 552.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 377; ed. ted. p. 317.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., p. 197.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 151; ed. ted. p. 196. Si veda anche *ivi*, p. 152; ed. ted. p. 197: «Il velamento dell'ente velato nella sua totalità [nella totalità, *im Ganzen*] domina [*prevale, waltet*] e si impone già nello svelamento del rispettivo ente; in quanto oblio del velamento, tale svelamento diventa erranza. L'erranza è l'opposizione essenziale (*das wesentliche Gegenwesen*) all'essenza iniziale della verità. [...] L'erranza è la dimora aperta e il fondamento dell'*errore* (*Irrtum*). L'errore non è un errore [*Fehler*] particolare, bensì il regno (il dominio [*die Herrschaft*]) della storia delle intricate trame di tutti i modi dell'errare.»

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 216; ed. ted. p. 244: «Non questa miseria sociale, non quel disordine politico, non questa impotenza della scienza, non quel logoramento dell'arte, non questa mancanza di fondamento della filosofia, non quella debolezza della religione - lo stato di necessità [l'indigenza, *die Not*] non consiste nel fatto che questo o quello stato di necessità [indigenza] ci opprime in un modo oppure nell'altro; ciò che opprime nel profondo e in modo nascosto è piuttosto *il restare assente di una oppressione essenziale del nostro esserci nella sua totalità* [nella totalità, *im Ganzen*].»

all'essenza, il perdere costantemente il *suo* mondo in quanto fondato su un *abisso* [Abgrund]. La *deiezione* nella quotidianità, infatti, anche nell'assunzione dell'essenza, non può mai essere superata del tutto, essa piuttosto ritorna sempre per la costituzione *errante* dell'esserci e a causa dell'essenza *finita* della stesso - che sola permette di aprire il piano dell'*etica*. Se infatti libertà è insieme comprensione e assunzione dell'essenza come *in vista di se stesso*, essa è anche *responsabilità* per questo *se stesso* come *progetto di mondo*. "Essere responsabile" per l'esserci significa "scegliere" *nell'attimo* il *suo* mondo, decidersi *in vista del Bene* che è l'orientazione necessaria dell'essere come *puro volere*, di contro al ricadere nel *Si-stesso* e al perdersi nel *pubblico*. Sicché la libertà viene intesa come *scelta non necessaria per la necessità*; l'unica cosa che si può scegliere è il *proprio* mondo, nella sua *completezza* - in ordine al "tempo puro" -, ma tale *scelta* è ciò che maggiormente *sfugge*, ciò che più facilmente *viene obliato*, in quanto innanzitutto e per lo più *non opprime*: «Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero.»<sup>1</sup>

Libertà come *libertà per il fondamento* è allora l'assunzione responsabile del fondamento d'essere compreso nel suo *esser privo di fondo* - *abisso* -, di contro all'"erranza" tra inessenziali fondamenti ontici. L'esserci libero *impone* a se stesso l'unico fondamento necessario *per l'essenza* dell'esserci, ossia *la sua esistenza* che oltrepassa l'ente. Tale "autoimposizione" come *scelta* non è mai indifferente per l'esserci, ma sempre ricomprensione di esso in ordine al suo *impellere*, in quanto il *progetto di un mondo* che esso assume si rivela *in vista di se stesso*, dacché nel *se stesso* che *si temporalizza* [sich zeitigt] giace il *sensu* dell'essere, vale a dire la sua *orientazione sul tutto*. «Quindi la domanda sull'essenza della libertà umana è la domanda fondamentale della filosofia, nella quale finanche la domanda sull'essere è radicata.»<sup>2</sup>

Che la domanda sull'essere si radichi nella domanda sulla libertà, significa che la filosofia come *interrogare originario*, nel senso di una *ontologia fondamentale*, è innanzitutto una questione che riguarda la libertà di assumere il *necessario* come *proprio*, ossia *scelta autentica per l'esistenza*.

L'esito di uno sforzo filosofico ha perciò anche fondamentalmente un carattere diverso dall'assimilazione di singole scienze. Il filosofare - e proprio esso - deve certamente passare sempre attraverso un sapere concettuale rigoroso e attenersi ai suoi mezzi, questo sapere però è compreso nel suo contenuto autentico soltanto quando, in esso, viene insieme compresa [afferrata, *ergriffen*] l'intera esistenza nella sua radice ricercata dalla filosofia - nella *libertà*.<sup>3</sup>

Il "filosofare" autenticamente inteso non è riconducibile né solo alla teoria né solo alla prassi, ma, in quanto richiamo *per l'esistenza* alla comprensione d'essere *in vista di se stesso*, si mostra quale assunzione del vincolo alla *necessità originaria*, cioè, per

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 220; ed. ted. p. 248.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 300: «Also ist die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit die Grundfrage der Philosophie, in der sogar die Frage nach dem Sein verwurzelt ist.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 33; ed. ted. p. 22. Si veda anche *ivi*, p. 213; ed. ted. p. 230: «La filosofia in sé non dà mai una visione del mondo [Weltanschauung] e non ha neppure il compito di darla, al contrario: essa è una possibile forma di esistenza [eine mögliche Existenzform], che proprio in sé, secondo l'idea, non ha ancora bisogno di una visione del mondo, perché si muove nelle sue [derselben] possibilità.» E ancora, in *Id.*, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 122; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, p. 77: «La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità [nella totalità, im Ganzen].»

Heidegger, come «libertà suprema [*höchste Freiheit*]».<sup>1</sup> Tale necessità è “originaria” nel senso che non riguarda gli enti fattuali e le singole possibilità rese effettive da un individuo, ma la condizione di possibilità degli stessi. La necessità di un orizzonte preliminare d’essere è sempre già risolta nella quotidianità in maniera “preontologica”, pur restando obliata come *fondamento* e quindi comunemente né tematizzata né assunta come tale per l’esistenza. In questo oblio la quotidianità persevera senza ostacoli, concependo l’essere soltanto come *semplice presenza*. È infatti proprio perché l’assunzione del *fondamento* ontologicamente compreso *non è necessaria* per la quotidianità<sup>2</sup>, che tale *scelta* riguarda per Heidegger la libertà suprema. L’esserci persevera nell’*erranza* per il suo carattere costitutivo d’*inessenza*, e in questo perseverare non c’è nessuna *oppressione* da parte dell’essenza che lo costringa verso l’assunzione di sé come *in vista di se stesso*. *Libertà per il fondamento* significa così *libertà “di fondazione”*, decisione iterata di fondarsi nel necessario o di perdersi nell’ontico. Per questo l’interrogazione autentica sulla *metafisica* è sempre *fondazione* della stessa, e “fondazione” di essa come *metafisica dell’esserci*, ossia fondata nella “trasformazione dell’esserci”, quale *scelta* dell’esserci *per il fondamento* orientato *in vista di se stesso*.

L’esserci in tal modo viene “rifondato” - trasformato nella sua essenza - nella stessa fondazione della metafisica, ossia oltrepassato come ente, mediante una ricomprensione della *soggettività del soggetto* che è tutt’altro, per la riflessione heideggeriana, dall’affermazione di un soggettivismo di contro ad un oggettivismo.<sup>3</sup> Quale *progetto*, infatti, l’esserci non è padrone dell’ontico ma sempre *gettato* in un mondo che lo *anticipa* e lo *supera* - come ente - in quanto autenticamente da assumere come *in vista di se stesso*, cioè innanzitutto quale *temporalizzazione* [*Zeitigung*]. Nel suo *essere dominato dal tempo*, l’esserci deve allora decidersi *in vista di se stesso* al fine di comprendere che il “tempo” stesso, autenticamente inteso quale *schema trascendentale* e *veduta pura*, è il suo *puro volere*, come *sensò* di quell’essere che è il fondamento al quale l’esserci *si vincola* in ordine alla sua *libertà*.

Ma la necessità, che si rivela nell’obiettarsi dell’orizzonte d’obiettività, può essere incontrata come “costrizione” [*Nötigung*] solo in quanto, a sua volta, si trova di fronte, fin da principio, un esser libero per... [*sofern sie im vorhinein auf ein Freisein für sie stößt*]. Nell’essenza dell’intelletto puro, ossia nella ragione teoretica pura, c’è già libertà, se libertà vuol dire sottoporsi a una necessità, dopo essersela imposta spontaneamente. L’intelletto e la ragione sono liberi non perché

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 28; ed. ted. p. 38: «La filosofia quindi rappresenta il compito, liberamente assunto, di chiarire e di elaborare quella comprensione dell’essere che inerisce all’essenza dell’esistenza umana. Ma proprio perché come tale, tanto quella preontologica che quella ontologica, la comprensione dell’essere è la condizione più originaria e più necessaria di possibilità dell’esistenza umana, afferrare il compito di chiarirla, ossia fare filosofia, è la più libera possibilità dell’esistenza umana. Soltanto dove vige il vincolo della necessità più originaria, diventa possibile nella massima misura la libertà suprema.»

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.* : «Si può sfuggire alla filosofia, e tutto rimane come prima, ma la si può anche assumere liberamente come la necessità più radicale dell’esistenza umana, a condizione però che l’esistenza individuale comprenda se stessa, il che significa: si sia risolta a comprendersi.»

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 118-9 (ed. ted. p. 162), nota 59: «A questo fraintendimento è legata l’accusa d’aver assunto in *Sein und Zeit* un “punto di vista antropocentrico”. [...] Si tralascia di capire come proprio con l’elaborazione della trascendenza dell’esserci “l’uomo” viene a stare al “centro”, ma in modo che solo qui può e deve farsi *problema* la sua nullità nella totalità dell’ente [*im Ganzen des Seienden*]. Quali pericoli nasconde mai in sé un “punto di vista antropocentrico” che ripone *tutti* i suoi sforzi *unicamente* nel mostrare che l’*essenza* dell’esserci, che sta qui “al centro”, è estatica, cioè “*eccentrica*” [*exzentrisch*], e nel mostrare che perciò anche la presunta libertà del punto di vista, contrariamente a tutto il senso del filosofare inteso come una possibilità essenzialmente *finita* dell’esistenza, resta una folle illusione [un’illusione, *ein Wahn*]?»

hanno il carattere della spontaneità, ma perché questa spontaneità è una spontaneità ricettiva pura [*eine rezeptive Spontaneität*]: è immaginazione trascendentale.<sup>1</sup>

## Terza Sezione - *Temporalità originaria e metaontologia*

### § 1. *Ripresa dell'immaginazione trascendentale*

In conclusione della sezione precedente si è affermato che la *libertà* per l'esserci è "assunzione" di sé *in vista di se stesso*, nell'aspetto della *temporalizzazione*, come comprensione di quella *spontaneità ricettiva pura*, quale *scelta per il vincolo*, che è l'*immaginazione trascendentale*. Questo significa, innanzitutto: *nella libertà* l'esserci dispone il *sensu* di quell'essere che è suo fondamento e che non ha a sua volta un fondamento in quanto *privo di fondo - Abgrund -*, ossia l'*orientazione* dell'*impellere* in ordine al *tutto dell'ente* che gli resiste - *resistenza originaria*.

Al fine di chiarire quel che qui si enuncia, è necessario innanzitutto ritornare sull'*immaginazione* e sul *tempo* e spiegare come una facoltà dell'uomo *finito*, qual è per Kant l'*immaginazione trascendentale*, possa essere intesa da Heidegger nei suoi caratteri di *spontaneità ricettiva pura*, quale *temporalizzazione*, ossia come *libertà* per la necessità dell'esserci.

L'*immaginazione*, in quanto si riferisce all'intuizione, è sempre sensibile. Ciò significa che qualsiasi immagine formata dalla stessa non potrà mai ignorare i limiti della sensibilità. Quest'ultima, però, è stata precedentemente esposta nella sua differenza dall'empiria e dall'esperienza, in quanto Kant presenta per Heidegger una concezione *non sensistica* della sensibilità. Il fondamento stesso della *conoscenza trascendentale* o *ontologica*, a seguito dell'argomentazione heideggeriana condotta fin qui, si mostra non più come *ratio* ma quale *visio*, nel suo carattere di *veduta pura*. Questa *veduta pura*, che è il tempo quale *immagine pura* - schema trascendentale -, non è però propriamente una "conoscenza", bensì dev'essere intesa e chiarita insieme quale comprensione del fondamento d'essere, o *verità trascendentale*, e, per l'orientazione necessaria propria della *finitezza*, assunzione dell'esserci *in vista di se stesso - progetto del suo mondo -*, o *temporalità originaria*. Entrambi questi aspetti, declinati nei termini di *ontologia fondamentale* e *metaontologia*, o più anticamente di *filosofia prima* e *teologia*, riguardano l'"intero" della metafisica. Un intero che poggia sul terreno oscuro dell'*immaginazione*.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 136; ed. ted. p. 155.

L'immaginazione è un modo dell'intuire sensibile, che si esplica «anche senza la presenza [il presente, *Gegenwart*] dell'oggetto» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, WW (Cass.) VIII, § 28, S. 54). E non solo la presenza diretta [*anwesend zu sein*] dell'ente intuito non è necessaria, ma, per di più, l'immaginazione, nell'intuizione ricettiva, non coglie il proprio intuito come qualcosa di presente in realtà [come un semplicemente-presente in senso effettivo, *als ein wirklich Vorhandenes*], né, tanto meno, lo intuisce soltanto come tale. Questo è invece quanto accade nella percezione [*Wahrnehmung*], per la quale l'oggetto «dev'essere rappresentato come presente [*gegenwartig*]». L'immaginazione «può» intuire, ricevere una veduta [*Anblick*], senza che l'intuito corrispondente si mostri per se stesso come ente e procuri da sé, in via esclusiva, la veduta medesima.<sup>1</sup>

Si è già affermata in precedenza - prima sezione, § 9 - la presenza d'una distinzione in Kant tra l'immaginazione "riproduttiva" e quella "produttiva". La prima, in quanto *exhibitio derivativa*, non può mai riguardare l'*immaginazione trascendentale*, dacché si ricava a partire dall'empiria, ossia rende nuovamente presenti rappresentazioni esperite precedentemente dal soggetto. La seconda, come *exhibitio originaria*, assume il carattere dell'immaginazione trascendentale quando non si limita alla produzione del semplicemente-presente. Il che significa: ogni immaginazione trascendentale è immaginazione produttiva ma non ogni immaginazione produttiva è immaginazione trascendentale.

Come afferma Heidegger e come si vedrà meglio a breve - trattando delle "tre sintesi" dell'immaginazione - ciò che lo *schematismo trascendentale* forma come *immagine pura* non è un ente semplicemente-presente, bensì, per il suo carattere trascendentale, la *totalità del reale*, la quale riguarda tanto il presente quanto il passato e il futuro *per* un esserci, e li riguarda nella loro "unità".

Mentre l'immaginazione non pura oltrepassa la percezione diretta permettendo a un soggetto di rappresentare innanzi a sé un ente colto precedentemente - riproduttiva - o di formare la rappresentazione di un ente empirico senza ricavarla dall'empiria ma a partire dai criteri di possibilità della sensibilità - produttiva -, l'*immaginazione pura* o *trascendentale* non forma un ente, bensì lo *schema trascendentale* quale condizione di possibilità dell'ente stesso, che è *veduta pura* dell'esserci - *principio supremo dei giudizi sintetici a priori*.

Dacché sempre riferita alla sensibilità, cioè ricettiva, come "finitezza" propria dell'uomo, l'*immaginazione trascendentale* infatti non è mai "creatrice" nei termini di un *intuitus originarius*; vale a dire secondo quella che sarebbe la possibilità per un conoscente infinito di creare l'ente nel momento stesso in cui lo intuisce. Alla finitezza dell'esserci appartiene sempre un'intuizione come *intuitus derivativus*, ossia, per conoscere, l'uomo necessita dell'*intelletto* che regola la ricezione del molteplice in ordine ai concetti. Il modo in cui l'*immaginazione trascendentale* "crea" - propriamente *forma* - è infatti quello di una *exhibitio originaria*, di una *immaginazione produttiva pura*, per cui ad essere formato non è l'*ontico* - appunto l'ente - ma l'*ontologico*, vale a dire la *veduta pura* del tempo che dispone originariamente - per la *temporalità originaria* dell'esserci - gli enti secondo una *totalità*.

Infatti l'*intuitus originarius* è *onticamente creatore*, porta cioè le cose stesse al loro esser-sottomano [esser semplicemente-presenti, *Vorhandensein*], mentre l'*exhibitio originaria* della sintesi produttiva della capacità d'immaginare è solo *ontologicamente creatrice*, perché configura liberamente l'orizzonte universale

<sup>1</sup> M: Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 115; ed. ted. p. 128. Cfr. anche M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 246-7; ed. ted. p. 372-5.

del tempo, come orizzonte della resistenza [*Widerständigkeit*] a priori, cioè dell'oggettualità [*Gegenständlichkeit*].<sup>1</sup>

L'immaginazione trascendentale è *formatrice* di quell'orizzonte come *oggetto trascendentale* che permette all'ente di "obiectarsi" per un "volgersi". In quanto tale essa *dispone* le condizioni di possibilità in cui qualcosa da essa non creato si presenta, viene cioè a un tempo *intuito* e *pensato* da un conoscente. La conoscenza finita è sempre *assegnata* all'ente, cioè ricettiva, ma questa assegnazione è accolta mediante una *precognizione - precomprensione* - che ne forma essenzialmente il carattere, o meglio, che si costituisce quale *veduta pura* sul *tutto dell'ente*, e questo *prima* che l'ente semplicemente-presente venga esperito - in quanto condizione di possibilità dell'esperienza medesima. Il che significa, per quel che qui si rivela centrale: l'immaginazione trascendentale è a fondamento d'una *ragione pura sensibile* come *spontaneità ricettiva pura*, in quanto *dà forma* - spontaneità - alla *materia ricevuta a priori*, e quindi già sempre *assunta nella forma* - ricettività - della *veduta pura*. Ma soprattutto tale immaginazione è *trascendentale*, ossia non si pone soltanto "fra" l'intuizione e l'intelletto, sì da poter esser affiancata ad entrambe, quale ulteriore facoltà di conoscenza ontica. Questa concezione aristotelica - *De Anima*, Γ 3 -, per cui la φαντασία si collocherebbe "fra" αἴσθησις e νόησις, non coglie il senso autentico di una *immaginazione pura* che "forma" il piano dell'*ontologico*, vale a dire permette ad ogni conoscenza ontica d'esser tale in quanto dispone un orizzonte in cui l'ente possa *apparire*.

L'immaginazione trascendentale non è "fra" l'intuizione e l'intelletto, ma, in quanto loro radice, pone queste facoltà - ne è il fondamento non evidente -, senza ridurle per Heidegger a "semplici immaginazioni" nel senso comunemente inteso, cioè quali *parvenze*.<sup>2</sup> Come si è visto in precedenza, infatti, soltanto perché innanzitutto vi è qualcosa come l'*immaginazione pura* una *verità trascendentale* può essere compresa, e solo in ordine a una *verità trascendentale* l'ente può essere scoperto per quel che è o venire coperto - *verità dell'asserzione* - e permettere così di concepire il "vero" e il "falso" del giudizio - *verità predicativa*.

Che cos'è allora propriamente ciò che l'immaginazione trascendentale "forma a priori" e che si comprende come *veduta pura*? O meglio, qual è l'aspetto essenziale di essa che ritorna sia nell'intuizione pura sia nell'intelletto puro, in quanto fondamento comune a entrambe le facoltà? Questo riguarda ciò che è proprio di esse così com'è esposto da Kant: il *tempo* quale "forma pura del molteplice" per l'intuizione e l'*appercezione trascendentale* quale "unità delle rappresentazioni" per l'intelletto. Il che significa, per Heidegger: tempo puro e appercezione trascendentale sono *lo stesso* per quanto riguarda la comprensione *ontologica fondamentale* dell'esserci, vale a dire ch'essi sono la medesima *veduta pura* prodotta dall'*immaginazione trascendentale*.

Senza voler tornare su argomentazioni trattate in precedenza - prima sezione, §§ 9 e 10, *Sulla sintesi pura o ontologica* e *Sullo schematismo trascendentale* -, è necessario innanzitutto, prima di approfondire il senso dell'*identità* di "tempo" e "Io penso" - nel loro aspetto *puro* -, render chiaro in che modo essi possano esser svincolati dalle facoltà in rapporto alle quali Kant li pensa, per ricondurli all'*immaginazione*. Sebbene infatti si sia già mostrato che non si tratta per Heidegger di "semplici immaginazioni", ossia di enti semplicemente-presenti riconosciuti come *parvenze*, in quanto riferiti essenzialmente all'*immaginazione pura* essi sono *trascendentali*, cioè *precedono* le facoltà cui sono ricondotti, in quanto ne costituiscono la *condizione preliminare*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 245; ed. ted. p. 417.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 123-4; ed. ted. pp. 138-9.

Dacché già per Kant non è a partire dal molteplice che si evince la “forma pura” del tempo, ma esso innanzitutto *preforma* il molteplice in un’unità, l’*originarietà* del tempo così inteso non è tale da ricadere, quale “oggetto intuito”, all’interno di quella stessa intuizione che in ordine ad esso si costituisce *per* l’esserci. Il tempo come forma pura, quale *rappresentazione originaria*, non “crea” l’ente, ma “forma” l’intuizione quale condizione di possibilità del *ricevere* qualcosa. Il tempo puro “forma” l’intuizione finita per quel che è, in quanto esso non è qualcosa di intuito ma ciò che viene “immaginato a priori”: *ens imaginarium*.<sup>1</sup>

Allo stesso modo l’intelletto puro, nella forma delle “categorie”, presenta l’unità delle rappresentazioni secondo le *regole*, ma necessita dell’unità originaria del rappresentare alla quale queste stesse categorie vengono ricondotte. In quanto finita l’esperienza umana è “assegnata”, ma che cosa si pone di contro all’ente che si dà, riconoscendo un “oggetto” di contro a un “soggetto”, il quale ogni volta rappresenta l’ente mediante categorie? Vi è un *io rappresento*, come *Io penso*, che sta alla base di ogni rappresentare, che “guida” il rappresentare *dinanzi all’ente*, vale a dire che ha *già sempre* ricondotto l’intelletto alla sensibilità. Soltanto perché l’*appercezione trascendentale* è ciò che innanzitutto permette all’intelletto puro di “unificare” qualcosa per un’“unità preliminare”, Heidegger può affermare: «L’intelletto puro è dunque un pre-formare che rappresenta “a partire da sé” l’orizzonte di unità, una spontaneità rappresentativa che forma, il cui accadere ha luogo nello “schematismo trascendentale”.»<sup>2</sup> Ma questo infine significa due cose. La prima è che l’intelletto puro e l’intuizione pura, come si è già affermato, sono essenzialmente fondati nell’immaginazione trascendentale. La seconda è che l’immaginazione trascendentale presenta il *tempo*, nel suo carattere di “forma pura”, e l’*Io penso*, nel suo aspetto di “unità del rappresentare”, come *lo stesso*.

## § 2. Tempo originario e appercezione trascendentale

Il tempo, come intuizione pura, non equivale né al solo intuito di tale intuizione, né al solo atto intuitivo [*das Anschauen*] privo dell’«oggetto». Il tempo, come intuizione pura, è *complessivamente* [*in uno*, “*in einem*”] l’atto intuitivo, che forma il proprio intuito. Solo questo insieme ci dà il concetto integrale di tempo.<sup>3</sup>

Il tempo, inteso in maniera essenziale, non si rivolge propriamente all’ente *presente*, all’“adesso” [*Jetzt*] di un accadere effettivo, quanto piuttosto riguarda la possibilità del rapportarsi all’ente secondo l’insieme di presente, passato e futuro, quale *unità*

<sup>1</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 230; ed. ted. p. 403 (A 291, B 347).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., pp. 150-1: «Der reine Verstand ist demnach ein “von sich aus” vorstellendes Vorbilden des Einheitshorizontes, eine vorstellend bildende Spontaneität, deren Geschehen im “transzendentalen Schematismus” liegt.»

Così la traduzione di Reina, riveduta da Verra, in Id, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 133: «L’intelletto puro è, per conseguenza, un’attività che pre-forma “da sé”, rappresentandolo, l’orizzonte d’unità, una spontaneità di formazione rappresentativa, che si esplica nello “schematismo trascendentale”.»

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 152; ed. ted. p. 175.

*temporale*. In quanto *repraesentatio singularis* l'intuizione empirica coglie il tempo e lo spazio soltanto come l'"adesso" e il "qui" proprio delle cose. L'intuizione pura invece, assumendoli quali "forme pure", li riconosce per la loro *idealità trascendentale*. Il che significa, per Heidegger: tempo e spazio non sono *enti semplicemente-presenti* né *predicati ontici* appartenenti alle cose, bensì la loro *realità* riguarda la *realitas* dei fenomeni [*Erscheinungen*], vale a dire la *possibilità* che essi siano *per l'esserci*.

Così come in ordine a un *intuitus originarius* né lo spazio né il tempo avrebbero alcun significato, essi non possono essere qualcosa che l'esserci "riceve", qualcosa di oggettivo che gli stia "dinanzi" e che gli sia estraneo. In quanto "forme pure" che ricomprendono in unità le rappresentazioni del molteplice essi sono già sempre *per l'esserci*, e dacché il tempo è la forma del senso interno, *affezione del soggetto*, la spazialità assume il suo significato solo a partire dalla comprensione più originaria del carattere temporale dell'esserci, come *autoaffezione*.<sup>1</sup> Così la definizione concettuale del tempo come *successione*, serie degli "adesso" riguardante i fenomeni, non può essere ritenuta adeguata. Se il tempo costituisce la *possibilità* del rapporto dell'esserci con gli enti in quanto fenomeni, ossia la comprensione preliminare d'essere, allora la stessa *conoscenza ontologica* è temporale, o meglio, *ogni comprensione d'essere è insieme assunzione del tempo nel suo carattere originario*.<sup>2</sup> Ma qual è il carattere originario del tempo, che non riguarda propriamente né l'"adesso" *presente* né la "serie" come *successione intratemporale* degli enti semplicemente-presenti?

Dacché per Heidegger la mancanza di Kant, nell'assumere la *Critica della ragion pura* come "fondazione della metafisica", poggia sull'aver mantenuto implicitamente un concetto inadeguato - tradizionale - di *tempo*, proprio nel momento in cui riconosceva allo stesso un'*originarietà* rivoluzionaria, sarà necessario dapprima analizzare l'apparire di un tale carattere "inessenziale" e solo in ordine ad esso - in quanto rapporto "quotidiano" col tempo - trarre il senso autentico della *temporalità* dell'esserci.

Kant determina innanzitutto il tempo come *successione*, vale a dire come l'"essere l'uno dopo l'altro" dei fenomeni, o meglio degli *adesso* [*Jetzt*] dei fenomeni. Affinché infatti un qualcosa sia compreso nel mutamento è necessario ammettere quest'ultimo per Kant non *nello spazio* - "movimento" - ma *nel tempo*. Come egli fa notare, lo stesso "principio di contraddizione", tradizionalmente inteso quale fondamento della logica generale, poggia sulla particella ἄμα<sup>3</sup> - *simul*, a un tempo - che ne permette la determinazione sensibile, seppur non analiticamente pura, ossia l'utilizzo in un "sistema di conoscenza". A e non A possono essere tali perché l'uomo coglie i fenomeni sotto il carattere temporale, sicché ogni cambiamento di essi è *mutamento nel tempo*, come "successione" - *seconda analogia dell'esperienza*. Il movimento, come mutamento di luogo, è perciò comprensibile solo *al di fuori* del puro intelletto, in quanto richiama il tempo, nell'orizzonte della successione temporale. Ma questo

<sup>1</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 436; ed. ted. p. 369: «L'entrata [*Einbruch*] dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale. Il mondo non è semplicemente-presente nello spazio; tuttavia lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo.»

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 289; ed. ted. p. 429: «La trascendenza dell'essere-nel-mondo si fonda [*gründet*], nella sua totalità specifica [*in ihrer spezifischen Ganzheit*], sull'originaria unità estatico-orizzontale della temporalità [*der Zeitlichkeit*]. Se la comprensione dell'essere è resa possibile dalla trascendenza, e se la trascendenza si fonda sulla struttura [*Verfassung*] estatico orizzontale della temporalità, allora quest'ultima costituisce la condizione di possibilità della comprensione dell'essere.»

<sup>3</sup> Aristotele, *Metaphysica*, Γ, 1005 b19-20: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό».

*mutamento nel tempo* è insieme riferito da Kant a qualcosa che *permane* in ciò che muta, come *sostanza - prima analogia dell'esperienza*.

Se tutto ciò che diviene lo fa *nel tempo* come attributo in ordine a una *sostanza*, che cos'è allora propriamente che *diviene* e, soprattutto, che cos'è che *permane*?

L'Esserci quotidiano che si prende tempo incontra il tempo innanzitutto nell'utilizzabile e nella semplice-presenza che incontra nel mondo [*innerweltlich*]. Il tempo così «esperito» è interpretato nell'orizzonte della comprensione dell'essere più prossima, cioè come qualcosa di (in qualche modo) semplicemente-presente.<sup>1</sup>

Il tempo ordinario viene compreso dall'esserci a partire dalle cose, o meglio «come le cose»<sup>2</sup> medesime. Ridotto alla semplice presenza, l'"adesso" [*Jetzt*] del tempo - tutt'altro dall'*attimo* [*Augenblick*] - si appiattisce sull'accadimento che gli corrisponde. Ciascun "adesso" per Heidegger non è riconosciuto per il suo "carattere temporale", in quanto kantianamente il tempo di per sé non può essere percepito o intuito in maniera empirica - B 219 e B 226.<sup>3</sup> Tale misconoscimento intende il tempo soltanto come "adesso-che" [*Jetzt-da*], nel senso di un richiamo a ciò che accade quale "adesso presente", sia che si tratti di un "adesso passato" sia di un "adesso futuro", vale a dire assunto soltanto *nella semplice presenza* - quale "adesso-qui", *Jetzt-"da"* appunto -, nell'*eterno presente della semplice presenza*.<sup>4</sup> Questa è la concezione di un *nel momento in cui*, forma che si adatta pacificamente alle tre estasi temporali, quale *indifferenza* al tempo: "nel momento in cui vi parlo", "nel momento in cui fuggii", "nel momento in cui riceverò quella visita".

Nella comprensione quotidiana del tempo come *successione* degli "adesso" l'esserci *ignora* il tempo. Nell'"adesso" del tempo ordinario ciò che vale per l'esserci è sempre la possibilità ontica che si rende *presente - effettiva* -, ovvero, che è la stessa cosa, che si deve rendere presente o che si è già resa presente. La *presenza* [*Anwesenheit*] di tali condizioni è sempre e soltanto *semplice presenza* di un ente, al quale non viene in seguito *accostato* un "adesso", in quanto si ricomprende nello stesso accadimento *effettivo* l'intero carattere temporale. Per questo l'estensione di tali adesso, la *durata*, è "relativa". Questo non significa che per Heidegger il tempo sia "soggettivo" nell'accezione comune del termine - sottoposto all'arbitrio dell'individuo -, bensì che la comprensione quotidiana di esso, che svuota gli "adesso" del loro carattere temporale, livella il *tempo originario* a semplice *rappresentazione intramondana*. La *durata* dell'"adesso" è scandita *in relazione* alla singola possibilità che si rende effettiva per l'esserci quotidiano, il quale ha sempre disposti in serie, per quanto *lungo* o *breve* possa risultargli l'"adesso presente", un "adesso prima" e un "adesso dopo", i quali lo rapiscono *non staticamente* - per l'intera *esistenza decisa, estesa* come "impulso" che lo *porterebbe fuori* da sé come ente - ma *quotidianamente*, in vista di un rendere ogni volta effettive - anche solo come "ricordo" o "aspettativa" - delle possibilità *intratemporali*, ossia *non autentiche*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 475; ed. ted. p. 405.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 236; ed. ted. p. 258: «Per quanto ci dedichiamo quotidianamente al tempo, in maniera più o meno cosciente, o addirittura pedantesca, per quanto parliamo di esso, lo nominiamo e lo descriviamo, resta il fatto che esso ci rimane indifferente e lontano. E ciò dipende in parte dal fatto che siamo ciechi nei confronti della sua essenza più propria e che, anzi, quando vogliamo comprendere il tempo, lo concepiamo appunto come tutto ciò che ci è subito accessibile, come le cose [*wie die Dinge*].»

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 275-6 e 281-2 (B 219 e B 226).

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 165-6; ed. ted. pp. 187-9. Inoltre riguardo alla critica di Heidegger a Husserl sul tema del tempo come "presentificazione" si veda Id., *Principi metafisici della logica*, cit., p. 241; ed. ted. p. 264.

Ogni determinazione dell'adesso è in maniera essenziale relativa a qualcosa di semplicemente presente, e solo nella misura in cui questo qualcosa di semplicemente presente in riferimento al quale il tempo si fa determinabile può essere a sua volta fissato, solo in tale misura è possibile una determinazione del tempo. [...] Il principio della teoria della relatività secondo il quale ogni tempo è tempo locale è un principio che si fonda nell'essenza del tempo in se stesso, nella misura in cui quel che è semplicemente presente, nel senso del semplicemente presente della natura, è determinabile in ogni momento solo localmente, ossia solo partendo da un luogo e solo relativamente ad un luogo. Non esiste una percezione assoluta del tempo; e, in certa misura, non posso semplicemente attribuire ad una cosa presente il suo adesso come se le fosse dato assolutamente, perché adesso significa sempre adesso-che [*Jetzt-da*].<sup>1</sup>

Il modo dell'esserci di comprendere il tempo nella quotidianità è quello di collocarlo *all'interno di un mondo*, ossia innanzitutto e per lo più come un ente semplicemente-presente, come gli stessi "eventi intratemporali". Questa determinazione *intratemporale* del tempo è la stessa base su cui poggia la *teoria della relatività*, la quale riconduce la concezione newtoniana, che si reggeva ancora sui punti fermi dell'*ontologia classica* - spazio e tempo assoluti -, alla comprensione propria dell'intelletto comune, il quale già da sempre assume il tempo come un semplicemente-presente *nel mondo* - appunto come "intratemporale". Questo stare *nel mondo* corrisponde ad un *aver luogo* del tempo - appunto inteso come "spazio-tempo" -, che, in ordine a questo collocarsi spazialmente, *viene affetto* dalle leggi della natura. Ma le "leggi fisiche della natura" sono kantianamente soggette all'umana "facoltà delle regole" come intelletto puro, secondo l'*affinità trascendentale*, mentre il tempo è, per Heidegger, radice di intelletto e intuizione, quale *immagine pura* dell'immaginazione trascendentale. Sicché il "tempo puro" è *prima* rispetto alle leggi che l'intelletto assume per rapportarsi agli oggetti, *prima* proprio perché l'esserci è innanzitutto temporale e soltanto ciò rende possibile una *precedenza* e un "a priori".

Finché il tempo viene compreso come semplicemente-presente in un mondo, il quale è invece sempre *per* l'esserci - *trascendentale* - tale comprensione manca l'originarietà del risultato kantiano. Un ente semplicemente-presente può essere riconosciuto come tale solo in ordine alla *posizione preliminare di un mondo* e può essere tale solo *per* l'esserci che è *progetto di un mondo*. Se non vi fosse un orizzonte preliminare in cui l'ente possa "obiettarsi" di contro ad un "volgersi" si dovrebbe pensare che l'ente conosciuto sia creato dallo stesso conoscente ogni volta *in un presente* - cioè ogni volta insieme alla creazione del rispettivo presente. Invece l'esserci, per Heidegger, non crea insieme l'ente e il presente, bensì si rapporta a entrambi *già sempre* in una *presenza* - "soltanto presente" [*Anwesenheit*] o "originaria" [*Präsenz*] -, in una "posizione" aperta *in precedenza* rispetto all'incontro con l'ente. Il *prima* di questo "precedere" non ha però niente a che fare con qualcosa che anticipa nella *successione* - come "serie degli adesso" -; in quanto "a priori" questo *prima* è slegato dal tempo ordinario, in senso proprio *non è intratemporale*.

Se con l'espressione "non intratemporale" si pensa un ente esterno al tempo, *extra* o *sovratemporale*, un ente "infinito", la comprensione del tempo resta nell'ambito del quotidiano. L'infinità del tempo, come "ininterrotta successione degli ora", appartiene al tempo ordinario e non all'originarietà dello stesso. Quando Heidegger afferma che «il concetto tradizionale di eternità nel senso di "ora stante" (*nunc stans*) trae origine dalla comprensione ordinaria del tempo»<sup>2</sup>, intende sottolineare che l'"adesso eterno" si

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 231-2; ed. ted. pp. 351.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., nota 13, p. 500; ed. ted., nota 1, p. 427.

mostra come un ente semplicemente-presente, *che sta nella presenza* [Anwesenheit] con una “durata” eterna - “eterno presente”, infinità -, sì da non riguardare affatto la *temporalità* propria dell’esserci. Nel pensare il tempo come *successione* degli “adesso”, l’esserci quotidiano non fa altro che rivendicare un tale “adesso eterno” come riferimento ultimo, ossia pensa un tempo come *serie di singoli presenti* - durate -, al fine di mantenere un’apparente “presenza infinita”. Nel suo carattere d’*erranza*, infatti, l’esserci *sfugge* alla temporalità autentica per fuggire la *sua* morte. Questo accade in quanto l’unità temporale autentica viene ignorata in vista della *serie causale* di accadimenti posti “in presenza”, ossia come presentarsi di possibilità *da rendere effettive* che si susseguono all’infinito in quanto *semplicemente-presenti*. Un esempio chiarificatore di ciò si può avere, *mutatis mutandis*, nel richiamo al *secondo paradosso di Zenone*. L’esserci quotidiano, sospinto estaticamente *in avanti* dalla temporalità autentica - *già per la fine*, secondo Heidegger -, cerca deiettivamente di sfuggire alla *sua* morte, tentando di coprire e obliare la sua temporalità mediante una serie infinita di “adesso”, i quali allontanano da esso il *futuro autentico* - completezza della sua *esistenza* come *essere per la morte*. Moltiplicando infinitamente gli “adesso” *presenti* della *semplice presenza*, come fossero segmenti sempre più piccoli d’una linea retta, l’esserci quotidiano riesce a evitare “per sempre” *la sua morte* - come un Achille che, pur costantemente sospinto, *non volesse* raggiungere la tartaruga -, dacché la affronta soltanto secondo il quotidiano “*si muore*” [*man stirbt*], vale a dire non come la *sua* ma in quanto *pubblica* - “si dice che si muore”. Questo è possibile innanzitutto perché la morte stessa non è “una” delle possibilità dell’esserci, *da rendere effettiva* come le altre, ma *la sua possibilità autentica*, vale a dire non riconducibile a un “adesso-che” semplicemente-presente, quale “*adesso che io muoio*”. L’“adesso” della *propria* morte non può accadere mai, essa non è una *possibilità ontica*, in quanto autenticamente *decisione* nell’*attimo* [Augenblick] - altro dall’“adesso” -, e l’attimo è tale solo *per l’esistenza*, estraneo alla *semplice presenza*. Soltanto la *cessazione corporea* dell’uomo è riconosciuta dall’esserci quotidiano nell’*adesso* del “si muore”, del *decedere* “pubblico”, a causa del quale appunto, per Heidegger, sono sempre gli altri a morire.

Quando dice che il tempo *passa* [vergeht], l’Esserci, in fondo, comprende il tempo più di quanto vorrebbe ammettere; cioè la *temporalità* [Zeitlichkeit] in cui si temporalizza il tempo-mondano [Weltzeit], *non* è mai *nascosta del tutto*, a dispetto di ogni coprimento. Quando si parla del passare del tempo ci si riferisce all’«esperienza» dell’impossibilità di fermare il tempo. Ma questa «esperienza» è a sua volta possibile solo sul fondamento di una volontà di fermare il tempo. In ciò è insita un’*aspettazione* inautentica degli «attimi» [*hierin liegt ein uneigentliches “Gewärtigen” der »Augenblicke«*] che ha già anche *dimenticato* quelli trascorsi [*das die entgleitenden auch schon “vergißt”*].<sup>1</sup>

L’esserci quotidiano vorrebbe fermare il tempo al fine d’impedire la *perdita di tempo*, ossia il costante esaurimento di quella quantità temporale ch’esso pensa o spera di avere “prima” che termini la vita. In tal maniera l’esserci perso nella quotidianità pratica un rifiuto di quella finitezza che lo costituisce, guardando agli “adesso” come possibilità da rendere effettive *prima* della morte. Questo perché, come si dice, “si muore”, o meglio, le persone intorno all’esserci quotidiano muoiono, cessano di esistere, “finiscono il loro tempo”. Soltanto per una tale concezione, che vede nel “futuro” dell’esserci unicamente il momento in cui le possibilità possono essere rese effettive o non più rese effettive, il tempo può essere *perduto*. Soltanto per una concezione che intende la temporalità come un flusso di “adesso” *presenti* che si

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 498; ed. ted. p. 425.

*sussequono*, il tempo può voler essere *fermato*. Il tempo invece è già fermo, il tempo è kantianamente *non intratemporale*, non scorre - B 183. “Avere tempo” non è allora una questione di *guadagno* effettuato sul tempo ordinario, ma di *comprensione* e *assunzione* del *tempo autentico*. «Come l’essere inautentico perde costantemente il suo tempo e quindi non ne “ha” mai, così il carattere distintivo della temporalità dell’esistenza autentica è quello di non perdere mai tempo, nella decisione, e quindi di “avere sempre tempo”.»<sup>1</sup>

L’esserci autentico “ha sempre tempo” perché non si rapporta agli “adesso” fuggenti ma all’*attimo* [*Augenblick*], al *colpo d’occhio* sull’unità del “tempo puro” come *esistenza* - apertura estatica sull’intero orizzonte d’essere, quale *completezza*. In questo *colpo d’occhio* il futuro dell’esserci, in quanto quest’ultimo è sempre *avanti a sé* - “adveniente” per Heidegger -, non riguarda questa o quella possibilità ontica da rendere effettiva, né propriamente la “fine” della vita, ma soltanto *se stesso*. Ciò che concerne il *futuro autentico* dell’esserci è l’*in vista di se stesso*.

Si è visto che l’eroe tragico per Nietzsche comincia dal suo *tramonto*, gli accadimenti sono già avvenuti, la “fine” è data. Questo avviene per la *finitezza* dell’esserci, il quale si rapporta agli enti *già sempre* in una preliminare comprensione d’essere. Il suo *impellere* è necessario *punto di vista* sul *tutto* che gli resiste e che “originariamente” ne orienta il *senso*. Dacché l’esserci allora si orienta a partire dalla *fine*, esso non può *perdere tempo*, in quanto il *futuro autentico* non si trova in un “adesso” nel tempo, ma è quel *se stesso* col quale si avvia il decorso come scorrere dei fenomeni nel tempo: lo srotolarsi del futuro nel passato in un *divenire costante* a partire dal *se stesso*.

La *decisione* quale *essere per la morte*, ossia l’assunzione del proprio tempo come “intero a priori”, *immagine pura*, si rivolge al decorrere nella sua *completezza* a partire dal futuro e permette all’esserci di *avere sempre tempo*, ossia di comprendere le sue possibilità come *proprie*, “possibilità autentiche”. Questo avere sempre tempo si fonda dunque su una temporalità che si presenta *prima* del tempo degli “adesso”, la quale, come *totalità del reale*, non riguarda le singole possibilità da rendere effettive ma l’impellere stesso dell’esserci, vale a dire il suo *essere*. Il tempo autentico è allora *prima* in senso originario, in quanto rende possibile ogni “prima” e apre il piano del temporale. Per Heidegger è solo in ordine a questo tempo originario che l’esserci può conoscere in maniera *pura* o *ontologica*, in quanto esso permette l’“a priori”, è *a priori* in senso eminente: condizione di possibilità delle stesse facoltà pure della conoscenza - intelletto e intuizione - in quanto *veduta pura* dell’immaginazione trascendentale. Ciò, nuovamente, non significa che il tempo originario, *non intratemporale*, sia qualcosa di *extra* o *sovratemporale* nel senso di “infinito”, quale carattere di uno scolastico *ens summum et perfectissimum*.<sup>2</sup> Il tempo non è in nessun caso un ente o un predicato ontico, non è ricompreso *in essere* dacché soltanto la sua originarietà permette che vi sia per l’esserci qualcosa come gli enti - e lo stesso “ente sommo” postulato come *essere* [essenza, *Wesen*] *necessario*. Non è un caso che la comprensione quotidiana del tempo fosse ricondotta presso i Greci a quella più originaria appartenente al Dio, *Crono*. Infatti, come riporta Heidegger, sia Platone sia Aristotele paragonarono il tempo al “cielo”, in particolare il secondo, riferendosi alla rotazione della volta celeste

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 481; ed. ted. p. 410.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 313; ed. ted. p. 463: «Ma il fatto che il tempo sia l’assolutamente primo [*das Früheste*], come possibilità di ogni “prima” e di ogni ordine apriorico di fondazione [*jeder apriorischen Fundierungsordnung*], non implica che esso sia, sul piano ontico, l’ente supremo, e neppure che sia sempre, che sia eterno, escludendo completamente il fatto che il tempo non può per nulla essere detto un ente.»

- centralità del *movimento* -, la quale “ingloba” ogni ente - *Fisica*, Δ 10, 217 b6 ss. -<sup>1</sup>, dacché essi cercarono di rievocare la *precedenza* dello stesso sulle cose che scorrono, una precedenza che dispone il tempo comunemente inteso.

Questa *precedenza*, però, è stata per lo più misconosciuta, in particolare nel rapporto con il *sovratemporale*. Per questo si è avuta, nel corso della storia umana, sia l'identificazione di Dio e tempo, presso i Greci - e i pagani -, sia la posizione di Dio al di sopra - e al di fuori come “creatore” - del tempo, secondo la tradizione giudaico-cristiana, sia in seguito la posizione di Dio al di sotto del tempo ordinario - quale costruzione della storia universale -, come “secolarizzazione”. Eppure la *precedenza* del tempo originario rispetto al tempo ordinario è così poco la posizione di un al di fuori del tempo che si mostra piuttosto come l'unica autentica *temporalità*, della quale il *sovratemporale* è un “derivato”, come anche l'universale storia umana quale *storia pubblica*, storia del “Si” [*man*]. La concezione epocale della “morte di Dio” allora - sulla quale si tornerà più avanti -, non pone una nuova temporalità per l'esserci, la quale soppianta il tempo cristiano - l'*evento* [*Ereignis*] della *fede* -, ma è solo perché innanzitutto il tempo originario orienta queste concezioni d'una *totalità per l'esserci* che si possono presentare il tempo della “morte di Dio” e quello della sua “resurrezione”.

Ma un tale *tempo originario* non può essere “determinato”, in quanto è la condizione di possibilità delle determinazioni trascendentali, né “rappresentato”, dacché è il riferimento sintetico - *totalità del reale* - di ogni rappresentazione. Quale *immagine pura* che permette la conoscenza, ossia la comprensione degli enti sulla base di un orizzonte d'essere, il *tempo* così inteso non può essere ricondotto a “immagine”, quindi non può essere conosciuto mediante uno *schema*. Esso è la forma pura della *sintesi*, possibilità del “collegare” non *analitico* - “giudizio” interno all'intelletto puro - ma *sintetico a priori*. Per questo Heidegger innanzitutto riconduce le tre sintesi kantiane necessarie per la conoscenza - esposte nella prima edizione della *Critica* all'inizio della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*<sup>2</sup> -, “apprensione” [*Apprehension*], “riproduzione” [*Reproduktion*] e “ricognizione” [*Rekognition*], al *tempo puro*; non dapprima perché esse richiamano per i loro caratteri le estasi di passato, presente e futuro, ma in quanto la loro essenza *sintetica* è eminentemente *temporale*, come *spontaneità ricettiva pura*. Soltanto a partire da questa “unità temporale”, infatti, si declinano le tre sintesi secondo le rispettive estasi *del tempo*.

La sintesi pura o ontologica che si presenta nelle tre facoltà dell'intuizione, dell'immaginazione - riproduttiva - e dell'intelletto, quale radice delle stesse, assume così un carattere essenzialmente temporale. Sebbene Heidegger, secondo l'argomentazione esposta nel *Kantbuch*, presenti il richiamo diretto dell'*apprensione* al presente, come unità ricettiva del molteplice in una *repraesentatio singularis*, della *riproduzione* al passato, come ripresentazione dell'ente non più presente, e della *ricognizione* al futuro, come “preformazione” di un'unità della coscienza in ordine alla quale ogni ente viene incontrato e riprodotto, questa distinzione non esaurisce l'essenziale. L'essenziale dell'*immaginazione trascendentale* come *tempo puro* non sta nella distinzione della sintesi in estasi temporali, ma nel ricondurre le estasi stesse in una sintesi che è loro radice, come è radice delle facoltà necessarie a una conoscenza finita. Il modo di questa riconduzione è esposto già da Kant nella sintesi della “ricognizione”, la quale per Heidegger assume il suo senso autentico quale “identificazione” [*Identifikation*].

Così Kant:

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 225; ed. ted. pp. 332-3. A riguardo si vedano anche Id., *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 222 (ed. ted. p. 337) e Id., *Essere e tempo*, cit., p. 491 (ed. ted. p. 419).

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 525-33; ed. ted. pp. 206-17 (A 96 ss.).

Ora in noi non possono aver luogo conoscenze, non può aver luogo alcun rapporto e unità di esse tra loro, senza quell'unità della coscienza, la quale precede tutti i dati delle intuizioni, e in rapporto alla quale soltanto ogni rappresentazione di oggetti è possibile. Ora questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare *appercezione trascendentale*.<sup>1</sup>

Soltanto perché innanzitutto vi è qualcosa come un'unità del rappresentare nelle rappresentazioni, vi può essere conoscenza, o ancor di più, vi può essere un "volgersi" di contro a un "obiettarsi", e quindi l'esperire medesimo. Mediante la sintesi della ricognizione nel concetto si mostra per Kant l'*appercezione trascendentale* o *Io penso* come quell'unità del rappresentare, la quale, proprio perché interna al concetto, non ha alcuna dipendenza dal tempo, pur essendo affiancata ad esso ai fini della conoscenza. In questa perentoria affermazione della non appartenenza dell'Io penso al tempo - come "tempo puro" - Heidegger riscontra il ritrarsi di Kant dinanzi alle conseguenze autentiche della rivoluzionaria riflessione sulla metafisica da lui stesso portata avanti nella *Critica della ragion pura*.

La sintesi della ricognizione, infatti, si dimostra centrale anche per Heidegger e non a caso essa richiama l'estasi temporale del "futuro", in ordine alla quale l'esserci è sempre orientato, come *avanti a sé - gettato*. Questa sintesi ricomprende in sé le altre due, dacché l'unità del molteplice nell'apprensione dev'essere "ricevuta" da qualcosa che gli si volge incontro, e la riproduzione di un ente - rappresentazione - dev'essere sempre *per* un'unità del rappresentare che possa riconoscerlo come lo stesso ente *per* lo stesso conoscente. In quanto "preformazione", *anticipazione*, di un'unità come Io penso, la sintesi della ricognizione è la posizione d'una *veduta pura* - slegata dall'esperienza - *immaginata già sempre "prima"* - come *forma-modello* o *pre-forma* [*Vor-bild*].<sup>2</sup>

Se una tale ricognizione come *appercezione trascendentale* restasse però estranea al tempo, come potrebbe quest'ultimo quale "forma pura" riguardarla nell'unità ricettiva del molteplice - innanzitutto quale "apprensione"? Senza la comprensione di un "prima" originario, come potrebbe l'appercezione trascendentale intendersi *a priori* rispetto ai fenomeni? Quando Kant afferma che il tempo *non affètta* l'Io penso, questo può significare soltanto che il tempo come "successione degli adesso" non ricomprende in sé quell'unità del rappresentare che *anticipa* sempre una tale successione. L'Io penso non scorre, non è *nel* tempo come "serie degli adesso", in quanto ne costituisce la condizione di possibilità. Ma anche il tempo originario, come si è visto, non è *nel* tempo.

Nel porre l'Io penso come qualcosa di estraneo al tempo, pur nella comunanza delle caratterizzazioni - quando il secondo è inteso come "forma pura" -, Kant misconosce il tempo nel suo aspetto originario<sup>3</sup>, sviluppando a partire dall'insuperato concetto tradizionale dello stesso l'argomentazione che conduce a salvare la "ragion pura" come *logica*, ignorandone il carattere *sensibile a priori*. Ne è esempio esplicito la riflessione kantiana sul "principio di contraddizione", secondo la quale in esso non può esser mantenuta la clausola aristotelica «a un tempo» - ἄμα<sup>4</sup> -, dacché essa limiterebbe il principio - che fonda i *giudizi analitici a priori* - ai fenomeni *nel* tempo, legati dunque all'esperienza. In quanto regola dell'intelletto puro tale principio non può derivare da

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 531; ed. ted. p. 215 (A 107).

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 88-92; ed. ted. pp. 97-101.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 130, 221-2 e 226; ed. ted. pp. 194-5, 335-6 e 343-4.

<sup>4</sup> Aristotele, *Metaphysica*, Γ, 1005 b19-20: «τὸ γὰρ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό».

qualcosa di intratemporale e perciò quella clausola non gli appartiene, sicché il principio di contraddizione si volge in “principio d’identità”.

Questa concezione, per Heidegger, si fonda sull’incomprensione del tempo originario. Se infatti la fondazione temporale si riconosce non per il riferimento a un ente intratemporale - empiricamente esperibile - ma all’*immagine pura* del tempo concepito a priori, si comprende che essa non si ricava dall’esperienza, ma, come *sintesi pura* della “ricognizione”, anticipa la contraddizione quale *identificazione*.<sup>1</sup> L’“identificazione” qui non riguarda il principio logico dell’*identità*, cui invece si richiama Kant nel tentativo di salvare la *ratio* come *logos*, ma l’essere *lo stesso* della contraddizione e della non contraddizione, dell’*identità* e della non *identità*, in quanto le loro possibilità logiche - e quindi soltanto ontiche - si iscrivono in una preliminare *identità ontologica*: *lo stesso* dell’esserci come *tempo puro* e *appercezione trascendentale*. Il *principium rationis sufficientis* si impone quale autentico fondamento della logica, nel suo richiamo all’*ontologia*: vi è qualcosa al fondo perché l’ente sia o non sia - e così sia o non sia “A”, sia o non sia “non A” -, e questo qualcosa al fondo ha il carattere del *tempo originario*. Vi è un *tempo originario* in ordine al quale soltanto qualcosa - come ente *nel* tempo - può essere o non essere. Ma questo tempo originario è insieme l’unità del rappresentare che pensa mediante regole, che riunisce in “uno” principi e categorie, vale a dire l’*appercezione trascendentale*.

Quest’ultima allora “non è affetta dal tempo”, come afferma Kant, nel senso che non è affetta dall’intratemporalità, non è *nel* tempo. L’Io penso non riceve il tempo come un suo “predicato” che lo limita e lo riconduce all’empirico, lo *schematismo trascendentale* non è propriamente una “riconduzione al sensibile” nel senso d’un riportare qualcosa di logico-intelligibile a qualcosa di empirico-sensibile. Il tempo “affetta” l’Io penso quale *ricomprensione a priori* del molteplice che l’Io penso medesimo *si dà in anticipo*, ossia come *spontaneità ricettiva pura*. Il che significa: il tempo puro “affetta” l’Io penso come *autoaffezione pura* [*reine Selbstaffektion*],<sup>2</sup> come *lo stesso* che riguarda il *se stesso*.

Ma siccome appartiene all’essenza del soggetto finito di poter essere affrontato come un se stesso, il tempo come autoaffezione pura forma la struttura essenziale della soggettività.

Solo sul fondamento di questa ipseità l’essere finito [l’essenza finita, *das endliche Wesen*] può essere quel che deve essere: dipendente dalla ricezione. [...] Ma ricevere in maniera pura significa: essere affetto indipendentemente dall’esperienza, ossia affezione di se stesso [*sich selbst affizieren*].<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 167; ed. ted. pp. 194-5.

<sup>2</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 223; ed. ted. p. 339: «Nella misura in cui questa affezione non poggia su una sensazione, non appartiene cioè ad alcuna intuizione empirica, la si deve definire autoaffezione “pura” [*“reine” Selbstaffektion*]. L’intuizione, infatti, in quanto intuizione pura (il tempo) non è un *intuitus originarius* nel senso dell’*intellectus archetypus*, giacché il soggetto non crea [*schafft*] da sé il tempo; è invece un *intellectus derivativus*, ossia un *intuitus originarius* di un ente creato [*geschaffenen*]. Il soggetto essente [*das seiende Subjekt*], in quanto creato [*als geschaffenes*], ha qui la possibilità di essere affetto [*sich selbst von sich selbst her mit sich selbst*] in un senso del tutto originario. Dico quindi: il tempo è, secondo Kant, l’autoaffezione originaria, universale, pura [*die ursprüngliche, universale reine Selbstaffektion*].»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., pp. 189-90: «Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjektes gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität. Nur auf dem Grunde dieser Selbstheit kann das endliche Wesen sein, was es sein muß: angewiesen auf Hinnahme. [...] Rein Hinnehmen besagt aber: erfahrungsfrei affiziert werden, d. h. sich selbst affizieren.»

Così la traduzione di Reina, riveduta da Verra, in Id, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 163-4: «Ma il se-stesso, che qualcosa può riguardare come tale, è, per essenza, il soggetto finito. Il tempo, perciò, nella sua qualità di autoaffezione pura, forma la struttura essenziale della soggettività. Solo sulla

Sebbene la concezione di una *autoaffezione pura* venga introdotta esplicitamente da Kant soltanto nella seconda edizione della *Critica*, quel che essa esprime si trova già nella prima formulazione dell'*Estetica trascendentale*, dal momento che il tempo è presentato qui come “unità a priori” della ricezione. Quel che l’esserci “riceve a priori” è infatti sempre *se stesso* nella forma del *tempo originario*, ossia la forma pura ch’esso *si dà* “prima” del richiamo all’esperienza - a priori appunto. Solo perché innanzitutto il *se stesso* ha il carattere della *temporalità*, esso può “ricevere” qualcosa *all’interno del tempo* - può cioè *intuire* e così esperire e conoscere. Ciò che caratterizza *a priori* l’esserci è la sua *temporalità*, vale a dire la sua *autoaffezione pura* come “darsi da sé la propria orientazione essenziale sul *tutto dell’ente*”.

Il che significa, secondo l’argomentazione fin qui esposta: il *sensu* dell’orizzonte d’essere sulla base del quale l’esserci soltanto può incontrare gli enti è dato dall’esserci a sé come *se stesso* “prima” dell’incontro, per la sua *temporalità*. Il *sensu* dell’essere è quindi la *temporalità*.<sup>1</sup> Se in precedenza si era affermato che l’essere dell’esserci, come *punto di vista sul tutto*, in quanto *fondamento privo di fondo* assume un *sensu* come *orientazione* su ciò che gli resiste originariamente, la *temporalità* intesa in tal maniera deve mostrarsi quale *resistenza originaria* mentre si rivela come *appercezione trascendentale*.

Compreso quale *veduta pura* il tempo apre l’orizzonte dell’oggettività a priori, ossia permette agli enti di mostrarsi in quanto enti all’“unità del rappresentare”, in un *disvelamento originario* che è lo stesso essere dell’esserci - *oggetto trascendentale*. Il mostrarsi degli enti nella forma pura della “sintesi del molteplice” si rivela nel suo senso autentico quale *autoaffezione pura*, ossia come un qualcosa che appartiene innanzitutto all’“unità del rappresentare”, dacché l’Io penso - che sta al fondo di ogni categoria come “io penso la sostanza, io penso la causalità, ecc.”<sup>2</sup> - non riceve *niente* da fuori di sé, non riceve cioè gli *enti* ma solo l’*essere*. Questo *essere* è appunto l’*oggetto trascendentale*, il quale è assegnato all’Io penso come “di contro” *prima* che quest’ultimo incontri gli enti - *disvelamento originario*. Ma è sulla base dell’essere dell’esserci, quale *fondamento e verità trascendentale*, che risiede la possibilità dell’Io penso, ossia la possibilità che vi sia qualcosa come una *sintesi pura*, la quale permetta l’“unità delle rappresentazioni”. Il *collegare* dell’intelletto è infatti già sempre fondato su un piano preliminare che permette il “collegamento” tra enti e il *nexus* logico - logica fondata sull’ontologia -, secondo il privilegio assegnato al *principium rationis sufficientis*. Il tempo originario quale *veduta pura* non può essere distinto dall’Io penso, ma è propriamente l’assegnazione a esso di *se stesso*, ossia del fondamento sulla base del quale può *permanere* qualcosa come una appercezione trascendentale. Così affermare che la *veduta pura* sia il tempo o l’Io penso è la stessa cosa, giacché l’unità a priori del “molteplice” e quella delle “rappresentazioni” *si identificano* - “sintesi dell’identificazione” - per l’apertura dell’orizzonte d’essere quale *fondamento*.

Ogni regolazione di una sintesi, in quanto sempre riferita all’unità, è possibile soltanto se il *soggetto unente come tale* può originariamente e in linea di

---

base di questa ipseità, l’essere finito può essere quello che dev’essere: assegnato alla ricezione. [...] Ma ricevere nel modo della ricezione pura significa esser-affetto indipendentemente dall’esperienza, significa autoaffezione.»

<sup>1</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 437; ed. ted. p. 370: «Ora invece sappiamo con chiarezza che il senso dell’essere [Seinssinn] dell’Esserci è la temporalità [Zeitlichkeit].»

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 222; ed. ted. p. 376: «L’Io-penso, l’appercezione trascendentale, è per così dire anch’essa una categoria, anzi, è la categoria originaria [Urkategorie], poiché non ha bisogno di essere elencata esplicitamente, e neppure accresce la tavola, poiché sta a fondamento di ogni categoria in quanto tale.»

principio pre-darsi [*sich... vorgeben*] un orizzonte di unità possibile. Questo è il motivo per cui Kant dice qui che l'appercezione trascendentale *pro-duce* [*führt... auf*] ogni pensiero *come appartenente alla coscienza*, ossia come appartenente a un *sapere* originario dell'unità [*um Einheit*]. Ogni sintesi, in tutte le sue variazioni possibili, è dunque avvolta in un orizzonte originario di unità. E precisamente questo orizzonte, dal momento che rende possibile l'oggettualità [*Gegenständlichkeit*] e dal momento che quest'ultima non è niente di empirico, deve essere a priori, cioè deve trovarsi nel soggetto stesso.<sup>1</sup>

Il soggetto come Io penso *si dà sempre prima*, per il suo carattere di *tempo originario*, un orizzonte di unità possibile che è l'essere "formato in uno" - *eingebildet, immaginato* come *veduta pura* -, vale a dire l'*impellere* dell'*impulso*.<sup>2</sup> Dacché però soltanto in ordine a questo *darsi preliminare* si apre il piano dell'*oggettualità*, in cui un ente può "obiettarsi" di contro a un "volgersi" - per il suo essere *oggetto*, "che sta dinanzi" [*Gegen-stand*] -, la *soggettività* d'un tale Io penso non può determinarsi né a partire dal *giudizio logico* - *nexus* reso possibile dalla *verità dell'asserzione*, a sua volta fondata sulla *verità trascendentale* - né secondo l'empiria - "appercezione empirica" -, sicché si svincola dal dualismo di soggetto e oggetto. La *soggettività* propria del soggetto logico o esperienziale, di contro a cui stanno gli oggetti, si fonda su un orizzonte preliminare in cui il rapporto è reso possibile. Questo piano è a sua volta *orientato*, ossia *dato preliminarmente a sé* dal soggetto come Io penso secondo la sua *temporalità*, che caratterizza così una *soggettività* preliminare.

Per Heidegger, infatti, la questione kantiana della possibilità di assegnare *oggettività* ai concetti puri dell'intelletto - impostazione "giuridica" della questione - si risolve nel richiamo all'*appercezione trascendentale* così intesa, quale "*soggettività autentica*", dacché essa come *tempo puro* rende possibile il collegamento di un soggetto con gli oggetti intratemporali mediante *categorie*, le quali sono *reali* soltanto per lo stesso "tempo puro" che pone l'*oggettività*.<sup>3</sup> Le categorie appartengono quindi al *tempo puro* che le fonda per la loro *oggettività*; il che vuol dire: la ragione pura è innanzitutto *sensibile a priori*. Questo è nuovamente il significato che Heidegger assegna allo *schematismo trascendentale*, nel momento in cui identifica il tempo puro e l'Io penso come *lo stesso*.

L'identificazione del tempo puro e dell'Io penso riguarda infatti *lo stesso* nel *se stesso* quale *permanere*. Ciò che *permane* non è qui un ente semplicemente-presente, caratterizzato dall'immutabilità - "eterno presente" -, bensì la *permanenza* riguarda il mantenere un "dinanzi" in quanto tale, *rappresentare l'unità delle rappresentazioni* [*Vor-stellungen*]. «L'io "stabile" è detto tale, perché, in quanto "Io penso", cioè in quanto "io rappresento" [*ich stelle vor*], tiene dinanzi a sé lo stato di sussistenza come

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 222; ed. ted. p. 377.

<sup>2</sup> A riguardo si veda anche M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 215; ed. ted. p. 326: «La sintesi che realizza [*vollziehende*] e che si pone come realizzante la sintesi originaria è un'unità, *monas*, monade.» E ancora Id., *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in *Segnavia*, cit., p. 54; ed. ted. p. 99: «Ogni monade, infatti, è l'universo, perché, impellendo, rappresenta ognora [*sempre, je*] nella sua unità la *totalità del mondo* [*das "Weltganze"*], anche se non la afferra in modo totale [*sebbene non la colga mai totalmente, obzwar nie total erfaßt*].»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 226; ed. ted. pp. 384-5: «Ne consegue che un'impostazione giuridica del problema non ha alcun senso; non è più possibile chiedersi come un concetto puro dell'intelletto, che appartiene alla *soggettività* ormai messa definitivamente in luce, debba avere validità oggettiva, *perché l'appartenenza alla soggettività sufficientemente svelata è proprio il chiarimento del modo e della possibilità della realtà oggettiva* [*der objektiven Realität*] delle *categorie*.»

tale [*wie Stand und Bestand sich vor-hält*]. In quanto Io, esso forma [*bildet*] il termine correlativo della sussistenza [*das Korrelatum von Beständigkeit*] in generale.»<sup>1</sup>

L'Io penso è “stabile” in quanto mantiene “dinanzi a sé” quell'*oggetto trascendentale* che riguarda la possibilità per gli enti di essere tali. Ciò che *sta* innanzitutto è l'essere, dacché questo si presenta quale *fondamento* dell'esserci, come *essere-nel-mondo e trascendenza*, vale a dire *esistenza*. «L'essenza dell'esserci giace nella sua esistenza»<sup>2</sup>, afferma Heidegger, e questo significa che l'esserci è in maniera *estatica*, ossia, propriamente, non è *semplicemente-presente* ma *si temporalizza* - è “fuori di sé” in quanto *si oltrepassa* come ente *intramondano*. L'esserci autenticamente compreso non è sottomesso al tempo ordinario, come “serie degli adesso”, ma si assume in ordine all'*estensione completa* del suo esistere a partire dal *futuro originario*, cioè dal *se stesso*: appercezione trascendentale come tempo puro.

Ora, nella misura in cui il poter-essere [*Seinkönnen*] dell'esserci non è mai qualcosa che sarà semplicemente presente, non è quindi qualcosa di semplicemente presente che possa ad-venire [*also nicht ein mögliches zukommendes Vorhandenes ist*], l'avvenire [*Zukunft*] è un'espressione impropria per indicare il futuro originario dell'esserci [*für die ursprüngliche Zukünftigkeit des Daseins*]. Il «divieni ciò che sei!», onticamente inteso, è possibile solo se io, considerato ontologicamente, sono quel che divento, ossia se l'essere del poter-essere, l'essere-avanti-a-sé [*das Sich-vorwegsein*] ha la struttura dell'aspettarsi [*dell'aspettarsi quel che sarà (inteso come prevedere), die Struktur des Gewärtigens hat*].<sup>3</sup>

Il *se stesso* “in vista del quale” l'esserci esiste, come suo *futuro autentico* - o *originario* -, è quel che l'esserci *già sempre è stato* nella sua *completezza*<sup>4</sup>, in ordine alla quale *si orienta* originariamente il suo *essere* - il suo *impellere*. Soltanto perché l'esserci è *già sempre prima* l'intera estensione della sua esistenza come “tempo puro”, esso può esistere fattiziamente in modo che questo “semplice sussistere” - essere semplicemente-presente - non aggiunga *niente di reale* alla sua essenza.

Se l'essere è ciò che originariamente *sta*, esso non è però ciò che innanzitutto e per lo più *viene compreso* dall'esserci, il quale intende nella quotidianità il *dinanzi a sé*, per la sua *inessenza*, come *semplice presenza*, vale a dire solo nel presente del tempo ordinario - “adesso-qui” nella semplice presenza come “adesso-che” - e non come *presenza originaria* [*Präsenz*], cioè *temporalità*. Questo è il senso, qui in avanti da chiarire, dell'affermazione kantiana esposta nella *Critica* riguardo all'“impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio”: «*Essere* non è, evidentemente, un predicato reale [*kein reales Prädikat*], cioè un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Esso è meramente la posizione [*bloß die Position*] di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse.»<sup>5</sup>

Sono due i nodi teoretici fondamentali da comprendere affinché questa affermazione kantiana possa essere assunta nel pensiero di Heidegger, così come egli la interpreta<sup>6</sup>, e

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 166; ed. ted. p. 193.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 42: «*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz.*»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 273; ed. ted. p. 413.

<sup>4</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 243; ed. ted. p. 266: «Questo pervenire-a-se-stesso però non si estende in quanto tale, ad esempio, a una mia presenza momentanea [*auf eine momentane Gegenwart meiner*], bensì alla totalità del mio *essere-stato* [*auf das Ganze meines “Gewesenseins”*]. Più esattamente - e questa è la nostra tesi: questo essere-stato si temporalizza soltanto in e a partire dal futuro.»

<sup>5</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 382; ed. ted. p. 673 (A 598, B 626).

<sup>6</sup> A riguardo si vedano in particolare i testi: M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit.; Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.; Id., *Interpretazione fenomenologica della Critica della*

collegata alla riflessione fin qui condotta riguardo all'Io penso come tempo puro. Il primo di essi concerne la già esposta distinzione tra *realtà* [*Realität*] ed *effettività* [*Wirklichkeit*]. Dacché Kant si riferisce qui al *reale*, quando afferma che l'essere non è un predicato reale, bisogna intendere per Heidegger questo termine nel suo significato scolastico di *realitas*, ossia come "essenza propria di una *res*" - che è la leibniziana *possibilitas* - e non nell'accezione comune del termine, quale *effettivo*, "concreto".<sup>1</sup> Ciò significa che l'essere non è un qualcosa che si aggiunge alla cosa in ordine al suo concetto; come ad esempio al concetto della pietra appartiene sempre la "durezza" - anche se non esiste effettivamente - e può appartenere l'esser "levigata", così nel pensarla vi è un'aggiunta al concetto di pietra, che diviene "pietra dura levigata". La predicazione d'essere è affatto connessa all'intuizione, è *sensibile*, e infatti l'intelletto da sé non può dedurla - di nuovo non è un'aggiunta concettuale, non è propriamente una *predicazione*. Sicché, come riporta Heidegger, quando Kant nell'*Opus postumum* afferma: «Io penso, dunque sono, non è una deduzione [conclusione, *Schluß*]»<sup>2</sup>, egli intende mostrare che l'essere non viene dedotto dal pensiero - in quanto precede e dispone il piano della *logica* -, ma piuttosto *postulato* - "anticipato" - dall'unità del rappresentare come "presente dinanzi", *posizione*.

Si giunge così al secondo nodo teoretico da chiarire, il quale riguarda la distinzione tra l'*esistere* - il *trascendere* - dell'esserci e l'*esistere* - l'*esser semplicemente-presenti* - degli enti. «L'essere (*Dasein*) è la posizione assoluta di una cosa»<sup>3</sup>. Kant, nel *Beweisgrund*, presenta l'esistere in questo modo al fine di distinguerlo dalla *posizione relativa* dell'essere inteso come "copula", in ordine al suo uso logico: quale posizione d'una *relazione* per i predicati delle cose. L'esistenza infatti, come ribadisce Heidegger nel richiamare Kant, «si distingue da ogni predicato che, in quanto tale, è posto sempre solo relativamente ad un'altra cosa». <sup>4</sup> Apprendere una cosa come "esistente" significa *assegnare posizione* alla cosa in ordine alla *pura oggettività*, per il suo *esser oggetto* - "stare dinanzi" - a prescindere dai predicati che la riguardano; ossia, come si è visto, in ordine all'orizzonte d'essere che, in quanto *oggetto trascendentale*, sta innanzitutto "dinanzi" all'Io penso come tempo puro - *positum* del *darsi* preliminare di una *veduta*

---

ragion pura di Kant, cit.; Id., *La questione della cosa*, cit. e Id., *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit.

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 31; ed. ted. p. 45: «Il significato che assume in Kant l'espressione "realtà" [*Realität*] è conforme al senso letterale del termine. Egli in un passo lo traduce in maniera molto felice con "cosalità" [*Sachheit*], "determinazione della cosa" [*Sachbestimmtheit*]. Reale è ciò che appartiene alla *res*. Quando Kant parla di *omnitude realitatis*, il tutto [*Allheit*] della realtà, egli non intende la totalità [*Allheit*] di ciò che effettivamente sussiste [*des wirklich Vorhandenen*], ma, al contrario, allude proprio alla totalità delle possibili determinazioni della cosa, alla totalità dei suoi contenuti [reali, *der Sachgehalte*], delle sue componenti essenziali [*der Wesenheiten*], alla totalità degli oggetti possibili [delle *cose* possibili, *der möglichen Dinge*]. *Realitas* è perciò sinonimo del termine leibniziano *possibilitas*, possibilità. Realtà sono i contenuti essenziali [*die Wasgehalte*] delle cose possibili, prescindendo dal fatto che esse siano o meno effettive, "reali" nel nostro senso moderno. Il concetto di realtà è sinonimo del concetto platonico di *idēa*, è ciò che viene afferrato di un ente quando domando: τί ἐστὶ, *che cosa* (was) è l'ente? A questa domanda mi viene risposto col contenuto essenziale (*Wasgehalt*) della cosa, che la scolastica designa col termine di *res*. La terminologia kantiana si ricollega immediatamente all'uso linguistico di Baumgarten, uno scolaro di Wolff.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 216; ed. ted. pp. 327-8: «Es ist der Ausdruck eines schlichten Erfassens meiner selbst: *sum cogitans*, ich bin denkend. "Ich denke, darum bin ich, ist kein Schluß" (*Opus postumum*; Akad.-Ausg. Bd. XXII, S. 79).»

<sup>3</sup> I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in *Werke*, ed. Cassirer, vol. II, p. 76; trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e A. Pupi, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 113.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 114; ed. ted. p. 77. Riportato da Heidegger in Id., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. p. 35; ed. ted. p. 52.

*pura*. Mentre però l'essere delle cose non riguarda la loro *realtà* - *essenza* -, dal momento che esse non si mostrano mai *in sé* ma sempre come *fenomeni* [*Erscheinungen*] - vale a dire quali "enti" *per l'esserci* -, diversamente l'esserci, autenticamente compreso, è *per essenza* il suo *esistere*, dacché la sua *realitas* giace nella sua *trascendenza*. Mediante la risoluzione d'una tale problematica si distinguono nettamente in Heidegger i termini di *semplice presenza* ed *esistenza*, soltanto nella comprensione dei quali s'illumina la *temporalità* per il suo significato fondamentale.

Ciò che Kant chiama col nome di *Dasein* o di *Existenz* e ciò che la scolastica chiama *existentia* noi lo designiamo con l'espressione "esser-sussistente" ovvero "sussistenza" ["esser-semplicemente-presente" o "semplice-presenza"] ("Vorhandensein" oder "Vorhandenheit"). Questo termine indica il modo d'essere delle cose della natura intese nel senso più esteso [più ampio, *weitesten*]. [...] Per Kant e per la scolastica l'esistenza è il modo d'essere delle cose di natura, per noi invece è il modo d'essere dell'esserci.<sup>1</sup>

L'essere, aristotelicamente inteso, può venir detto in molteplici modi, eppure per Heidegger resta "uno" per quanto riguarda la sua caratterizzazione di *transcendens puro e semplice*, la sua *universalità trascendentale* che oltrepassa i generi.<sup>2</sup> La molteplicità dell'essere viene espressa in Heidegger nella *semplice presenza*, ossia a partire dalla *presenza* degli enti secondo il *tempo ordinario* come "successione degli adesso": comprensione quotidiana del tempo quale costante "presente". Sulla base d'una tale *presenza* nel presente gli enti possono essere colti nei differenti *modi d'essere* - l'essere si rappresenta *per analogia* secondo le categorie -, concepiti *in relazione* tra loro. L'essere, in questo senso, significa *semplice presenza* in quanto quel "presente" che si ritiene appartenga ad ogni ente semplicemente-presente definisce lo *stare a sé* di ogni cosa - l'essere inteso onticamente come *sistere*<sup>3</sup> - soltanto in seguito disposta in rapporto con le altre.

Kant, il quale ricerca il piano *trascendentale* del conoscere, giunge a comprendere la *non appartenenza essenziale* di questo *essere* agli enti - non è un "predicato reale" della cosa - e a intenderlo come *positum* per un Io penso. Limitato però da una concezione ancora inadeguata del tempo puro - rinunciando a identificarlo con lo stesso Io penso -, Kant continua a pensare l'essere, scoperto quale *oggettività dell'oggetto in ordine alla veduta pura che il soggetto si dà*, soltanto quale *semplice presenza*<sup>4</sup>; come *percezione soggettiva dell'effettivo*<sup>5</sup>, in ordine alla quale, nella riflessione kantiana, semplicemente "si legittima" il *reale*, invece di *disporlo*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 25; ed. ted. p. 36.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 250; ed. ted. p. 426: «Il tempo non è più compreso nel senso del concetto volgare di tempo, ma come temporalità nel senso dell'unità originaria della costituzione statica dell'esserci, e l'essere non è più compreso nel senso dell'essere-sottomano tipico della natura, ma nel senso universale che abbraccia in sé tutte le possibilità della variazione regionale.»

<sup>3</sup> Si veda anche M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit., pp. 422-3; ed. ted. p. 475: «Invece di "Dasein" il linguaggio della metafisica dice anche *Existenz*. È sufficiente rammentare questa parola per riconoscere nel *sistere*, nel porre, la connessione col *ponere* e con la posizione. L'*ex-sistentia* è l'*actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, pp. 417 sgg.)»

<sup>4</sup> Si veda anche *ivi*, pp. 423-4; ed. ted. p. 476: «Nella tesi di Kant sull'essere come posizione [*als Position*], ma anche nell'intero ambito della sua interpretazione dell'essere dell'ente come oggettività e come realtà oggettiva [*als Objektivität und objektiver Realität*], a dominare è l'essere nel senso dell'essere-permanente-presente [*waltet das Sein im Sinne des währenden Anwesens*].»

<sup>5</sup> Si veda anche M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 104; ed. ted. pp. 154-5: «Già Parmenide, il vero fondatore dell'ontologia antica, afferma: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, sono la stessa cosa il νοεῖν, il percepire [*Wahrnehmen*], la semplice apprensione [*schlichtes Vernehmen*],

Questo non significa che l'essere non venga *posto* dall'Io penso come *semplice presenza*, e che quindi *non sia* tale; ma piuttosto che questa sia una limitazione dell'essere alla comprensione quotidiana dello stesso - che intende l'essere come un ente - da parte dell'esserci, la quale si fonda sul mantenimento di un privilegio della *logica*, nel momento in cui ignora l'appartenenza dell'Io penso alla *temporalità* - tempo puro -, vale a dire nel momento in cui la ragione pura viene privata della sua costituzione originariamente *sensibile*.

L'essere infatti è *sempre* lo stesso essere dell'esserci, il quale si presenta diversamente a seconda della comprensione che l'esserci medesimo ha di esso - come suo *fondamento* - e dell'*assunzione* per la sua *responsabilità*, ossia dell'orientamento che l'essere originariamente riceve, se l'esserci è "esserci autentico", in ordine alla *temporalità* del *se stesso - libertà per la fondazione*. La distinzione heideggeriana tra *autenticità* [*Eigentlichkeit*] e *inautenticità* [*Uneigentlichkeit*], infatti, lungi dall'aver un valore sociologico, ma mantenendo un significato profondamente "pratico" - come  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  -, si riferisce alla differente possibilità di comprensione e assunzione da parte dell'esserci del suo essere. L'esserci, in ordine al rapporto che assume con il suo *se stesso - futuro originario* -, vale a dire con la sua *temporalità originaria* - identificazione di Io penso e tempo puro -, può "autenticamente" *esistere* o "inautenticamente" *essere semplicemente-presente: essere autenticamente libero per la sua fondazione necessaria* o inautenticamente *costretto a scelte "illusorie" tra possibilità quotidiane*. Ma questo "o" è sempre un "e", in quanto l'esserci è obbligato alla sua *erranza*, dacché la sua *fatticità* è costante *degenerazione* della sua *esistenza* decisa nell'*attimo*, della forma "imposta" all'essere a partire dal futuro come *se stesso*, a partire dalla sua *totalità*.

Al fine di chiarire quest'ultimo passaggio - che si approfondirà più avanti -, è necessario adesso, delineata la *semplice presenza* - sui momenti della quale Heidegger si sofferma lungo tutto *Essere e tempo* nei termini della *deiezione* -, comprendere in maniera adeguata l'altro "aspetto" dell'essere, il quale concerne propriamente l'esserci per la sua *essenza*, vale a dire l'*esistenza*.

«L'Io penso esprime l'atto [*Aktus*] di determinare la mia esistenza [*Dasein*]» (B 158, nota), cioè questo coglimento dell'Io [*diese Ich-Erfassung*] è sempre

---

l'intuizione, e l'essere, l'effettività. In questa proposizione di Parmenide è già prefigurata la tesi di Kant secondo cui l'effettività è percezione [*Wirklichkeit ist Wahrnehmung*].»

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 41-2; ed. ted. pp. 62-3: «La percezione ha in sé la portata per giungere all'effettività, all'esistenza delle cose [*die Wahrnehmung ist es, die in sich die Reichweite auf das Dasein, die Wirklichkeit, die Existenz der Dinge*], nella nostra terminologia, al loro sussistere [essere semplicemente-presenti, *Vorhandensein*]. Il *carattere specifico della posizione assoluta* [*der absoluten Position*], come Kant lo definisce, è quindi la *percezione* [*Wahrnehmung*]. Quelli che solo impropriamente possono essere chiamati predicati, l'effettività, la possibilità, la necessità, non sono affatto reali e sintetici [*real-synthetisch*]. Essi sono, come Kant dice, "solo soggettivamente" [*nur Subjektives*], in quanto "aggiungono [*fügen... hinzu*] al concetto di una cosa (di un reale [*Realen*]) ... la facoltà conoscitiva". Il predicato della effettività aggiunge [*fügt... zu*] al concetto di una cosa la percezione. Perciò Kant dice, in breve, che l'effettività, l'esistenza, è posizione assoluta, vale a dire è percezione [*Kant sagt also kurz: Wirklichkeit, Existenz, Dasein gleich absolute Position gleich Wahrnehmung*]. [...] Che cosa vuol dire in fondo Kant, che cosa può soltanto voler dire? Evidentemente una sola cosa: sostenere che la percezione insita nel soggetto, come suo atteggiamento [*Verhaltensweise*], si aggiunge [*wird... hinzugesetzt*] alla cosa significa che il soggetto nella percezione si situa, rispetto alla cosa, in un rapporto che coglie e accoglie questa cosa "in e per se stessa" [in un rapporto che percepisce e riceve questa cosa "in e per se stessa", *in einen dieses Ding "an und vor sich selbst" vernehmenden und hinnehmenden Bezug*]. La cosa viene posta nella relazione conoscitiva [*wird in das Verhältnis der Erkenntnis gesetzt*]. Nella percezione ciò che esiste, ciò che sussiste si dà in se stesso [*in dieser Wahrnehmung gibt sich das Existierende, das Vorhandene, an ihm selbst*]. Il reale si legittima [*weist sich*] come effettivo.»

spontaneo [*spontan*]. «L'esistenza dunque con ciò è già data; ma la maniera in cui io debba determinarla, cioè porre in me il molteplice ad essa appartenente, non è con ciò ancora data. A tale scopo occorre l'auto-intuizione [*Selbstanschauung*], che ha per base una data forma a priori, cioè il tempo, la quale è sensibile e inerente alla recettività [*Rezeptivität*] del determinabile. Ora, se io non ho anche un'altra auto-intuizione, che dia quello che in me è l'elemento *determinante* [*das "Bestimmende"*] (della cui spontaneità [*Spontaneität*] sono soltanto cosciente), e lo dia prima dell'atto del *determinare* [*Aktus des "Bestimmens"*], così come il *tempo* dà il determinabile - allora io non posso determinare la mia esistenza come quella di un essere spontaneo [di un'essenza autonoma, *als eines selbsttätigen Wesens*], ma io mi rappresento solo la spontaneità del mio pensiero, cioè del determinare, e la mia esistenza rimane sempre determinabile soltanto sensorialmente [*sinnlich*], cioè come l'esistenza in un fenomeno [come l'esistenza *di* un fenomeno, *als das Dasein einer Erscheinung*]. Pure, questa spontaneità fa sì che io mi dica *intelligenza* [*Intelligenz*].» (B 158, nota).<sup>1</sup>

Nel passo riportato da Heidegger si mostra chiaramente la vicinanza delle considerazioni kantiane alle conseguenze più radicali cui l'interpretazione heideggeriana della *Critica* conduce l'argomentazione. Già Kant infatti affermava che l'esistenza è determinata dall'Io penso nel suo *atto*, come *Io-sono-in-grado*<sup>2</sup> [*Ich-vermag*] - *impulso*, né *potentia passiva* né *atto compiuto*, da intendere similmente alla leibniziana *potentia activa* - e chiariva che questa resta dipendente dai sensi, *percezione* - "semplice presenza" -, soltanto perché il *determinante* - Io penso - che pone l'*atto* del *determinare* - l'essere - non rientra in quella *veduta pura* che dà "sempre prima" il *determinabile* come tale, ossia non riguarda il *tempo puro*. Se invece l'Io penso viene compreso in quanto affetto dal tempo nella forma dell'*autoaffezione pura*, allora l'esistenza dell'esserci non è più da intendere soltanto «come l'esistenza di un fenomeno» - cioè di un ente semplicemente-presente - al quale appartiene costitutivamente una *spontaneità* nei limiti del solo intelletto - libertà del "mondo morale" [*moralische Welt*] quale *mondo intelligibile*<sup>3</sup>, "eccedente" la *causalità naturale* -, ma come l'*esistenza* di un essere libero "*per*" la sua *esistenza*, vale a dire che la *orienta* a partire dallo stesso *sensibile a priori*, in ordine alla sua *temporalità* - quale *spontaneità ricettiva pura*. Tale *esistenza* esprime il senso autentico di ciò che nel pensiero heideggeriano viene presentato come *essenza* dell'esserci.

Sebbene infatti l'"esistenza" kantiana come *semplice presenza*, per la sua determinazione secondo la spontaneità dell'intelletto, permette di definire una *intelligenza*, ossia un "essere razionale" - e, solo da qui, in Kant, una "persona" -, questa si limita in tale riflessione all'aspetto *inautentico* dell'esserci, il quale pur esistendo *fattiziamente*, non esiste qui *autenticamente* - non *esiste* in senso proprio -, non si assume cioè *per la sua essenza*. L'essere dell'esserci inteso come *esistere*, infatti, non è

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., pp. 223-4; ed. ted. pp. 379-80. Richiama I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., nota p. 197 (B 158).

<sup>2</sup> A riguardo M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 223; ed. ted. pp. 378-9: «Al soggetto inerisce [*gehört*] dunque lo stare-*a-sé* di un'auto-nomia che possiede se stessa nell'agire [*diese im Handeln sich selbst besitzende "Selbst"-ständigkeit*], e questo Sé [se stesso, *Selbst*] dev'essere stabile in un secondo senso: cioè che esso è "permanente" [*bleibend*], che perdura [*fortwährt*], che è costantemente in quanto se stesso [*ständig es selbst ist*], e precisamente nel modo dell'Io-sono-in-grado [*des Ich-vermag*], della disposizione morale [*der Gesinnung*]. Nel campo della soggettività, dove la libertà determina primariamente il modo d'essere del soggetto, e dove questo modo d'essere è caratterizzato dall'Io-posso [*Ich-kann*], la facoltà, ossia la possibilità, è ciò che sta più in alto della realtà effettuale [*Wirklichkeit*]. Qui non è la realtà effettuale a costituire l'esistenza, ma l'Io-posso in quanto Io-sono-in-grado.»

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 841 (A 808, B 836).

*nel presente* - semplice presenza - ma *si orienta* e assume il suo *sensu* per la *temporalità* dell'esserci, riconosciuta come l'intera *estensione* dell'esistenza a partire dal *futuro originario*, cioè dal *se stesso* - *in vista del quale* "è" - come Io penso. Per la sua *esistenza estatica* l'esserci *trascende* anche il suo essere come *fondamento*, rivelandosi nella forma del *tempo puro* quale *libertà per la fondazione*, vale a dire *sensu* dell'essere. Questo il significato di un Io penso come tempo puro che *si dà* a priori l'orizzonte dell'*oggettività* in generale mediante una *veduta pura*, orientata sul *tutto dell'ente* come *resistenza originaria*. Una tale resistenza non può riferirsi all'oggetto, all'ente semplicemente-presente, in quanto ciò che ha "di contro" o "dinanzi" è l'*oggettività* in generale - l'*oggetto trascendentale*. La *semplice presenza* come *positum* - *presenza* [Anwesenheit] - si dispone a partire da una *presenza originaria* [Präsenz] che non riguarda soltanto il "presente", ma l'intera estensione del *tempo puro* come *esistenza* dell'esserci. Anche questa *presenza originaria* non è un "predicato reale" che si aggiunge al concetto di una cosa, ma *posizione originaria* - e non "assoluta" - per un Io penso che si comprende e assume nella *temporalizzazione*.

La *temporalizzazione* [Zeitigung] è il libero slancio dell'intera *temporalità* originaria [der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit]; il tempo raggiunge e perde se stesso. (E solo perché c'è lo slancio, c'è anche il getto, la *faticità*, l'*essere-gettato* [Geworfenheit]; solo perché c'è il libero slanciarsi, c'è anche il *progetto* [Entwurf]. Cfr. il problema di tempo ed essere messo in luce in *Essere e Tempo*).<sup>1</sup>

O meglio:

Secondo la nostra interpretazione, l'unità come tempo puro deve dunque costituire l'orizzonte che l'Io, come *appercezione trascendentale estatica*, si tiene fin dall'inizio aperto dinanzi. Ma con questa interpretazione, abbiamo anche mostrato come questo orizzonte di unità [Einheitshorizont] debba avere il carattere della *resistenza* [Widerstand], di una resistenza che proviene dal soggetto stesso, dal Sé [dal *se stesso*, aus dem Selbst] e ad esso ritorna, vincolandolo nelle sue azioni. Ora: *può questa resistenza, che scaturisce dal e insieme perviene al Sé* [se stesso], *essere attribuita al tempo puro, visto che questo viene legittimamente assunto come l'orizzonte di unità dell'oggettualità come tale?* [der Gegenständlichkeit überhaupt?]<sup>2</sup>

Dacché il tempo puro si identifica con l'Io penso, l'"unità a priori del ricevere" con l'"unità a priori del rappresentare" - *autoaffezione pura* -, quel che è *unito* in un orizzonte come *oggettualità* si rivela "posto" - "formato in uno": *eingebildet*<sup>3</sup> - *dal se stesso per se stesso* - *in vista di se stesso* - in ordine alla sua *temporalizzazione*. Una tale "temporalizzazione" è allora la *veduta pura* prodotta dall'immaginazione trascendentale; *immagine pura* intesa come l'intera estensione temporale dell'*esistenza* "decisa" dall'esserci nell'*attimo* - *colpo d'occhio* [Augenblick].

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 245; ed. ted. p. 268.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 230; ed. ted. pp. 390-1.

<sup>3</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 247; ed. ted. p. 374: «L'*imaginatio* fa quindi vedere qualcosa, dà un'immagine [Bild] nel senso interpretato per ultimo; non nel modo del dirigersi verso qualcosa di semplicemente-presente [des Zugehens auf ein Vorhandenes], ma nel modo dell'im-maginare [formare in uno, des Ein-bildens]; questo significa concettualmente, secondo la struttura [strukturenmäßig]: l'*imaginatio* dà a quel che non è semplicemente-presente [einem Nichtvorhandenen] un determinato modo di presenza essenziale [di presenza, von Anwesenheit].»

Il problema di *Essere e tempo*, così come quello di tutta l'ontologia, risiede nel particolare carattere dell'essere, il quale è *fondamento privo di fondo* per quell'esserci che, come *temporalità*, gli ha già sempre assegnato a partire da *se stesso* - dalla *fine* come *futuro autentico* - il *sensu*. «A rigor di termini, senso [Sinn] significa il rispetto-a-che [das Woraufhin] del progetto primario della comprensione dell'essere.»<sup>1</sup> La comprensione del carattere dell'essere quale *fondamento dell'esserci - verità trascendentale* -, secondo la riflessione di una *ontologia fondamentale*, non è sufficiente ad *assumere* l'essere per il suo *sensu*. L'essere è infatti insieme dipendente dall'esserci, nella *libertà per la fondazione*, e questo dal momento in cui si intende il tempo puro come Io penso e si assume l'essere *in vista del futuro dell'esserci*, come *se stesso*, cioè, in un'unità temporale statica, “*a partire dal*” *futuro originario* come *se stesso - completezza dell'esistenza*. L'esserci allora, pur fondato sull'essere, lo *trascende* in vista di quella *resistenza originaria* che non si fa ricomprendere *nell'essere* come *presenza* [Anwesenheit], in quanto suo futuro originario - *non intratemporale* -, *se stesso* come *interezza autenticamente assunta della sua esistenza, decisione nell'essere per la morte*. Questa *resistenza* assegna originariamente un *sensu* all'*impellere*, il quale tende verso di essa come *progetto di un mondo* ad opera dell'esserci - suo *destino*. Una tale riflessione si presenta come *metaontologia*, in quanto si dispone *al di là* dell'*ontologia fondamentale*, si rivolge cioè all'esserci nel suo “trascendere” l'essere come *presenza*, sempre in ordine a un *prima* - sempre a partire dal futuro autentico, *temporalità originaria* - che dà *sensu* all'essere così compreso e ne permette l'assunzione “pratica”, come *scelta libera per la necessità d'essere*. Questa riflessione declina nuovamente la duplicità dell'essere secondo i tratti delle sue formulazioni più antiche, giacché dall'essere “in generale” riferito all'*ens commune*, cui l'ontologia fondamentale antepone un orizzonte di disvelamento originario quale *transcendens puro e semplice*, oggetto della *filosofia prima*, si risale all'essere nel carattere dell'“ente più originario”, ossia all'oggetto della *teologia* originariamente aristotelica, a quella *resistenza originaria* per la quale l'essere in generale è orientato in un *sensu* - sì da disporre l'ente *nella totalità* -, ma che viene del tutto fraintesa se ricondotta a ciò che l'intelletto comune e le riformulazioni “religiose” intendono con il *Dio infinito* - o con il *tutto dell'identità assoluta*, quale *nihil absolutum*.

### § 3. *Metaontologia e teologia*

Proprio nell'orizzonte del problema dell'essere, posto in maniera radicale, viene in luce che tutto ciò risulta manifesto e può venire compreso come essere solo se esiste già [se è già qui (se ci è già), *schon da ist*] una possibile totalità dell'essente [totalità dell'ente, *Totalität von Seiendem*].

Da tutto ciò risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha come tema l'ente nella sua totalità [l'ente nella totalità, *das Seiende im Ganzen*]. Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura [essenza, *Wesen*] stessa dell'ontologia e risulta dal suo capovolgimento [*Umschlag*], dalla sua *μεταβολή*. Designo questa problematica come *metaontologia*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 385; ed. ted. p. 324: «Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein.»

[*Metontologie*]. E qui, nell'ambito dell'interrogare metaontologico-esistenziale [*des metontologisch-existenziellen Fragens*], si dischiude anche l'ambito della metafisica dell'esistenza [*Existenz*] (qui soltanto si può porre il problema dell'etica).<sup>1</sup>

La questione della *metaontologia* si presenta nella radicalizzazione dell'*ontologia fondamentale*, non come "aggiunta" o "progresso" - quasi fossero due discipline disposte nel panorama filosofico -, ma quale *svolta* [*Kehre*<sup>2</sup>], cambio di prospettiva su quell'intero che è la metafisica e che si determina per la sua essenza come duplice. Tale *svolta* non ha propriamente a che vedere con quella successiva - anch'essa *Kehre* - perseguita da Heidegger dopo la guerra e resa esplicita mediante la *Lettera sull'umanismo*<sup>3</sup>, in cui l'esserci viene *depotenziato* riguardo al suo primato ed è presentato piuttosto il "linguaggio" quale luogo primario per la ricerca - ormai abbandonata almeno nelle intenzioni come "metafisica" - del *sensu* dell'essere. La precedenza della *svolta metaontologica* non è unicamente storiografica - semestre estivo del '28 -, essa è "prima" dacché riguarda innanzitutto la tematica metafisica originaria, come *fondazione* della stessa da parte dell'esserci, sulla base della quale soltanto il pensiero heideggeriano presenta un'autentica possibilità di sviluppo, quand'esso voglia essere ancora inteso come "filosofico" - *formalmente indicante* - e "finito" - secondo l'essere dell'esserci -, vale a dire come *metafisica dell'esistenza*.

Dal momento che la *metafisica* come *ontologia* si fonda sul *punto di vista* orientato in ordine al *tutto*, cioè l'essere quale fondamento dell'esserci assume il suo *sensu* come *libertà per la fondazione*, propria dello stesso esserci, l'*ontologia fondamentale* si trova dinanzi alla sua radicalità. Mediante la scoperta della *verità trascendentale* l'esserci si comprende *per la sua essenza* quale *essere-nel-mondo e trascendenza* - come *esistente* -, ma al fine di *assumere* tale essere per il suo *sensu* - l'orientazione che riguarda sempre lo stesso esserci in quanto *impulso* -, l'esserci autentico deve "decidersi" quale *essere per la morte* e quindi riconoscersi come *formatore a priori* - ad opera dell'immaginazione trascendentale - di quella *totalità* che, in ordine alla *resistenza originaria*, ricomprende nella *veduta pura* il *tutto degli enti*; vale a dire quale "trascendenza" non solo *oltre* l'ente, nella *comprensione d'essere*, ma anche *al di là*

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 187; ed. ted. p. 199.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 189; ed. ted. p. 201.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

In realtà la concezione d'una *svolta* radicale - non più costitutiva della metafisica -, su cui Heidegger ha effettivamente orientato il suo pensiero negli anni successivi alla guerra, verrà pensata già verso il '30, e ritenuta inevitabile - sebbene ancora *in nuce* - dal '32, quando egli cominciò a convincersi d'aver sopravvalutato la sua "forza esistenziale", la quale aveva illuminato le riflessioni portate avanti nel periodo di *Essere e tempo*. In qualche modo quella di Heidegger pare così una rinuncia al pensiero "ontologico" - al "grande pensiero" -, ch'egli aveva continuato a ricercare almeno fino agli anni '40, i cui riflessi talvolta si scorgono anche in seguito, facendosi largo a fatica nei passi delle conferenze scritte dopo la guerra, dominate dall'influsso poetico. Rinuncia sicuramente in parte causata dallo scoramento per le conseguenze al meno tristi e al più nefaste del suo impegno politico: là dove il filosofo cerca di tornare nella caverna l'oscurità lo acceca ed egli rischia di muoversi al buio come l'ultimo degli stolti.

«Il 18 settembre 1932 Heidegger scrive a Elisabeth Blochmann di essere ormai lontano da *Essere e tempo* e che il sentiero battuto a quell'epoca gli appare ora "coperto di vegetazione" e non più percorribile. A partire dal 1930 egli parla spesso nelle lettere a Elisabeth Blochmann e a Karl Jaspers della necessità di un "nuovo inizio", ma anche dei dubbi sulla possibilità di riuscita di questo nuovo inizio. In una lettera a Jaspers del 20 dicembre 1931 ammette apertamente di "aver osato troppo, al di là della mia forza esistenziale e senza vedere chiaramente la ristrettezza di quello che posso oggettivamente domandare.» R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, München-Wien 1994, p. 248; trad. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo*, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996, p. 256.

dell'essere come *presenza*, quale *progetto di un mondo in vista di se stesso - temporalità originaria*.

La temporalità [*Zeitlichkeit*], nella sua unità estatico-orizzontale, è la condizione fondamentale della possibilità dello *ἐπέκεινα*, cioè di quella trascendenza che costituisce l'esserci stesso. La temporalità è in sé la condizione fondamentale della possibilità di ogni comprendere fondato sulla trascendenza, la struttura essenziale del quale risiede nel progettare. Retrospectivamente noi possiamo affermare: la temporalità è in sé l'autoprogetto [il progetto di se stesso, *Selbstentwurf*] originario, così che, dovunque e comunque vi sia comprensione - prescindendo qui dagli altri momenti dell'esserci - essa è possibile solamente nell'autoprogetto [progetto di se stesso] della temporalità. La temporalità ci è in quanto disvelata [*diese ist als enthüllte da*], poiché in generale essa rende possibile il "ci" [*das "Da"*] ed il suo esser-disvelato [*seine Enthülltheit*].<sup>1</sup>

La *metaontologia* si rivolge al *sensu* dell'essere come quell'"uno" - *formato in uno, eingebildet* -, quale *intero dell'esistenza*, che riguarda già *sempre* l'esserci come comprensione e assunzione di *se stesso*, cioè del *progetto di se stesso* per la sua *temporalità* - Io penso come tempo puro. Tale *progetto* è la *totalità*, come *veduta pura orientata sulla resistenza originaria*, a partire dalla quale - *futuro autentico* - è reso possibile lo *stare*, il "ci", dell'esserci, vale a dire la *posizione di un mondo intramondano* nel quale riposa l'esserci quotidiano e la concezione ordinaria degli enti - come *semplicemente-presenti*. L'*esistenza* dell'esserci è originariamente - secondo l'essere come *presenza originaria* [*Präsenz*] - *in vista di se stesso*, ossia *libertà per la fondazione*, sicché lo svelamento del *sensu* dell'essere quale *temporalità*, vale a dire il *progetto di se stesso* - orientazione per il *punto di vista* finito dell'*impellere* dell'*impulso* -, assume il significato d'una *metafisica dell'esistenza*. Che cosa significhi, come afferma Heidegger nella prima citazione, che soltanto nell'ambito di questa si presenti la questione dell'etica, si può comprendere solo a partire dal chiarimento della già evocata essenza duplice della *metafisica* in generale, la quale è insieme *verità* - trascendentale - e *libertà* - per il fondamento.

Se infatti l'*analitica esistenziale dell'esserci*, mediante cui si presenta la centralità metafisica dell'*ontologia fondamentale*, permette di comprendere l'esserci per la sua finitezza ontologica, come *esistente*, tale comprensione è già iscritta nell'*esistenza* che la anticipa - *estesa* come *impulso* - e può quindi, nella sua radicalità, svolgere il ruolo estremo di indicare all'esserci ciò che, in quanto preconconcettuale, *anticipa sempre* tale comprensione e tale analitica. Ma quest'indicazione, che è il carattere proprio per Heidegger dei concetti filosofici quali *indicazioni formali* - su cui si tornerà più avanti -, si è già disposta in ordine alla stessa assunzione preliminare dell'esistere da parte dell'esserci, autenticamente - *per la sua temporalità* - o inautenticamente - nella *deiezione*. Solo però mediante la *fondazione* della metafisica nella *verità trascendentale* questo secondo aspetto può venire alla luce ed essere interrogato, assegnando nello stesso tempo il *sensu* a quella fondazione e mostrandosi quindi quale sua possibilità preliminare. Questi caratteri infatti non si susseguono l'un l'altro ma si determinano vicendevolmente *per* l'esserci quale intero della metafisica che è *la sua esistenza*, "comprensione" e "assunzione" del suo *essere come progetto di se stesso*.

Nella loro unità, *ontologia fondamentale* e *metaontologia* [*Fundamentalontologie und Metontologie*] formano il concetto di metafisica. Ma in ciò non si esprime altro che la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia stessa, il quale già più sopra e nell'introduzione è

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 294-5; ed. ted. pp. 436-7.

stato toccato con il duplice concetto di filosofia come φιλοσοφία πρώτη e θεολογία. E questa non è altro che la relativa concrezione [*Konkretion*] della differenza ontologica, cioè la concrezione dell'attuazione [*des Vollzuges*] della comprensione dell'essere. In altre parole, la filosofia è la concrezione centrale e totale della natura [*essenza, Wesen*] metafisica dell'esistenza [*Existenz*].<sup>1</sup>

La metafisica come *essenza* dell'esserci che *trascende* - "esistente" - si distingue fin dai suoi primordi in *filosofia prima* - scienza dell'"ente in generale" - e *teologia* - scienza dell'"ente più originario" -, ossia per Heidegger secondo la sua duplicità di *ontologia fondamentale* e *metaontologia*.

La sistematizzazione attuata da Suarez e poi da Wolff, ripresa anche da Kant, la quale assegna ai due aspetti le denominazioni di *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, si dimostra mancante proprio nel riferimento alla seconda, dacché essa viene intesa come l'insieme di "discipline" *razionali*, nei termini d'una *ratio a priori* estranea al *sensibile* - al *tempo*. Se, infatti, l'obiettivo kantiano, presentato nella *Critica della ragion pura*, di ripensare in maniera *trascendentale* la *metaphysica generalis*, vale a dire di *rifondare la metafisica*, rappresenta per Heidegger il significato autentico di una *ontologia fondamentale*, gli sviluppi adeguati di essa quale *metaontologia*, che una *metaphysica specialis* doveva evidenziare, sono stati misconosciuti. Certamente, nella *Critica della ragion pratica*<sup>2</sup> vengono presentate da Kant alcune concezioni che superano i limiti all'interno dei quali la *Critica della ragion pura* - specie nella seconda edizione - si rinchiude al fine di salvare la *ratio* come *logos* - riferita soltanto all'intelletto puro. Eppure tali concezioni sono già sviate nel loro senso autentico, storte alla radice, innanzitutto a causa dell'incomprensione del tempo nella sua forma pura, sì da impedire alla *metafisica* kantiana di rifondarsi su se stessa, e costringere questa ad apparire quale *teoria trascendentale della natura* - come si chiarirà meglio a breve.

Quella che si presenta in Kant come *Dialettica trascendentale* e che assume innanzitutto per la *ragion pura* un significato "negativo" - o meglio limitativo -, dev'essere ricompresa per Heidegger nel suo senso "positivo"<sup>3</sup> al fine di riconoscere una *metaphysica specialis* in ordine alla comprensione autentica d'una *metaontologia*. Questo però è possibile soltanto sulla base di una radicalizzazione adeguata - una *rifondazione* - della *metaphysica generalis* come *ontologia fondamentale*. Dacché Kant non giunge a tale radicalità, non cogliendo il *fondamento* come *ragione pura sensibile* e l'Io penso come tempo puro - *spontaneità ricettiva pura* -, gli sviluppi ultimi della sua filosofia trascendentale si arenano sul limite ontico del dittico *natura-pensiero* - di nuovo *res extensa* e *res cogitans* -, dal quale non riesce a uscire se non postulando - né come possibile né come effettiva - un'"eccedenza" *pratica* al dominio della causalità naturale, eccedenza che però può così riguardare soltanto il "regno dell'intelligibile" - *libertà trascendentale*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 189; ed. ted. p. 202.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), hrsg. von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg 1990 (I ed. 1929); trad. it. (con testo ted. a fronte) di F. Capra, rivista da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 120; ed. ted. p. 196.

<sup>4</sup> Sebbene Kant nella *Critica della facoltà del giudizio* (1790) presenti i "giudizi riflettenti teleologici" come soluzione dell'altrimenti problematico dualismo che si veniva a creare tra *natura* e *libertà*, all'interno del suo pensiero, tale soluzione non può essere condivisa dalla riflessione heideggeriana. Senza voler trattare propriamente questo aspetto, per il quale sarebbe necessario un differente lavoro, si espone qui soltanto un accenno.

Dal momento in cui Kant pone un "giudizio" come mediatore tra i due piani, egli misconosce il significato *trascendentale* della rivoluzione filosofica che conduce dalla *logica generale* alla *logica trascendentale* e pone la *sintesi* tra *natura* e *libertà* in una *predicazione* la quale avviene in realtà soltanto

La *metaphysica specialis* kantiana, quale teorizzazione di una *ragione pura* relegata al solo intelletto - sebbene come “guida” di esso secondo le *idee* -, resta vincolata a *paralogismi* e *antinomie*, sì che soltanto nella concezione dell’*ideale trascendentale* rivela la presenza di un *sensu* per il *fondamento* - come *limite* -, il quale permette la ricomprensione del concetto di *Dio* nel significato di *essenza* [Wesen] *necessaria*, o meglio apre ad una riconduzione dell’argomentazione trascendentale sulla *metaphysica generalis* che indichi “per analogia” una *teologia* adeguata - la quale ricomprenda il mondo e l’Io penso nel riferimento all’essere e al suo senso.

Per Heidegger, dunque, il significato di una *metaontologia* come corrispettivo d’una *ontologia fondamentale* può richiamarsi alla *metaphysica specialis* solo se per essa s’intende non l’insieme delle discipline razionali, ma la *teologia* di derivazione aristotelica, per quanto essa sia stata e resti tuttora per lo più misconosciuta. Qual è allora il significato autentico di una *teologia* che come *metaontologia* riguardi il *sensu* di quell’essere dell’esserci compreso come *verità trascendentale*?

La filosofia prima pone la questione intorno all’*essenza* e alla *natura* dell’ente. *Allo stesso tempo* però pone anche la questione dell’ente *nella sua totalità* [dell’ente *nella totalità, nach dem “Seiendem im Ganzen”*], risalendo alla questione di ciò che è *supremo* e *ultimo*, che Aristotele definisce anche *τιμιώτατον γένος*, l’ente più originario [das *ursprünglichste Seiende*], ciò che chiama anche lo *θεῖον*. Con riferimento a questo divino chiama la filosofia prima anche col nome di *θεολογική*, conoscenza teologica [theologische Erkenntnis]: il *λόγος* che si eleva al *θεός*, non nel senso di un Dio creatore [eines *Schöpfergottes*] e di un Dio personale [eines *persönlichen Gottes*], bensì semplicemente allo *θεῖον*. Troviamo dunque prefigurata in Aristotele questa *peculiare connessione* tra la *prima philosophia* e la *teologia*.<sup>1</sup>

---

come *conoscenza*. Vi è infatti un soggetto libero che riconosce un oggetto necessario, natura, in accordo con la sua libertà in ordine al fine. Tale fine non solo è scoperto in un “adesso” del tempo ordinario, sicché, in quanto intramondano, non condiziona l’intera esistenza ma solo gli “adesso” che seguono - ha rilevanza effettiva soltanto in una *serie* come *successione* -, ma inoltre viene associato al riconoscimento d’un *progetto* eteronomo, in quanto adeguazione alla disposizione del mondo, come *mondo semplicemente-presente*, operata da un *essere* [Wesen] *necessario* - Dio come legislatore sommo e garante ultimo.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 61; ed. ted. p. 65. Al fine di chiarire il significato greco del *θεός* nel riferimento al “divino”, *θεῖον*, si veda M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 191; ed. ted. p. 152: «Tuttavia, pensato in greco, *θεάομαι* significa procurarsi lo sguardo [sich den Blick zubringen], la veduta [den Blick], cioè *θέα*, nel senso della visione [veduta, *Anblick*] in cui qualcosa si offre e si manifesta [darbietet und dargibt]. *Θεάω*, il guardare, non indica quindi affatto il vedere [das Sehen] nel senso del vedere che rappresenta davanti a sé e dello stare a vedere [des vorstellenden Hinsehens und Zusehens] con cui l’uomo si rivolge all’ente in quanto “oggetto” e lo coglie. *Θεάω* è piuttosto quel guardare [das Blicken] in cui colui che guarda [das Blickende] mostra se stesso, appare e “c’è” [erscheint und “da ist”]. *Θεάω* è il modo fondamentale in cui chi guarda si manifesta [dargibt] (*δαίω*) nella visione della sua essenza, vale a dire nello svelato [d.h in das Unverborgene], schiudendosi in quanto svelato [und als diese aufgehet]. Se è esperito in modo originario, il guardare, anche il guardare dell’uomo, non è il coglimento [das Erfassen] di qualcosa, bensì quel mostrarsi [das Sichzeigen] in riferimento al quale soltanto diviene possibile un guardare che coglie [ein erfassendes Blicken].» E ancora *Ivi*, pp. 193-4; ed. ted. pp. 153-4: «Il guardare [das Blicken], *θεᾶον*, è “offrire la visione” [la veduta, *den Anblick bieten*], e precisamente la visione dell’essere di quell’ente [des Sein des Seiendes] che gli stessi guardanti sono [das die Blickenden selbst sind]. L’uomo si distingue in virtù di un simile guardare [durch solches Blicken ist der Mensch ausgezeichnet], e può distinguersi solamente perché quest’ultimo, cioè quel guardare che mostra l’essere stesso, non è nulla di umano [nichts Menschliches ist], ma appartiene all’essenza dell’essere stesso inteso come l’apparire nello svelato [als dem Erscheinen in das Unverborgene]. [...] Ciò che guarda entro ogni solito [das in alles Geheure Hereinblickende], ovvero l’in-solito [das Un-geheure] inteso come ciò che si mostra fin dall’inizio [als das im vorhinein sich Zeigende], è ciò che originariamente guarda [ist das ursprünglich Blickende] in senso eminente: τὸ θεᾶον,

Dev'essere innanzitutto compreso, prima d'ogni ulteriore riflessione, che la filosofia è sempre per Heidegger *ateismo*<sup>1</sup>, sicché la teologia com'è qui intesa - che si definirà d'ora in avanti come *metaontologia* o *teologia originaria* - non si riferisce a qualcosa di "superiore" nel senso del Dio d'una religione. La *metaontologia* non riguarda propriamente il Dio creatore, infinito, ma il θεῖον del θεός, il *divino* del Dio come "ente più originario". L'essenziale di tale affermazione è che la *metafisica*, il cui aspetto di *ontologia fondamentale* ricerca l'essere, presenta come *resistenza originaria e limite positivo* - che dispone il *sensu* dello stesso - un ente.<sup>2</sup> Sebbene, infatti, si sia visto in precedenza che affinché vi sia l'essere è necessario l'esistere dell'esserci - *analitica esistenziale dell'esserci* -, la ricerca che si disponeva come *fondazione della metafisica* s'interrogava a partire da tale ente - primato "ontico-ontologico" - al fine di scoprire l'essere, di svelare il *disvelamento originario - verità trascendentale* -, sulla base del quale lo stesso esserci poteva conoscere e rapportarsi agli enti. La *metaontologia*, invece, quale ricerca sul *sensu* dell'essere, ha già compreso l'essere come *fondamento privo di fondo* e guarda al *tutto dell'ente* da assumere nella *veduta pura come totalità*, come "ente nella totalità", quale *essenza in sé dell'ente a prescindere dall'essere* come *presenza* [Anwesenheit], che orienta l'esserci nel suo *impellere*; cioè, come si vedrà più avanti, mette in questione la stessa *verità trascendentale* con il problema del suo rovesciamento. *Questione del non essere*: non ogni ente è inteso sulla base di un orizzonte d'essere *presente* - già orientato -, vi è un "ente più originario" che anticipa - nella *temporalità autentica* - e *progetta* il *sensu* dell'essere quale *presenza originaria* [Präsenz], sì da disporre gli enti *nella totalità* - come se fossero "cose in sé".

Al fine di chiarire quel che qui si è affermato, è necessario distaccare la concezione autentica della *metaontologia* dal significato che assume comunemente il termine "teologia", quale teologia cristiana, e che attraverso la scolastica è pervenuto sino ai tempi odierni - ormai del tutto privo di risonanze aristoteliche - quale *disciplina "teoretica" - sistematica - o "applicata" - pratica* - e insieme *scienza "affine" alla filosofia*. L'errore ricorrente dell'intelletto comune di avvicinare la teologia cristiana e la filosofia, ritenute entrambe *scienze* che concernono l'uomo e il mondo, indagati sotto i differenti aspetti della *fede* e della *ragione*, costituisce per Heidegger un'incomprensione profonda della filosofia nel suo significato autentico di *metafisica*. La teologia cristiana infatti, per la riflessione heideggeriana, «è fundamentalmente più vicina alla chimica e alla matematica che alla filosofia.»<sup>3</sup>

---

cioè τὸ θεῖον. Senza pensare in greco, eppure in modo "corretto", si traduce con "il divino" [*das Göttliche*].»

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 100-1; ed. ted. pp. 109-10: «La ricerca filosofica è e rimane ateismo, e proprio perciò essa può procurarsi la "presunzione del pensiero"; non solo la procurerà a sé, ma costituisce l'interna necessità della filosofia e la sua autentica forza, e proprio in questo ateismo essa diviene ciò che un grande ebbe una volta a dire: "gaia scienza".»

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 18; ed. ted. pp. 26-7: «La disciplina fondamentale dell'ontologia è l'analitica dell'esserci. Ciò significa che l'ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico. La sua condizione di possibilità viene rinviata ad un ente, a qualcosa di ontico: l'esserci. L'ontologia ha un fondamento ontico: ciò traspare più volte nel corso della storia della filosofia e giunge ad espressione, per esempio, quando Aristotele afferma che la scienza prima, la scienza dell'essere, è teologia.

La possibilità ed il destino della filosofia, in quanto opera della libertà dell'esserci umano, sono vincolati alla sua esistenza, cioè alla temporalità e quindi alla storicità, e questo in un senso più originario che in ogni altra scienza.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 49; trad. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, p. 7. Si veda inoltre M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung SS 1935), in *Gesamtausgabe*, Band 40,

Questo perché una distinzione autentica delle scienze deve presupporre la filosofia quale “unica” *scienza ontologica*, “la” scienza dell’essere, che svela ciò a partire da cui “le” *scienze ontiche*, degli enti - o meglio concernenti le *regioni ontiche* - possono interrogarsi. La *precedenza* della filosofia è tale in quanto «le scienze ontiche hanno sempre per tema un ente dato [*ein vorliegendes Seiendes*] che in un certo modo è già sempre svelato *prima* dello svelamento scientifico.»<sup>1</sup> Dacché le *scienze ontiche* s’interrogano sempre su un *dato* e non, in maniera *trascendentale*, sulla condizione a priori di possibilità dello stesso, esse restano nel piano ontico della *semplice presenza* - la *differenza ontologica* non le riguarda. Ma questo *dato* ch’esse hanno per tema non è qualcosa che ricevono da una natura esterna all’uomo, alla quale si possano indirizzare in maniera neutra, bensì si presenta in ordine a quella preliminare *spontaneità ricettiva pura* che *si dà* già sempre in una *veduta pura* la *forma a priori* del suo “ricevere” - vale a dire il *tempo puro*. Sicché il *dato*, adeguatamente inteso, è sempre “*posto*” per la sua *datità* - ossia nel suo essere *fenomeno* [*Erscheinung*] -, in quanto già sempre ricompreso come *semplicemente-presente* secondo i caratteri di quella *presenza* [*Anwesenheit*] che è l’*essere* dell’ente in quanto ente - cioè *per l’esserci* e non *in sé*.

Le scienze di un ente dato, di un *positum*, noi le chiamiamo scienze positive [*positive Wissenschaften*]. [...] Nell’ambito delle scienze dell’ente, possibili o reali [effettive, *wirkliche*], nell’ambito, cioè, delle scienze positive, esiste tra le singole scienze positive solo una differenza relativa a seconda della relazione mediante la quale di volta in volta una scienza è orientata ad un determinato ambito [*Gebiet*] dell’ente. Ogni scienza positiva, invece, si distingue dalla filosofia non in modo relativo ma assoluto. Ora, la nostra tesi è che *la teologia è una scienza positiva, e quindi, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto.*<sup>2</sup>

La teologia è una *scienza positiva* in quanto si riferisce a un *positum* come *semplice presenza* e non all’*esistenza* dell’esserci. Ugualmente le altre scienze *positive* non riconoscono la *differenza ontologica* e quindi nel cercare anche la più grande *universalità* del campo d’indagine - ad esempio la “materia” per la chimica, la “natura” per la fisica o la “vita” per la biologia - ricadono sempre in una *generalità del genere*, cioè ignorano l’essere come *transcendens puro e semplice*. Questa non è una determinazione “negativa” delle scienze così intese, bensì il carattere proprio di esse, che si assumono come autentiche solo in questa comprensione *corretta* dalla filosofia, la quale ne mostra il carattere d’*esser poste* in una *precomprensione*.

La teologia, come teologia cristiana, intesa nel suo significato di *scienza positiva* - vale a dire *corretta* dall’assunzione filosofica della *differenza ontologica*, nel

---

hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 9-10; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 19: «Quanto a una “filosofia cristiana” [*christliche Philosophie*] essa non è che una specie di “ferro ligneo” e un malinteso [*ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis*]. Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell’esperienza cristiana del mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia. Solo epoche che ormai non credono più alla vera grandezza del compito della teologia pervengono all’idea rovinosa che la teologia abbia a guadagnare con un presunto ringiovanimento ottenuto mediante l’aiuto della filosofia, o magari possa venirne rimpiazzata o resa più appetibile secondo le esigenze dei tempi. Ma per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia. Filosofare significa chiedere: “Perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla?” [*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*]. Il porre effettivamente una simile domanda significa avere l’ardire di interrogare fino in fondo, di esaurire l’inesauribile mediante la rivelazione di quanto in essa richiesto. Laddove qualcosa di simile avviene c’è filosofia. [*Es daraufhin wagen, das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen. Wo dergleich geschieht, ist Philosophie.*]»

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p. 6; ed. ted. p. 48.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 6-7; ed. ted. pp. 48-9.

riferimento a un orizzonte *pre cristiano* - ha come oggetto, per Heidegger, la *cristianità* stessa. Questo vuol dire che la teologia non s'interroga su un ente come *fondamento* - il Dio creatore o le Scritture - ma ricomprende concettualmente «un evento [*Ereignis*] originariamente storico [*geschichtlich*]]»<sup>1</sup>, cioè si assume per il suo *positum* in ordine all'*esistenza* dell'esserci - storia come *storicità*. La *cristianità* così intesa viene definita da Heidegger *fede*, al fine di distinguerla dall'*accadere* [*Geschehen*] effettivo - storia come *storia pubblica* - della *crocifissione*, il quale può essere assunto autenticamente solo *nella fede* medesima, già *nella fede*, dacché al di là di questa non è niente.<sup>2</sup>

Chiamiamo cristiana la fede [*den Glauben*]. Da un punto di vista formale, la sua essenza può essere così definita: la fede è un modo di esistere [*Existenzweise*] dell'esserci umano che, in base alla propria testimonianza [*Zeugnis*] - che appartiene per essenza a questo modo di esistere -, *non* matura [*non* si temporalizza, "*nicht*"... *gezeitigt wird*] spontaneamente *a partire dall'esserci* [*aus*], né *per opera* [*durch*] sua, ma a partire da ciò che si manifesta in e con questo modo d'esistere, cioè a partire da ciò che si crede.<sup>3</sup>

La *fede* così intesa non è un sentimento o un concetto ma l'assunzione dell'intera *esistenza* dell'esserci - del suo *impellere* - per il suo *senso*, secondo l'*accadere* storico cui già sempre si riferisce il *credere* e che si presenta *coadiuvato* - cioè *corretto* secondo l'*indicazione formale* della filosofia - quale *positum*. L'*evento* [*Ereignis*] della *fede* è il dispiegarsi dell'*esistenza* nella sua completezza in ordine all'"ente più originario" che è qui il creduto stesso: Cristo, il Dio crocifisso.<sup>4</sup> Vi è dunque un *evento* della *cristianità* che è la *fede*, modo d'esistere assunto dall'esserci, e un *accadere* [*Geschehen*] della *cristianità* che è nella *crocifissione*, la quale ha senso solo in vista del Dio crocifisso. L'*accadere* storico è riconosciuto in una *totalità* soltanto all'interno di quell'*evento* che, quale completa *esistenza dell'esserci*, assume, a partire dal *futuro autentico* in cui si *decide*, l'*impellere in vista di* quell'"ente più originario". L'*evento* è già sempre prima dell'*accadere*, in quanto l'esserci è *impulso*, cioè già sempre *gettato* in un *progetto*, ma questo "prima" riguarda la *temporalità originaria* dell'*attimo* - *colpo d'occhio* - nel quale l'esserci si assume e "forma in uno" il suo passato e il suo futuro quale *unità di senso* - *veduta pura*. Il che significa: la filosofia *corregge* autenticamente la teologia cristiana, e le singole scienze per la loro "positività", indicando formalmente il carattere innanzitutto *precompreso* - ontologico - del *positum*.<sup>5</sup> O ancora: essa indica la *forma a priori* - tempo puro - mediante la quale ogni *dato* è ricompreso nell'interezza dell'*esistenza* come *unità*, sicché esso, seppur distinto dalle scienze all'interno di *regioni ontiche*, mantiene a *fondamento* un'essenza *esistenziale* - vale a dire *trascendentale* secondo una *ragione pura sensibile*.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 9; ed. ted. p. 52.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 10; ed. ted. p. 52: «Si "sa" [*gewußt werden*] di questo fatto solo *nella fede*.»

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, cit., p. 52: «Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende, ist für den "christlichen" Glauben Christus, der gekreuzigte Gott.» Traduzione: «Il primariamente rivelato per la fede e solo per essa, e in quanto rivelazione ente che prima di tutto temporalizza la fede, è per la fede "cristiana" Cristo, il Dio crocifisso.»

Così la traduzione di Volpi, in Id., *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p. 10: «Per la fede "cristiana", ciò che primariamente è manifesto per la fede e soltanto per essa, e che in quanto rivelazione la fa maturare, è Cristo, il Dio crocifisso.»

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 22; ed. ted. p. 66: «La filosofia è il possibile correttivo [*Korrektiv*] ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè *pre cristiano*, dei concetti teologici fondamentali. La filosofia, però, può essere ciò che è, anche senza svolgere effettivamente [*faktisch*] questa funzione di correttivo.»

Così nella “rivelazione” cristiana, positivamente compresa come *fede*, l’esserci è *servo* in quanto assume la propria esistenza non a partire *da sé*, ma dall’accadere storico del Dio crocifisso, che solo *nell’esistenza* dell’esserci può manifestarsi come “ente più originario”, *sensu* e determinazione d’ogni possibilità come *sua*. Un’essenza già presente come *presenza* [*Anwesenheit*] si assume qui quale *esistere* nell’*attimo* in cui riconosce la sua completezza in ordine all’“ente più originario”, gettata innanzi al Dio crocifisso, e “*rinasce*”. *Fede* significa allora per Heidegger «*rigenerazione*»<sup>1</sup> [*Wiedergeburt*] nel senso che l’esserci “che crede” *rinasce* - dispone passato e futuro per la sua *completezza* - nella *decisione* per la sua *esistenza*.

La comprensione e assunzione della metafisica come *metaontologia* dispone il *sensu* in ordine al quale l’esserci orienta il suo essere come *veduta pura*, vale a dire *per la sua esistenza*. Ogni scienza che s’interroga su una *regione ontica* secondo l’essere come *semplice presenza - positum -*, se *corretta* da questa comprensione, rivela un’assunzione d’esistenza che *precede* il contenuto ontico *dato* - in quanto esso è già sempre *posto* -, che è orientato verso l’“ente più originario” a partire dal quale l’esistenza stessa assume il suo *sensu* come l’*insieme dell’ente*. Questo *insieme dell’ente* è il *tutto dell’ente* già sempre ricompreso e limitato in una *veduta pura*, che mediante la *correzione* filosofica viene rivelata come “veduta” e assunta *in sé* come *totalità* dotata di *sensu* per una *condotta*; tale *condotta* è però ancora inautentica - l’*insieme dell’ente* non è l’*ente nella totalità* - in quanto orientata non a partire da *se stesso*, ma da un “ente più originario” *semplicemente-presente* assunto come *resistenza originaria*.<sup>2</sup>

Sicché questo aspetto *correttivo* [*Korrektiv*] non è per la filosofia “essenziale”. Essa può “correggere” le scienze positive e *coadiuvare* la “scientificità”<sup>3</sup> delle stesse - il riferimento essenziale al loro *positum* - in una comprensione dell’esserci che ne determini formalmente una *condotta* [*Verhalten*], vale a dire l’agire pratico dell’uomo in riferimento alla completezza ontologica della sua esistenza - di contro al *comportamento* [*Benahmen*] proprio dell’animale.<sup>4</sup> Ma questo discorso non riguarda ancora l’*esserci autentico*. La *fede*, infatti, è un *modo di esistere* dell’esserci - e così ogni “positività” *coadiuvata* dalla filosofia - per il quale l’esserci “*non si temporalizza*” sua sponte *a partire da se stesso*; vale a dire, per la sua *temporalità originaria*, non esiste *in vista di se stesso*. Sicché la *libertà per la fondazione*, che costituisce il significato autentico del fondamento dell’esserci - come suo *impellere* - quale *in vista di - volontà per -*, non si assume qui autenticamente *per se stesso* come unico *oggetto* cui la *volontà buona* così intesa mira: *puro volere che vuole se stesso*, che vuole il suo

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 11; ed. ted. p. 53.

<sup>2</sup> Si veda *ivi*, p. 11; ed. ted. p. 54: «La totalità di questo ente che la fede svela [*das Ganze dieses Seienden, das der Glaube enthüllt*], in modo tale che la fede stessa appartiene al contesto dell’accadere di questo ente svelato attraverso la fede, costituisce la positività che la teologia si trova davanti [*macht die Positivität aus, die die Theologie vorfindet*].»

<sup>3</sup> A riguardo M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 158; ed. ted. p. 184: «La scientificità di una scienza si misura sul grado del suo impegno, esplicito e determinato, ad occuparsi dei suoi pregiudizi [*Vor-urteile*] - non certo sul numero dei libri scritti o degli Istituti, e ancor meno sull’utilità che essa offre.»

<sup>4</sup> Si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 304; ed. ted. pp. 345-6: «Non ha semplicemente luogo un processo, bensì il lombrico che fugge, *si comporta* [*sich benimmt*] nel suo fuggire in una determinata maniera contro la talpa; e questa viceversa *si comporta contro* il lombrico inseguendolo. Definiamo dunque il vedere, udire ecc., ma anche la nutrizione, la riproduzione, come un *comportamento* [*ein “Benahmen”*], come un *comportarsi* [*Sichbenahmen*]. Una pietra non può, in questo senso, comportarsi. L’uomo però può farlo - si comporta bene oppure male. Ma il *nostro* comportamento - in questo senso specifico - può essere così soltanto perché è una *condotta* [*Verhalten*], perché il modo di essere dell’uomo è completamente diverso, non il comportamento, bensì il *condursi rapportandosi a...* [*das “Sichverhalten zu”*]. Il *modo* [*die “Art”*] in cui l’uomo è, lo chiamiamo *condotta*; il *modo* in cui l’animale è, lo denominiamo *comportamento*.»

*volere*. Il solo “ente più originario” proprio dell’esserci autentico, che orienta *nella libertà* il *sensu* del suo *essere*, è *se stesso*. Il che significa: se la *metaontologia* è da intendere quale *teologia* nella derivazione aristotelica del termine, cioè lungi dal comprendersi come una *scienza positiva*, il suo oggetto, il θεός, dev’essere l’esserci quale *se stesso*.

#### § 4. Dio e l’ente nella totalità

La metaontologia quale *teologia originaria* si interroga sul θεῖον - sul *divino* - come *ente nella totalità*, ossia già sempre sull’“ente più originario” - θεός - che dispone il *sensu* dell’essere dell’esserci. Questo *sensu* può essere inteso in ordine al *positum* - *presenza* nel *presente*, *Anwesenheit* -, rivelando la *correzione* filosofica sulla base della preliminarità della completezza dell’*esistenza* rispetto al *dato*, o in ordine alla *presenza originaria* [*Präsenz*], all’essere quale *fondamento* dell’esserci assunto - *temporalizzato* - *in vista di se stesso*; vale a dire, secondo il *futuro originario*, “a partire da *se stesso*”, come *puro volere*. Tale “prevalere” [*walten*] di un ente più originario, in ordine al quale l’*impellere* dell’*impulso* si orienta, si riferisce per analogia alla *propensio in bonum* come *in vista del Bene* di cui si è trattato in precedenza. Se infatti per Leibniz la monade orienta necessariamente il suo *impellere* - come *punto di vista* sull’universo - sulla *visio Dei*, orientata a sua volta, quale *armonia prestabilita*, in vista dell’*optimum*, quest’ultimo è da ricomprendere come il Bene, come quella *resistenza originaria* - *al di là* dell’essere come *presenza* - a partire dalla quale si dispone già sempre la *totalità del reale* - quale *veduta pura* -, vale a dire come l’“ente più originario” della metaontologia. Il *potius quam* del *principium rationis sufficientis*, “vi è una ragione perché qualcosa sia *piuttosto che* non sia”, si delinea più chiaramente: gli enti si presentano come enti in un orizzonte d’essere orientato su una *ragione* che è l’“ente più originario”, ossia, inteso autenticamente e non *positivamente*, sull’esserci come *se stesso* - *ragione pura sensibile*, Io penso come tempo puro. Vi è un *prevalere* di qualcosa come *sensu* del *fondamento* e quindi costituzione essenziale - cioè *esistenziale*, per l’esserci - dell’*ente nella totalità*. Questo *ente nella totalità* è il “mondo” come *ricomprensione trascendentale* dei fenomeni in una *totalità* - che è la loro *realitas* -, il quale *anticipa* i singoli enti, dacché è *esistente* e non *semplicemente-presente* - *intramondano* -, ma, in quanto *progettato*, si dispone in questa anticipazione a partire dal *prevalere* di un “ente *in sé*” - come “cosa in sé”, che è *resistenza originaria* - il quale è *oltre* di esso e, per la *temporalità originaria* dell’esserci, gli dà *sensu* nell’*attimo* in cui lo stesso esserci *si decide* - quale *essere per la morte*. Il *prevalere* di questo *ente nella totalità* - θεῖον, il *divino* -, dell’*impellere formato in uno* in ordine all’“ente più originario” che gli dà *sensu*, è per Heidegger il significato autentico della φύσις, così come essa venne intesa

innanzitutto dai Greci, non solo da Aristotele ma ancor prima dai presocratici, a torto definiti “filosofi naturalisti” nell’accezione comune.

Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora φύσις non più con crescita [*Wachstum*], quanto piuttosto con il “prevalere dell’ente nella sua totalità [nella totalità] che dà forma a se stesso” [*“sich selbst bildenden Walten des Seienden im Ganzen”*]. [...] Gli accadimenti [*Geschehnisse*] che l’uomo esperisce su di sé, procreazione, nascita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale [*allgemeine Walten*] dell’ente, che con-afferra concettualmente in sé [*mit in sich begreift*] il destino dell’uomo [umano, *menschliche Schicksal*] e la sua storia.<sup>1</sup>

E ancora:

Aristotele caratterizza ciò che in ultima analisi si è determinato nei φύσει ὄντα con il nome di θεῖον, il divino [*das Göttliche*], senza collegarlo a una concezione religiosa determinata. Ci si interroga dunque intorno all’ente nella sua totalità [ente nella totalità, *nach dem Seienden im Ganzen*] e da ultimo anche intorno al divino [*und zuletzt nach dem Göttlichen*]. La ἐπιστήμη φυσική è subordinata alla posizione di tale questione.<sup>2</sup>

La *scienza delle cose naturali* - la “fisica” - è subordinata all’apertura del *mondo* come *ente nella totalità* in ordine al θεός. Sicché è solo perché vi è innanzitutto un *prevalere* del mondo nella sua *totalità* - φύσις - che l’essere può venir suddiviso in *regioni ontiche* e l’uomo può intendere i suoi “accadimenti” innanzitutto e per lo più come processi naturali - *obliando* l’essere - e non *per* la sua essenza d’esserci, quali *esistenziali* - ossia compresi e assunti nella *completezza* di un’esistenza “progettata”, *libera*, in quanto già sempre “gettata”, *necessaria*. I processi naturali iscritti nella kantiana *causalità secondo natura* si rivelano subordinati a un *prevalere*, a una *preferenza* - *potius quam* - che è *libertà per la fondazione*. Non si tratta qui di due aspetti della *causalità*, il primo “per natura” e il secondo “per libertà”, disposti in modo che il secondo non violi il primo ma ecceda l’ambito naturale come “regno dell’intelligibile” - o ancora *natura archetipa* -, risalendo cioè ad un *incondizionato* che non può però riguardare il condizionato per la sua *finitezza* - *ragione pura* privata dell’originario carattere *sensibile*. La *libertà per il fondamento* costituisce piuttosto un *prevalere* che concerne già sempre l’ente nella *totalità*, a partire dall’“ente più originario” che *orienta* l’essere dell’esserci. Il che significa: la *totalità incondizionata delle condizioni* è *orientata* sulla “cosa originaria” - “causa” quale *Ur-sache* - come *condizione* ricompresa nell’essere, cioè su un “ente” in ordine al quale l’esserci *forma in uno* il suo essere - come *totalità* -, e non, kantianamente, su una *causa incondizionata* estranea al sensibile.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 38; ed. ted. pp. 38-9. Si veda anche *ivi*, p. 39; ed. ted. p. 39: «Φύσις indica questo intero prevalere [*dieses ganze Walten*], dal quale l’uomo stesso è compenetrato e dominato e di cui non è signore, ma dal quale è penetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta. Ciò che comprende, per quanto nei particolari possa essere misterioso e oscuro, lo comprende in quanto lo avvicina, lo sostiene e lo opprime proprio come ciò che è: φύσις, ciò che prevale, l’ente, la totalità dell’ente [l’intero ente, *das ganze Seiende*].

Lo sottolineo ancora una volta: φύσις, in quanto questo ente nella sua totalità [ente nella totalità, *Seiende im Ganzen*], non è inteso nel senso moderno e tardo di natura, magari come concetto opposto a quello di storia, bensì in un modo più originario, in un significato che viene prima di natura e storia e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l’ente divino.»

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 47-8; ed. ted. pp. 49-50.

Sicché quando Heidegger definisce la φύσις come il *prevalere dell'ente nella totalità*, egli sta affermando questo: «La φύσις, dunque, è posta subito come “causa originaria” [come “causa” nel senso di “cosa originaria”, als *Ur-sache*] (αἰτιον-αἰτία). [...] La parola “causa” (*Ur-sache*) va qui intesa letteralmente come quell'elemento primordiale che costituisce la cosalità (*Sachheit*) di una cosa. La “causalità” (*Kausalität*) è soltanto un modo derivato dell'originario essere causa [*dell'originario essere cosa, des Ursacheseins*].»<sup>1</sup> La *cosalità* di una cosa è la sua *realitas* - essenza propria di una *res* -, sicché la *causalità secondo libertà* non è originariamente *causalità* ma piuttosto il *prevalere dell'ente nella totalità come realitas* - leibniziana *possibilitas* - di ogni ente ricompreso nell'essere, cioè di ogni cosa intesa sulla base del *senso della veduta pura*, che l'esserci assume come *totalità*. Affermare che questa *totalità*, la quale si apre solo nell'*attimo*, orienta l'essere dell'esserci secondo la *temporalità originaria* - cioè a partire dal *futuro autentico* come *in vista di* -, significa intenderla come il *non essere* degli enti, in quanto l'ente più originario in ordine al quale essa si dispone viene inteso come *trascendente* lo stesso essere: *essenza degli enti in sé*. Tale *essenza* è però “autentica”, come si è visto e si vedrà meglio a breve, soltanto se l'“ente più originario” è riconosciuto come lo stesso esserci, l'unico ente che propriamente *trascende*, in quanto *esistente* e non *semplicemente-presente*. L'“ente più originario” su cui si orienta la *totalità* sì compresa è infatti riconosciuto come tale solo *nella libertà dell'esserci* che si svela *nella verità dell'esserci*. Ogni concezione *positiva* che invece assuma un altro *insieme dell'ente* come θεῖον - si vedrà a breve la *mathesis*, ma anche la *fede* e il *mito* vi rientrano - rimane in una riflessione *preontologica* sulla *totalità*, e quindi in un'esistenza *non libera*, anche quando *decisa* per una *condotta*.

Prima che il discorso s'inoltri in questa distinzione, è necessario approfondire il significato della “causa” dell'ente *nella totalità* - θεῖον - come θεός, in modo da chiarire che cosa s'intenda con questo termine, il quale, per quanto ricondotto all'accezione greca, dev'essere ancora tradotto con la parola “Dio”: oggetto proprio della *metaontologia*.

Ogni filosofia come metafisica è teologia nel senso originario ed essenziale che interroga [pone in questione, *fragt*] la concezione [*das Begreifen*] (λόγος) dell'ente nella totalità in ordine al fondamento (ossia alla causa [come “cosa originaria”, *Ur-sache*]) dell'essere e questo fondamento viene nominato θεός, Dio. Anche la filosofia di Nietzsche, per esempio, all'interno della quale una proposizione essenziale suona «Dio è morto», è proprio per questa proposizione “teologia”.<sup>2</sup>

Nel corso qui richiamato Heidegger s'interroga sulla riflessione filosofica di Schelling riguardo alla libertà, sì da mettere in questione la concezione di Dio quale fondamento di un “sistema” *panteistico* inteso, per il *fatalismo* che comunemente ne consegue, come *negazione* della libertà medesima. Per Heidegger Schelling cerca, nell'interrogarsi sul *panteismo* come *sistema* - sull'ente *nella totalità* fondato in Dio -, vale a dire nella domanda “teologica”, il senso ontologico dell'essere come *libertà*.<sup>3</sup> “Panteismo” qui

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I* (1939), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 245-6; trad. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, I*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008, p. 200.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 87: «Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d. h. der *Ur-sache*) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird. Auch Nietzsches Philosophie z. B., darin ein wesentlicher Satz lautet “Gott ist todt”, ist eben gemäß diesem Satz “Theologie”.»

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 112.

significa *tutto è Dio - l'ente nella totalità è divino* -, ogni ente è in rapporto con Dio, l'uno, come *tutto*; ogni ente è ricompreso in una *totalità* che è la sua *realitas*: ogni ente è in *uno*, ἓν, come *tutto*, πᾶν.<sup>1</sup> Ma questa è la controparte essenziale della riflessione già esposta nell'*ontologia fondamentale*, che così può essere espressa: ogni ente è, cioè ogni ente in quanto ente è disposto su una base preliminare d'essere, ogni ente che è ha un fondamento, una ragione, ogni ente è fondato nell'essere, ogni ente è ente, ὄν. Ogni ente è tale soltanto sulla base di un orizzonte d'essere, ossia *per l'esserci*, disposto preliminarmente nell'*impellere dell'impulso*, ma questo essere è *già sempre* - secondo la *temporalità originaria* - orientato per il *senso* ch'esso dispone in ordine alla *resistenza originaria* dell'unico "ente più originario" autentico, il *se stesso*, sì da costituire quell'*ente nella totalità* che è l'*essenza in sé* - il *non essere enti* - degli enti, assunti in *totalità* per una *condotta nell'attimo* in cui l'esserci "si decide" per la *sua morte - completezza dell'esistenza*. L'*essere* e l'*uno* si identificano nell'accezione heideggeriana d'una *ontoteologia* come i due aspetti dell'intero della metafisica<sup>2</sup>, scissa nella teoresi quale "fondazione della metafisica" - *verità trascendentale* per l'*ontologia fondamentale* - e "metafisica dell'esistenza" - *temporalità originaria* per la *metaontologia* -, ma coappartenenza di *teoria* e *prassi* nella comprensione e assunzione essenziale della *ragione pura sensibile* come *immaginazione trascendentale*:

Ragione infatti è la facoltà [l'essere in grado, *das Vermögen*] dell'unità, della rappresentazione dell'ente nella totalità a partire da uno - nell'unità dell'ente, in cui l'essere stesso significa qualcosa come unitarietà [*Einheitlichkeit*], una determinazione dell'essere che è arcaica: ὄν = ἓν.<sup>3</sup>

L'*essere* è determinato per il suo *senso*, quale *punto di vista sul tutto*, dall'*uno* - ente più originario, θεός -, così come l'*uno* "è". Il che vale a dire: *all'ente accade l'ingresso nel mondo* secondo il *progetto dell'esserci* - quale *esistenza* dell'esserci - solo per il fondamento preliminare d'*essere*.

Sicché quando Heidegger afferma che la proposizione nietzschiana "Dio è morto" rientra in una *teologia*, questo non significa che Nietzsche presenti un "sistema dogmatico" cui riferirsi nell'azione o nella speculazione - come *teologia pratica* o

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 117.

<sup>2</sup> Si veda a riguardo *ivi*, p. 88: «Theo-logie besagt hier, um es zu wiederholen, Fragen nach dem Seienden im Ganzen. Diese Frage nach dem Seienden im Ganzen, die theologische, kann nicht gefragt werden ohne die Frage nach dem Seienden als solchem, nach dem Wesen des Seins überhaupt. Das ist die Frage nach dem ὄν ἢ ὄν, "Ontologie". Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides in einem ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie.»

Traduzione: «Teo-logia significa qui, al fine di ripeterlo, la domanda sull'ente nella totalità. Questa domanda sull'ente nella totalità, quella teologica, non può essere posta senza la domanda sull'ente in quanto tale, cioè sull'essenza dell'essere in generale. Questa è la domanda sull'ὄν ἢ ὄν, "ontologia". Il domandare della filosofia è sempre e in sé duplice, onto-logico e teo-logico, nel senso più ampio. Filosofia è *ontoteologia*. Quanto più essa è entrambe in uno, tanto più è filosofia in termini autentici.»

E ancora *ivi*, p. 113: «"Ontologie" bedeutet für uns nie ein System, kein Lehrstück und kein Disziplin, sondern nur die Frage nach der *Wahrheit* und dem Grund *des Seyns*, und "Theologie" heißt für uns die Frage nach dem Seyn des Grundes. Das Wesentliche ist die innere Zusammengehörigkeit beider Fragen.»

Traduzione: «"Ontologia" non significa per noi un sistema, un insegnamento o una disciplina, ma soltanto la domanda sulla *verità* e sul fondamento *dell'essere*, e "teologia" vuol dire per noi la domanda sull'essere del fondamento. L'essenziale è la costitutiva [interna, *innere*] coappartenenza di entrambe le domande.»

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 179: «Vernunft nämlich ist das Vermögen der Einheit, des Vorstellens des Seienden im Ganzen aus Einem - in der Einheit des Seienden, wobei Seyn selbst soviel wie Einheitlichkeit bedeutet, eine Bestimmung des Seyns, die uralt ist: ὄν = ἓν.»

*sistemica* - ma piuttosto ch'egli, a partire dal *futuro autentico* - cioè *per la sua esistenza* -, orienta in anticipo lo stesso *impellere* dell'esserci sì da ricevere già sempre l'ente *nella totalità* in ordine alla *morte di Dio* quale *resistenza originaria*. Come per i nichilisti di Dostoevskij solo perché vi è innanzitutto la "morte di Dio" può esserci il "nuovo Dio" o l'"ultimo Dio" - si veda il discorso di Kirillov ne *I Demoni* -<sup>1</sup>; così per Nietzsche solo in una *totalità* già orientata in ordine a tale *resistenza originaria*, già *decisa* per essa e aperta *nell'attimo*, si può comprendere la "dottrina dell'eterno ritorno", cioè già sempre *nell'esistere* di colui che la pensa e la assume: l'"oltreuomo".<sup>2</sup> Ma questa *precedenza* della "morte di Dio" è disposta *per l'esistenza* su un piano originario d'essere, che è il fondamento dell'esserci - *trascendenza, essere-nel-mondo e libertà* - quale *verità trascendentale*.

Se l'*ontologia fondamentale*, come "fondazione della metafisica", che nell'interpretazione heideggeriana è il significato autentico della *Critica della ragion pura*, mostra che gli enti come fenomeni - diversamente dalle "cose in sé" -, in quanto scoperti *per l'esserci*, sono sempre disposti su un orizzonte preliminare d'essere - quotidianamente obliato - che ne costituisce la *semplice presenza* e ne permette l'incontro, la *metaontologia*, che sviluppa il senso *positivo* della *Dialettica trascendentale*, cerca di mostrare gli enti nella loro *essenza in sé*, che non è di essere *enti in quanto tali* - "soltanto" enti, *fenomeni* -, ma di essere "cose in sé" - di *non essere semplicemente-presenti* -, cioè dotati di un *significato* il quale, pur ricompreso nell'*impellere*, è disposto per un *sensu* che lo "anticipa" come *presenza* - per una *temporalità originaria* - in quanto inteso a partire dall'*uno* che è *totalità* per la *completezza* dell'esistere - *progetto di un mondo* - in cui gli enti si presentano. Il *significato* delle "cose" come enti disposti *nella totalità* è già sempre assegnato dall'*esserci* a partire da un "ente più originario" che può essere assunto liberamente o no, perché l'esserci può *decidere* in vista di *se stesso* o di altro, ma che innanzitutto e per lo più, cioè nella *medietà*, è soltanto *subito* - ricevuto nell'aspetto della *tradizione* - nell'*indifferenza al sensu* propria dell'esserci quotidiano "non deciso".

<sup>1</sup> Così Alekszej Kirillov si rivolge a Pëtr Stepànovič:

«Sei una scimmia, dici di sì, per conquistarmi. Stai zitto, tu non capirai mai niente. Se Dio non esiste, io sono Dio.»  
 «Ecco, questo punto non sono mai riuscito a capirlo: perché voi siete Dio?»  
 «Se Dio esiste, allora tutto è per sua volontà, e io non posso sfuggire alla sua volontà. Se non esiste, tutto è per mia volontà, e sono obbligato ad affermare il libero arbitrio.»  
 «Il libero arbitrio? E perché sareste obbligato ad affermarlo?»  
 «Perché tutta la volontà è diventata mia. Possibile che nessuno su tutta la terra, una volta chiuso con Dio e credendo nel libero arbitrio, abbia il coraggio di dichiarare il libero arbitrio nella sua massima manifestazione? È come il povero che ha ricevuto un'eredità, e ha paura, non osa avvicinarsi al sacco, ritenendosi troppo debole per possederla. Io voglio dichiarare il libero arbitrio, magari da solo, ma lo farò.»

In F. Dostoevskij, *I Demoni* (1871), trad. it. di G. Buttafava, BUR, Milano 2006, p. 672.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 142: «Wir stehen inmitten des Seienden im Ganzen - wir verstehen das Seyn und richten das Seiende aus auf einen Grund. Wenn Nietzsche z. B. die ewige Wiederkehr des Gleichen lehrt, so ist er von allem Verdacht einer dogmatischen Theologie sehr weit entfernt, und doch ist diese Lehre nur eine bestimmte Auslegung des Grundes des Seienden im Ganzen.»

Traduzione: «Noi stiamo nel mezzo dell'ente nella totalità - comprendiamo l'essere e orientiamo l'ente a partire da e verso un fondamento. Quando Nietzsche ad esempio insegna l'eterno ritorno dell'uguale, egli è molto lontano da ogni sospetto d'una teologia dogmatica, e anzi tale dottrina è soltanto una determinata interpretazione del fondamento dell'ente nella totalità.»

Per questo Heidegger afferma che l'interrogare dell'*ontologia fondamentale* prende le mosse - o almeno si annuncia - nella *situazione emotiva fondamentale* dell'*angoscia*<sup>1</sup>, quando cioè le "cose" perdono il loro *significato* "quotidiano". Soltanto se innanzitutto si svestono le "cose" di tale significato *pubblico* - assegnato dal "Si" -, che è altro dalla *predicazione logica* di attributi, esse possono venir comprese nel loro carattere di *enti in quanto tali* e scoperte nel loro riferimento fondamentale all'essere dell'esserci. Sulla base della comprensione d'essere come svelamento originario, poi, l'esserci può venir compreso nel suo fondamento come *trascendente* e il "mondo" quale *suo progetto*, sì da assumere il carattere autentico di *libertà per la fondazione* come *spontaneità ricettiva pura*. L'esserci è così "autentico" in quanto è *in vista di se stesso*. Ma questo vuol dire che l'esserci per la sua essenza può *darsi* "a priori" la *forma* degli enti che riceve, e se la dà in ordine all'"ente più originario" a partire dal quale essi vengono ricompresi nella *totalità*, per la *completezza* dell'esistenza. Sicché l'esserci giunge, nella *decisione*, ad assumere l'intero del suo *mondo*, quale *suo progetto*, come la costituzione dell'*ente nella totalità*, vale a dire nell'assegnazione di *significato* alle cose come *cose in sé*, in ordine all'*uno* che è l'orientazione della *veduta pura*, come *sensò* dell'essere. Gli enti che l'ontologia fondamentale scopre "soltanto" *in quanto enti* - la quale è una ricerca "innaturale" per l'esserci quotidiano - e l'essere che essa assume come *transcendens puro e semplice*, fondamento *privo di fondo*, ricevono rispettivamente un *significato* in quanto "cose" e un *fondo* come *sensò* mediante la *metaontologia*: un *significato* e un *sensò* che risiedono entrambi nell'esserci autentico come *se stesso* - tutt'altro dall'individuo concreto.

Come un pensatore vede «Le cose» [*Die Dinge*] dipende da come originariamente egli concepisce l'essenza dell'essere, e viceversa: come originariamente egli scorge l'essenza dell'essere, dipende da quale esperienza fondamentale delle cose fa da guida [*leitend ist*]. [...] L'esser cosa [*die Dingheit*] delle cose si determina così poco da un esser ugualmente semplicemente-presente del corporeo, che la materia stessa si concepisce spiritualmente: quel che «noi» sentiamo e vediamo come materia, è uno spirito perduto nell'estesa pesantezza dell'indolenza [*ist ein in die ausgedehnte Schwere der Trägheit geronnener Geist*].<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 406; ed. ted. p. 343: «In particolare, il davanti-a-che [*Wovor*] dell'angoscia non si incontra come qualcosa di cui ci si può prendere cura [*als ein bestimmtes Besorgbares*]; la minaccia non viene dall'utilizzabile e dalla semplice-presenza [*aus dem Zuhandenen und Vorhandenen*] ma, al contrario, proprio dal fatto che l'utilizzabile e la semplice-presenza non "dicono" assolutamente più nulla. Con l'ente del mondo-ambiente non sussiste più alcuna possibilità di appagatività. Il mondo in cui esisto è precipitato nell'insignificatività [*Unbedeutsamkeit*]; cioè: il mondo aperto in questo modo può rilasciare l'ente [*Seiendes*] soltanto nel modo della non-appagatività [*im Charakter der Unbewandtnis*].

Il nulla del mondo innanzi a cui l'angoscia si angoscia non significa che nell'angoscia si esperisca un'assenza della semplice-presenza intramondana. Al contrario, bisogna che la semplice-presenza possa venir incontro perché non ci possa essere con essa *alcuna* appagatività ed essa si possa mostrare in una vuota spietatezza [*in einer leeren Erbarmungslosigkeit*]. Dal che consegue: l'aspettarsi prendentesi cura [*das besorgende Gewärtigen*] non trova nulla in base a cui possa comprendersi e perciò brancola nel nulla del mondo.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., pp. 214-5: «Wie ein Denker "Die Dinge" sieht, das hängt davon ab, wie ursprünglich er das Wesen des Seyns begreift, und umgekehrt gilt: Wie ursprünglich er das Wesen des Seyns erblickt, hängt mit davon ab, welche Grunderfahrung der Dinge leitend ist. [...] Die Dingheit der Dinge bestimmt sich so wenig aus einem gleichgültigen Vorhandensein stofflicher Körper, daß die Materie selbst geistig begriffen wird; was "wir" als Materie spüren und sehen, ist ein in die ausgedehnte Schwere der Trägheit geronnener Geist.»

Che per quest'ultima frase si adotti una traduzione più vicina alla "fisica" o, come si è deciso, all'esistenza quotidiana, è qui del tutto indifferente. Le caratterizzazioni di "spirito colato nella vasta gravità dell'inerzia" o di "spirito perduto nell'estesa pesantezza dell'indolenza" rievocano entrambe ciò che si deve esprimere, ossia che la materia non è l'essenza della cosa come un che di estraneo all'esserci, vero di per sé, il quale si attua per processi naturali - *causalità naturale*. La *materia*, e qui Heidegger richiama ancora Schelling, è *spirituale*, nel senso però che essa si presenta sulla base di una *forma pura*, la quale, nel ricevere le cose, ne dispone non solo le "regole" ma l'*essenza in sé* come *significato*. Quella che viene comunemente intesa come *materia*, contenuto a sé, è la difficoltà dell'esserci di comprendersi "liberamente" *in vista di se stesso*, o meglio il suo oblio dell'essere che si concretizza nell'abbandono di un *sensu* autentico del suo *esistere*. L'esserci non si rapporta mai alla *pura materia*, ma tutto ciò di *materiale* che gli si presenta innanzi è già mediato dalla *forma a priori* del suo ricevere, la quale, come si è visto, per Heidegger non è mai soltanto *passiva* o *astratta*, ma *spontaneità ricettiva pura*. Pensata dunque solo come *per sé*, la materia non fa altro che presentarsi in una *forma a priori* "non libera", vale a dire *non scelta* dall'esserci autentico che "si decide" per la sua *completezza - essere per la morte -*, ma subita deiettivamente a partire dagli enti semplicemente-presenti, sì da determinare un *mondo* privo di un *progetto* autentico - quale *mondo mondano -*, oblio del fondamento d'essere come *essere-nel-mondo*, e un esserci dominato dal tempo ordinario, che esiste - in realtà *sussiste* - cercando soltanto di fuggire la *sua* morte.

Solo nell'*esistenza* autentica l'esserci può essere orientato in vista del Dio, θεός, come *sensu* dell'essere che è insieme *significato* delle "cose" disposte quale *ente nella totalità - θεῖον*, il divino. Altrimenti inteso il Dio - creatore o personale - come *ens perfectissimum* resta un ente semplicemente-presente e non apre l'*orientazione* dell'essere - dacché non permette la *differenza ontologica -*, ma concerne il *carattere ontico* delle cose - "predicazioni" - a partire da una *presenza [Anwesenheit]* che non è *veduta pura* quale *progetto di un mondo*, bensì *visione intramondana* del medesimo. *Visione intramondana*, come *visione del mondo [Weltanschauung]*, la quale corrisponde alla comprensione quotidiana propria dell'individuo *irresponsabile* - semplice punto di vista interno al *positum* aperto dal *pubblico*. Per questo Heidegger afferma più volte e con risolutezza che la filosofia non è una *visione del mondo* ma un *modo dell'esistenza*, intendendo con quest'ultimo la ricomprensione a priori della stessa nella sua *completezza*, "autentica" soltanto se *libera* per la *sua* necessità - *libertà per la fondazione*.<sup>1</sup> La "visione intramondana del mondo" è l'interpretazione che un individuo fornisce a sé delle cose intorno a lui, nel suo intendersi come "coscienza" o "conoscente", ossia quale ente semplicemente-presente - dotato d'un privilegio di

---

<sup>1</sup> Si veda a riguardo M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 33; ed. ted. p. 22: «Noi non filosofiamo per diventare filosofi, ma neppure per procurare a noi stessi e ad altri una visione salvifica del mondo, che si potrebbe acquistare come il cappotto e il cappello. Scopo della filosofia non è un sistema di valori relativi al sapere e neppure l'edificazione sentimentale di anime vacillanti. È in grado di filosofare soltanto chi è già deciso a conferire all'esserci, nelle sue possibilità radicali e universal-essenziali, la libera dignità che, sola, abilita a resistere alla permanente insicurezza e alla scissione descritta, rimanendo nel contempo insensibili alle chiacchiere del giorno.

C'è in realtà una visione filosofica del mondo, la quale però non è un risultato della filosofia né le appartiene come avviamento pratico della vita, ma ha il suo luogo nel filosofare stesso. Essa perciò non può essere mai dedotta neppure da quanto forse il filosofo dice espressamente sui problemi etici, ma viene in luce soltanto in ciò che costituisce il lavoro filosofico nella sua totalità.

L'esito di uno sforzo filosofico ha perciò anche fondamentalmente un carattere diverso dall'assimilazione di singole scienze. Il filosofare - e proprio esso - deve certamente passare sempre attraverso un sapere concettuale rigoroso e attenersi ai suoi mezzi, questo sapere però è compreso nel suo contenuto autentico soltanto quando, in esso, viene insieme compresa l'intera esistenza nella sua radice ricercata dalla filosofia - nella *libertà*.»

*ragione* - che sta in rapporto ad altri enti semplicemente-presenti *all'interno di* un mondo già dato. La *veduta pura* è invece il *progetto del mondo* proprio dell'esserci come *esistenza*, autenticamente orientato a priori *in vista di se stesso*, ossia come "intero" in ordine alla *temporalità originaria*. Qui l'esserci non "interpreta" niente, bensì *pone*, apre l'*ingresso nel mondo* per gli enti che sono già *sempre* nel loro *significato esistenziale*, cioè autenticamente sulla base dell'*ente nella totalità* ch'esso ha disposto come *suo mondo* nell'orientazione per la sua esistenza. La "visione del mondo" è un insieme di concezioni che un individuo come soggetto fa sue, da un certo momento effettivo della vita - "adesso" -, le quali riguardano il mondo inteso come la somma degli oggetti interni ad esso quale "contenitore" - e quindi oggetto esso stesso -, sicché tali concezioni nella loro correlazione possono modificarsi negli "adesso" successivi o riguardare "adesso" precedenti. La *veduta pura* è invece l'*esistenza* dell'esserci *come mondo* "gettato innanzi" - progettato - a partire dall'"unico" *attimo*, il quale è *prima* in un senso originario - *futuro autentico* -, in quanto nella "decisione" l'esserci autentico ha già *sempre* assunto per il loro *sensu* sia il passato sia il futuro come *estatici - estensione* "costante" di sé come *impulso*.

Ancora, se la "visione del mondo" è per l'individuo un modo di *stare nel mondo* come *semplicemente-presente - sussistere* -, la *veduta pura* è per l'esserci *il mondo stesso* nel modo autentico e a priori in cui esso *se lo è assegnato* a partire da *se stesso* come "ente più originario" - *esistere*. La libertà, come si vedrà nuovamente, afferisce a un altro piano, più originario: libero non è il modo di stare *all'interno di* un mondo e di rapportarsi in ogni "adesso" agli enti semplicemente-presenti, ma la *fondazione* di quello stesso a priori *che è il mondo - totalità del reale* -, sicché l'esserci autentico non sceglie *qualcosa di effettivo* - cui è assegnato - ma sceglie *la totalità*.

Per questo Heidegger può affermare, nel corso *Logica. Il problema della verità*, che la concezione religiosa, comune a molti teologi, secondo cui Dio sarebbe da intendere come un *valore [Wert]*, foss'anche *il più alto tra i valori*, non è altro che una bestemmia.<sup>1</sup> Ricondurre Dio a un *valore*, nel nome del relativismo e multicentrismo *pubblico* della "verità" - esaltato come una grande conquista dai contemporanei -, significa sottoporlo alla possibilità di scelta all'interno d'un ventaglio di possibilità

---

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 57; ed. ted. pp. 83-4: «Giacché, però, il mondo è divenuto molto religioso dopo la guerra e, seguendo le orme dell'associazione internazionale dei chimici o dei meteorologi, si sono persino organizzati congressi mondiali, ci si può arrischiare a dire che la religione è anche un valore [*ein Wert*], e anzi non ci si ferma qui, ma (la visione diventa presumibilmente ancora più profonda) si afferma che Dio è un valore, il valore supremo. Quest'affermazione è certamente una bestemmia, che non è rimpicciolita per il fatto che i teologi la sostengono come ultima saggezza.»

Al fine di mostrare in un accenno cosa intenda Heidegger per "valore", nel riferimento critico a una "filosofia dei valori" che per lui è già sempre filosofia della cultura, si riporta un passaggio di poco precedente a quello sopra proposto, in *ivi*, pp. 56-7; ed. ted. pp. 82-3: «Si è creduto di dover superare Lotze; si è ritenuto di radicalizzarlo per raggiungere il senso ultimo della sua dottrina della validità, e quindi la vera filosofia, nella seguente riflessione: la validità [*Gelten*] è, come forma di effettiva presenza, riferita all'affermazione; nella validità le proposizioni vere sono affermate, sono cioè riconosciute. Se si scruta più attentamente che cosa nel riconoscimento sia riconosciuto, allora si vede che non è la validità [*die Geltung*], ma un valore [*ein Wert*]; ossia quel che la proposizione vera afferma, la verità in quanto tale, è un valore. Riconoscere proposizioni vere è giudicare; giudicare, però, è la forma fondamentale della conoscenza; nella conoscenza si riconoscono valori, la conoscenza si dirige quindi verso valori, l'oggetto della conoscenza è un valore. Il cammino della dottrina lotzeiana della validità fino a questa teoria della conoscenza è stato percorso da Windelband e da Rickert. Anche il comportamento teoretico, non solo quello pratico ed estetico, si riferisce a valori; e, di conseguenza, è per lo più a un valore che di volta in volta la coscienza si riferisce; ora, nella misura in cui il comportamento umano in questi vari ambiti può essere concretamente caratterizzato come cultura [*Kultur*], i valori sono valori culturali. Di conseguenza, la filosofia deve essere filosofia dei valori e, come tale, essa è filosofia della cultura; suo compito è un sistema dei valori.»

ontiche: Dio come “visione del mondo”, o ancora “la visione cristiana del mondo”, che si può accettare o rifiutare secondo gli intendimenti. Ma il Dio crocifisso può essere “Dio” in senso adeguato, vale a dire già sempre *nella fede*, come “ente più originario”, θεός, per un *insieme dell’ente*, soltanto se l’uomo come individuo non può *disporre* a piacimento, in quanto non rientra *nel mondo* ma esso stesso *dispone il mondo* come *senso* dell’essere - essenza dell’uomo “gettato” per la sua *finitezza*. Il Dio crocifisso come “ente più originario” *non può essere scelto e non può essere abbandonato*, o meglio, può essere “abbandonato” solo perché innanzitutto *giace al fondo* come *senso*, quale *resistenza originaria* - si può perdere Cristo ed esser peccatori solo se al fondo si crede in Cristo, e si crede in Cristo come Dio crocifisso solo se si è già *nella fede*.

Così ancora, Dio come “ente più originario”, nell’interpretazione heideggeriana di Schelling, necessita dell’uomo come esserci autentico per *esistere* - unico modo d’essere per l’“ente più originario” è essere *ente*.

L’uomo deve essere, affinché il Dio divenga manifesto [*offenbar werde*]. Che cos’è un Dio senza l’uomo? La forma assoluta della noia assoluta. Che cos’è un uomo senza il Dio? La pura follia nelle sembianze dell’innocuo. L’uomo deve essere, affinché il Dio “esista”.<sup>1</sup>

Il concetto è qui mediato dalla riflessione schellingiana, che nel pensiero di Heidegger costituisce, quale “metafisica del male” [*Metaphysik des Bösen*], la controparte *metaontologica* d’una *ontologia fondamentale* intesa come kantiana *fondazione della metafisica*, entrambe concepite nel loro senso di *metafisica della metafisica*.<sup>2</sup> La “metafisica del male”, infatti, s’interroga sulle questioni centrali per la *metaontologia* come *metafisica dell’esistenza*, vale a dire “Dio” come l’*uno* in ordine al quale l’esistenza dell’esserci si dispone, nella *libertà*, come *tutto*. Perché l’“ente più originario” possa mostrarsi come tale esso dev’essere compreso sulla base di un orizzonte d’essere, quest’orizzonte è aperto dall’esserci *per la sua esistenza*. Senza l’*esistenza* dell’esserci il Dio non sarebbe l’“ente più originario” - θεός - ma piuttosto l’inconoscibile e inimmaginabile tautologia di un *intuitus originarius* che intuisce immediatamente e nella totalità riflessa, senza un piano d’*oggettività*, soltanto se stesso. Non vi sarebbe *mondo*, né divenire né accadimenti, in quanto non vi sarebbe *tempo* - “noia assoluta”. Più interessante di ciò, perché *quotidianamente* riscontrabile, è cosa sarebbe l’uomo senza Dio: un’*esistenza* mancante di *senso*, cioè della sua *ragione* - di *se stesso* come *fondo* -, e quindi *follia*, che però innanzitutto e per lo più *sembra* “priva di pericoli”, *innocua*, in quanto “priva d’un richiamo all’essenziale” - *oblio* dell’essere e *perdita* di sé nell’indifferenza al *se stesso*. Come si è visto in precedenza, infatti, ciò che propriamente *opprime* l’esserci nel suo fondamento è *la mancanza di un’oppressione essenziale*, ossia il quotidiano *non essere obbligati né richiamati* al *fondamento* e al suo *senso*. Perché vi sia un *senso* deve esistere l’esserci, vale a dire l’*impulso* con il suo

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 207: «Der Mensch muß sein, damit der Gott offenbar werde. Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile. Was ist ein Mensch ohne den Gott? Der reine Wahnsinn in der Gestalt des Harmlosen. Der Mensch muß sein, damit der Gott “existiere”.»

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 181: «Eine *Metaphysik des Bösen* ist die Grundlegung der *Frage nach dem Seyn* als dem Grunde des Systems, das als System der Freiheit geschaffen werden soll. Demnach wird gesucht: eine *Metaphysik* als die Grundlegung der *Metaphysik* - ein Kreisgang, allerdings. Schon Kant spricht von der *Metaphysik der Metaphysik*. Für ihn ist das die Kritik der reinen Vernunft, für Schelling die *Metaphysik des Bösen*.»

Traduzione: «Una *metafisica del male* è la fondazione della *domanda sull’essere* come fondamento del sistema, il quale deve essere costituito come sistema della libertà. Per cui viene ricercata: una *metafisica* come fondazione della *metafisica* - un percorso circolare, dopotutto. Già Kant parla di *metafisica della metafisica*. Questa è per lui la critica della ragion pura, per Schelling la *metafisica del male*.»

necessario *impellere*; ma l'essere dell'esserci è *esistenza* autentica - esserci *in vista di se stesso* - solo nell'orientazione sul *sensu*, in ordine all'"ente più originario" come *Dio*. Così ancora: il *Dio esiste*, e c'è il *divino*, solo se l'esserci *esiste*, ma l'esserci *esiste* solo *in vista di Dio* - cioè, autenticamente, di *se stesso* come "ente più originario".

Dio intuisce [*schaut... an*] le cose come sono in sé [*an sich*]. Ma essere in sé significa, essere in sé indipendenti. Quel che Dio porta dinanzi a sé, le sue rappresentazioni, «possono soltanto essere essenze per se stesse». Ma ciò che è basato su se stesso è ciò che è libero - è volontà. [...] Dio è l'uomo; vale a dire l'uomo come libero è in Dio, e soltanto ciò che è libero può in generale essere in Dio; tutto ciò che non è libero, in quanto non è libero, è estraneo a Dio.<sup>1</sup>

L'assunzione da parte dell'esserci dell'*ente nella totalità* che si dispone in ordine alla *resistenza originaria*, quale *sensu* dell'essere, presenta le cose nel loro "in sé", vale a dire nell'*indipendenza* dall'essere - quale *semplice presenza* - che è dipendenza dall'"ente più originario" - come *ricomprensione* secondo la *temporalità originaria* dello stesso. Dio, inteso quale esserci autentico *in vista di se stesso*, dacché *finito* intuisce le "cose in sé" - non "crea" il *tutto dell'ente* come *intuitus originarius*, che non distingue tra "fenomeni" e "cose in sé" - in quanto dispone il *significato* degli enti - la loro *essenza in sé* come *non essere* - in ordine al *sensu* dell'essere, e quindi non più intesi come *fenomeni* [*Erscheinungen*] - propriamente non più intesi come *enti*. Compresi *nella totalità* gli enti non sono più disposti come *dipendenti* dall'esserci che li "conosce" - teoresi -, ma, nell'*esistenza* autentica dello stesso, "decisa" per la sua completezza, ricevono un'*indipendenza* dall'essere quale *fondamento privo di fondo* per una *dipendenza* da Dio, ossia dal *sensu* dell'essere. Ciò che però solo resta propriamente *indipendente*, dacché quale *spontaneità ricettiva pura* è *fondato* come *fondarsi - libertà per la fondazione* -, è l'esserci come *se stesso*. Tale esserci autentico si declina così a un tempo come "uomo", che se inteso in ordine a *Dio* - cioè *nella sua completezza* dotata di *sensu* - si scopre *libero* per la sua essenza, e come "Dio", vale a dire "ente più originario" deciso proprio *per questa libertà* - progetto di un mondo -, la quale, come *volontà pura* - autenticamente orientata -, *vuole sempre e soltanto il suo volere*. Per questo Heidegger può affermare, richiamando Schelling, che "Dio è l'uomo", e insieme concludere da ciò che «Dio fa essere l'uomo come conseguenza». <sup>2</sup> In questa *circolarità* risiede, come si vedrà meglio più avanti, l'inadeguatezza di ogni antropologia che ricerchi l'essenza dell'umano, rispetto all'interrogare filosofico - cioè metafisico. Affinché infatti l'uomo possa essere inteso *per la sua essenza* - che è l'*esistere* autentico - e non come ente semplicemente-presente tra gli altri, l'esserci non solo deve comprendere la *verità trascendentale*, ma innanzitutto - già prima, secondo la *temporalità originaria* - assumere il *sensu* del suo *impellere* in ordine a Dio come *se stesso*. «Questa automanifestazione [*Selbstoffenbarung*] di Dio nell'uomo è in sé a un tempo la creazione dell'uomo. Ma l'automanifestazione appartiene all'essenza di Dio in quanto esistente» <sup>3</sup>, ossia già compreso sulla base di un orizzonte d'essere. Così Platone, per Heidegger, nel *Fedro* (249 b5-c6):

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 151: «Gott schaut die Dinge an, wie sie an sich sind. An sich sein aber heißt, eigenständig in sich stehen. Was Gott vor sich bringt, seine Repräsentationen, "können nur selbständige Wesen sein". (347) Das auf sich selbst Beruhende aber ist das Freie - ist Wille. [...] Gott ist der Mensch; d. h. der Mensch als freier ist in Gott, und nur Freies kann überhaupt in Gott sein; alles Unfreie und alles, sofern es unfrei ist, ist außergöttlich.»

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 150: «"Gott ist der Mensch" sagt: Gott läßt den Menschen als Folge sein, d. h. der Mensch muß, soll er überhaupt wahrhaft Folge sein, ein Insichstehendes sein.»

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 210: «Diese Selbstoffenbarung Gottes im Menschen ist in sich zugleich die Schöpfung des Menschen. Selbstoffenbarung aber gehört zum Wesen Gottes als des Existierenden.»

«Giacché un'anima che non ha mai visto la verità, che non comprende in generale la verità come tale, non potrà mai assumere la forma dell'uomo [*die Gestalt des Menschen*], poiché l'uomo, stando al suo modo di essere, deve comprendere l'ente appellandolo nell'ottica della sua essenza [in considerazione della sua essenza, *im Hinblick auf sein Wesen*], cioè del suo essere [*d. h. sein Sein*], in questo modo, partendo dal molteplice [ente] percepito e raccogliendolo insieme in un concetto. Una tale conoscenza concettuale dell'ente nel suo essere è reminiscenza [*Wiedererinnerung*] di ciò che una volta, cioè preliminarmente, la nostra anima ha scorto, di ciò che ha scorto mentre seguiva un Dio, volgendo così lo sguardo da ciò che noi ora nella nostra esistenza quotidiana [*in der alltäglichen Existenz*] chiamiamo ente; e volgendo lo sguardo dall'ente essa emergeva a ciò che autenticamente è, l'essere stesso. Ben a ragione, pertanto, solo il pensiero del filosofo viene munito di ali: infatti un tale pensiero, per quanto è possibile, è sempre là dove il Dio, proprio perché vi si mantiene, è divino [*bei jenem, wobei Gott sich aufhaltend eben deshalb göttlich ist*].»<sup>1</sup>

L'essenza dell'uomo come sua *forma* - dacché la materia qui è sempre *per* la forma a priori -, si presenta dunque nella *reminiscenza - rammemorazione, Wiedererinnerung* -, ossia in quella *temporalità originaria* nella quale l'io penso come tempo puro - anima in senso autentico - "seguiva un Dio", vale a dire si orientava nel suo esistere *in vista di se stesso*, ponendo così l'ente *nella totalità*. Un Dio che solo *nella "sua" totalità*, cioè perché "si mantiene" *nel divino* - θεῖον - che è l'ente *nella totalità* disposto *liberamente* da esso, è *divino* - ossia è Dio, θεός. Tale *reminiscenza del divino*, che permette all'uomo d'essere uomo - prima d'ogni caratterizzazione *positiva*, determinata da un *positum* -, può *assumersi* soltanto *nella verità dell'esserci* che comprende l'essere quale suo fondamento.<sup>2</sup> Sicché il *ricordare autentico* - ἀνάμνησις - non riguarda un momento lontanissimo nel passato, addirittura *extratemporale*, nel quale per Platone all'anima doveva ancora esser assegnata l'esistenza; bensì l'*attimo* che dispone sia il passato sia il futuro come *estasi temporali* in ordine al *futuro originario* quale *se stesso* dell'esserci, giacché quel che viene ricordato è l'ente *nella totalità* disposto dal Dio, il *senso dell'esistenza* nella sua *completezza*, nella sua *estensione*. Il *ricordare autentico* non richiama un "prima" che è *fuori* dall'esistenza - fuori dal "tempo" - ma, in quanto carattere essenziale dell'*esistere - esistenziale* -, permette all'esserci di trascendere il tempo ordinario per quello *puro*, concedendogli così di ricomprendere il suo *impellere* per il suo *senso*. Il che significa: permette all'esserci, nell'impellere, di esistere in maniera autentica - assegna all'anima che già sussiste l'*esistenza*. L'esserci autentico *si*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 313; ed. ted. p. 464.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 176; ed. ted. p. 187: «La comprensione dell'essere è una rammemorazione [*Wiedererinnerung*] di quello che la nostra anima ha già visto un tempo, quando cioè s'intratteneva ancora con Dio e guardava da lontano a ciò che noi ora chiamiamo l'ente. Nel fenomeno della rammemorazione Platone vede un rapporto della comprensione dell'essere con il tempo, rapporto che però può illustrare soltanto con un mito.»

E inoltre Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 201; ed. ted. pp. 233-4: «La finitezza dell'esserci - la comprensione dell'essere - *giace nell'oblio* [*liegt in der Vergessenheit*]. Quest'oblio non è casuale e temporaneo, ma si produce necessariamente e costantemente. Ogni costruzione ontologico-fondamentale, mirante allo svelamento della intrinseca possibilità della comprensione dell'essere, deve, nel progettare, strappare all'oblio ciò che viene assunto nel progetto. Il principale atto ontologico-fondamentale della metafisica dell'esserci, in quanto fondazione della metafisica, è perciò una "rammemorazione" [*Wiedererinnerung*]. Ma un autentico rammentare [il ricordo genuino, *echte Erinnerung*] deve sempre interiorizzare ciò che viene rammentato [*muß aber jederzeit das Erinnerung verinnerlichen*], deve cioè far sì che esso torni a venirci incontro progressivamente, nella sua intrinseca possibilità.»

dà l'esistenza *come senso dell'essere*, cioè *decide* di essere *in vista di se stesso*, quale *scelta per* l'esistenza, ma non può decidere "se" *essere* - vi è costretto come *impulso*.

L'esserci autentico, dunque, nella *decisione*, può volere soltanto *se stesso*. *Libero per il suo fondamento* esso vuole il *suo volere*, il *suo impellere* come *progetto del suo mondo*. Esso vuole *se stesso* come Dio, quale *sensio* in ordine a cui si dispone già *sempre il mondo come ente nella totalità*. Ma l'esserci, in quanto *finito*, è innanzitutto e per lo più *gettato* nel mondo come un ente, cioè già *sempre perduto* - "deietto" - nell'*inessenza* [*Unwesen*], nell'*erranza* [*Irre*], sì da *obliare* quotidianamente l'essere quale suo *fondamento*, misconoscendone il *sensio* in quanto si comprende a partire dagli enti semplicemente-presenti - all'interno di un mondo *non suo*. L'esserci autentico, invece, *anela* al suo mondo e assume il suo esistere *in vista di se stesso*, dacché nel *se stesso* come Dio giace l'unica possibilità del suo "sentirsi a casa". Il *sensio* dell'*impellere* dell'esserci autenticamente inteso è allora la "*nostalgia*" per il suo *essere Dio* - per il *divino* -, vale a dire per il *suo mondo nella sua totalità* come *suo puro volere*.

L'essenza del fondamento in Dio è la nostalgia [*Sehnsucht*]. [...] Se l'essenza comune [*allgemeine*] della volontà giace nel desiderare, la nostalgia è una volontà, in cui colui che brama vuole se stesso [*sich selbst*] nell'indeterminato, cioè trovarsi nel se stesso, e raffigurarsi nell'estesa vastità del suo sé [*selbst*].<sup>1</sup>

Estesa vastità che costituisce la sua "casa", sua *estensione* quale *impulso* - *esistenza* -, come l'intero del *suo* mondo:

Novalis afferma in un frammento: "La filosofia è propriamente nostalgia [*Heimweh*], un impulso [pulsione, *Trieb*] ad essere a casa propria ovunque". Una definizione singolare, naturalmente romantica. Nostalgia: esiste ancora, oggi, qualcosa del genere? [...] Ad essere ovunque a casa propria: cosa significa? Non semplicemente qui o là, neppure in un qualunque luogo o in tutti insieme l'uno dopo l'altro, bensì: essere a casa propria ovunque significa essere sempre e allo stesso tempo nella totalità [*im Ganzen*]. Noi chiamiamo questo "*nella totalità*" [*im Ganzen*"] e la sua interezza [*Gänze*] il *mondo*.<sup>2</sup>

Tale *mondo*, che è l'assunzione dell'esistenza *estesa* in ordine al *sensio* dell'essere, quale Dio, si dispone già sempre "prima" come *futuro autentico* della *temporalità originaria*. Innanzitutto e per lo più il *sensio* dell'essere viene coperto dall'onnipresenza dell'ontico - *semplice presenza* -, ossia dalla *presenza* degli enti in quell'*eterno presente* che è l'accadere in ogni "adesso" del tempo ordinario come *serie*. Senza la comprensione della *verità trascendentale* resta impossibile all'esserci non solo riconoscere l'essere come suo fondamento, ma insieme assumere quest'ultimo per il suo *sensio*; e ciò non perché la deduzione logica o l'esperienza quotidiana siano inefficaci nel raggiungere quella che può sembrare un'idea oscura o distante dal soggetto conoscente e agente, bensì perché l'*ente nella totalità* disposto dall'orientazione su *se stesso* come Dio, è per l'esserci il suo *proprio* ed è dunque così "vicino" ad esso da impedire il distacco, vale a dire quella distinzione tra soggetto e oggetto che rende possibile sia l'esperienza sia la conoscenza. Nel rapporto con l'*ente nella totalità* l'esserci non conosce né esperisce qualcosa come *oggetto* - *oggettività* sempre posta sulla base di un piano d'essere -, ma

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., pp. 216-7: «Das Wesen des Grundes in Gott ist die Sehnsucht. [...] Sofern das allgemeine Wesen des Willens im Begehren liegt, ist die Sehnsucht ein Wille, darin das Strebende im Unbestimmten sich selbst will, d. h. sich in sich selbst finden und in der ausgebreiteten Weite seiner selbst sich dar-stellen will.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 10-11; ed. ted. pp. 8-9.

esiste, nella “decisione” dell’attimo, in *unità originaria* con il suo mondo - *forma in uno* -, ossia esiste *se stesso* come Dio e il suo mondo come *divino*. Questo il significato autentico di un *panteismo* che *richiede* la libertà piuttosto che, secondo la concezione comune, negarla in quanto “fatalismo”.<sup>1</sup>

## § 5. *Natura e libertà*

La sostanza, l’ente che esiste [che è, *bestehende*] per sé, è ciò che è come *perceptio* e *appetitus*, rappresentare e tendere a [aspirare a, *Streben*]. Ciò non è da intendere come se la sostanza fosse innanzitutto qualcosa per sé e avesse inoltre due proprietà (il rappresentare e il tendere a), bensì il tendere è in sé rappresentante e il rappresentare è tendente a, e il tendere che insieme rappresenta (il volere) è il modo fondamentale dell’essere dell’ente, sul fondamento del quale e per cui esso è già propriamente in sé [*ein In-sich-einiges*], è l’ente [*Seiendes*]. «Volere (come) essere originario [*Wollen Ursein*]». Volere è l’essenza originaria dell’essere, afferma Schelling, che a 16 anni ha letto la «*Monadologia*» leibniziana, ossia la dottrina della sostanza come l’unità volontariamente [*willentlich*] in sé stante [*stehenden*].<sup>2</sup>

È necessario comprendere tale passaggio alla luce delle analisi svolte nei §§ 5 e 6a della seconda sezione, le quali assumono adesso un significato ulteriore. La sostanza leibniziana è “unità unificante”, monade, *impulso*. L’unico ente che è *per sé*, cioè che *esiste in vista di se stesso* è l’esserci inteso in maniera autentica. Esso è insieme *perceptio*, in ordine alla *verità trascendentale* - apertura della *differenza ontologica* -, e *appetitus*, per la *temporalità originaria* - essenza della *cura* [*Sorge*] -, ed è l’uno in quanto l’altra e viceversa. Soltanto Dio però, come “ente più originario”, può venir concepito come *sostanza*, dacché *causa sui* come *indipendenza* dai fenomeni del mondo - causalità naturale - e *originarietà* rispetto alla ricomprensione *analogica* dell’essere *in categorie* - divisione in “regioni ontiche” dell’essere. L’essere, infatti, si predica *univocamente* per la sostanza, ossia si *orienta* innanzitutto su Dio e gli si rapporta come fondamento. Un tale Dio come sostanza deve allora insieme essere *ente*, avere l’essere

---

<sup>1</sup> Si vedano i seguenti passaggi del § 12, *Perché il panteismo correttamente compreso richiede la libertà. Deduzione generale della possibilità della libertà nella totalità dell’ente*, di M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 149: «Mit Pantheismus ist Abhängigkeit des Seienden von Gott gesetzt. Eben dieser Pantheismus soll nun Freiheit nicht nur zulassen, sondern fordern.» Traduzione: «Con il panteismo è posta la dipendenza dell’ente da Dio. Proprio questo panteismo ora non deve soltanto accettare la libertà, ma richiederla.» E *ivi*, p. 151: «Wenn Gott als Grund von allem gedacht und wenn das “ist” und Sein nicht mißdeutet wird, d. h. wenn der Pantheismus recht verstanden wird, führt er so wenig zur Leugnung der Freiheit des Menschen, daß er sie gerade fordert.» Traduzione: «Se Dio è pensato come fondamento di tutto e se l’“è” e l’essere non sono mal compresi, ossia se il panteismo è compreso correttamente, esso conduce così poco alla negazione della libertà dell’uomo che piuttosto la richiede.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 165: «Die Substanz, das für sich bestehende Seiende, ist, was es ist, als *perceptio* und *appetitus*, Vorstellen und Streben. Das ist nicht so gemeint, als sei die Substanz zunächst für sich etwas und habe dann noch zwei Eigenschaften (Vorstellen und Streben), sondern das Streben ist in sich vorstellendes und das Vorstellen ist strebend, und das vorstellende Streben (Wollen) ist die Grundweise des Seins des Seienden, auf Grund derer und dergemäß es je ein In-sich-einiges, Seiendes ist. “Wollen Ursein”. Wollen ist das ursprüngliche Wesen des Seyns, sagt Schelling, der mit 16 Jahren Leibnizens “Monadologie” gelesen hat, d. h. die Lehre von der Substanz als der willentlich in sich stehenden Einheit.»

come *fondamento*, e *trascendere sé* come ente, oltrepassare l'essere, per assumersi quale *in vista di* dello stesso impellere, suo *sensu*. Ma *trascendere* significa *esistere* - l'ente semplicemente-presente, seppur *perfectissimum*, non trascende - sicché il Dio può presentarsi come *sostanza* soltanto se è *esistente*. Tale *Dio esistente* è l'esserci autentico come *se stesso* che si comprende e si assume, nell'intero della sua esistenza, come *suo mondo* - in *uno* - secondo il *suo volere*.<sup>1</sup> Il *sensu* originario dell'essere, *univocamente* inteso per la sostanza, è il "volere" come *puro volere*: è *libertà*.

«L'essere è l'etere nel quale l'uomo respira, senza tale etere esso decade a mero bestiame e tutto il suo operato a mero allevamento di bestiame.»<sup>2</sup> Privo del riconoscimento dell'apertura ontologica e dell'assunzione di *sensu* per il suo fondamento l'uomo dimentica la sua essenza, riducendo la sua *esistenza* alla *semplice presenza* degli enti. Per questo il richiamo al *Fedro* di Platone è ricorrente in Heidegger: senza l'autentica comprensione della verità, come *verità trascendentale*, senza che l'uomo si ricordi di sé quando seguiva un *Dio*, *temporalità originaria* della *reminiscenza*, l'uomo non si riconosce come uomo.<sup>3</sup> Similmente in Kant l'essenza dell'umano non è data dalla "specie", né è sufficiente a determinarla l'intelletto, bensì giace nella *personalità* [*Persönlichkeit*], nella *persona*, vale a dire nel non intendersi dell'uomo quale *fenomeno* tra i *fenomeni*, disposto e "agito" soltanto dalla *causalità naturale*. L'essenza dell'uomo riposa per Kant nel suo *essere libero*, cioè nel suo "pensarsi" in una *causalità secondo libertà*, per la quale esso si scopra *causa incondizionata* - agente sui fenomeni senza esser determinato dagli stessi nell'azione.

Dalla *Critica della ragion pratica*:

Quindi, se si vuol ancora salvare la libertà, non rimane altra via che attribuire l'esistenza [*Dasein*] di una cosa in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della *necessità naturale*, *semplicemente* [*bloß*] *al fenomeno*, e la *libertà* invece allo stesso essere [essenza, *Wesen*] come *cosa in sé*.<sup>4</sup>

Ciò che è libero è ciò che è *per sé*, ciò che è *indipendente* dalla "serie intratemporale dei fenomeni" e che quindi *non è fenomeno* [*Erscheinung*]. Il soggetto *pratico* della riflessione kantiana *si pensa* come *cosa in sé*, ossia considera il suo *agire* in quanto dettato soltanto per la determinazione della sua volontà, la quale ha sempre come oggetto la *legge morale* della *ragione pura* - al di fuori del tempo -, e non risale così nel

---

<sup>1</sup> Si veda *ivi*, p. 210: «Der Mensch, als der von Gott geschiedene und daher eigenwillige Geist, ist das Seiende, in dem sich Gott als der ewige Geist offenbart. Diese Selbstoffenbarung Gottes im Menschen ist in sich zugleich die Schöpfung des Menschen. Selbstoffenbarung aber gehört zum Wesen Gottes als des Existierenden. Existenz ist die ursprüngliche und wesenhafte Selbstoffenbarung Gottes in sich selbst vor der ewigen Tat der Schöpfung der Dinge. Existenz aber ist in sich auf das in Gott bezogen, woheraus er als ex-sistenter heraustritt, auf den Grund in Gott.»

Traduzione: «L'uomo, in quanto separato da Dio e perciò spirito personale, è l'ente, nel quale Dio come spirito eterno si manifesta. Questa automanifestazione di Dio nell'uomo è in sé a un tempo la creazione dell'uomo. L'automanifestazione però appartiene all'essenza di Dio in quanto esistente. L'esistenza è l'originaria ed essenziale automanifestazione di Dio in se stesso *prima* dell'atto eterno della creazione delle cose. Ma l'esistenza è di per sé riferita, in Dio, a ciò da cui esso in quanto ex-sistente viene fuori, vale a dire al fondamento in Dio.»

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 169: «Das Seyn ist der Aether, in dem der Mensch atmet, ohne welchen Aether er zum bloßen Vieh und sein ganzes Tun zur bloßen Viehzüchtung herabfällt.»

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 176; ed. ted. p. 187: «Secondo Platone (*Fedro*, 249 b5 - c6) un vivente [*ein Lebendes*], che non abbia mai visto la verità, non può mai assumere la figura [*die Gestalt*] di un uomo. L'uomo infatti, in conformità al suo modo di essere, deve comprendere e sapere considerando quanto da lui saputo in relazione al suo essere (*κατ'εἶδος λέγειν*). L'uomo può possedere la verità su qualcosa soltanto in quanto comprende l'ente nel suo essere.»

<sup>4</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 209; ed. ted. p. 111 (170).

suo agire a una causalità anteriore dei fenomeni. Assumendosi in questo modo, quale *noumeno*, l'uomo trascende per Kant le condizioni sensibili e si concepisce come appartenente al «puro mondo dell'intelligibile».<sup>1</sup> Sicché quel che nella *Critica della ragion pura* risultava impossibile per il conoscente, vale a dire l'affrancarsi dalla sensibilità, si attua come significato *pratico* della ragione pura, che solo permette all'uomo di orientarsi verso il soprasensibile - mantenuto sempre nell'inconoscibilità. Un tale affrancarsi è però possibile soltanto se la volontà resta risolta nel suo *puro volere*, ossia nel suo *volere se stessa* come *legge morale - autonomia* - e se la legge morale non è altro che la *volontà buona* - che vuole se stessa. Così l'oggetto della volontà è sì il «sommo bene», ma solo se questo è innanzitutto inteso come il *puro volere*.<sup>2</sup>

Qui si ritrovano i due principali problemi della riflessione kantiana sulla libertà, che Heidegger cerca di superare nella sua interpretazione - come si è mostrato nel § 6c della seconda sezione. Entrambi i nodi problematici sono legati tra loro e si fondano sulla non assunzione da parte di Kant del carattere *sensibile* della *ragion pura*, ossia sul non riconoscimento dell'Io penso come tempo puro: il *volere* che vuole se stesso resta *astratto - forma vuota* che non «forma in uno» il *sensibile* nell'*impellere* - in quanto la *legge morale* è soltanto l'affermazione di un'«eccedenza», limitata al piano dell'intelligibile, rispetto all'esistenza *fattizia* del soggetto *pratico*. O meglio: la *causalità per libertà* viene ricondotta alla *causalità secondo natura* in quanto entrambe disposte su un piano *soltanto ontico* che non è «neutro» rispetto alle stesse, ma è già sempre il medesimo *positum* come *natura - semplice presenza nel presente*. La *libertà* in senso autentico non può infatti essere pensata quale *causalità* se con essa si intende la successione nel tempo ordinario di causa ed effetto - «serie degli adesso» -, quale «alternativa» all'agire determinato dai processi naturali che nel frattempo *affiancano* nell'effettività l'agire *morale* - il quale non può punto intaccarli nella loro successione. Una tale *libertà*, come *causalità libera*, è già iscritta all'interno di una concezione dell'esistenza che è innanzitutto *naturale*, vale a dire assunta nella sua interezza sulla base di un oblio della *verità trascendentale* - ignora la *causa* come *originario esser cosa, Ur-sache*. Per Kant è allora necessario pensare nuovamente un «Dio creatore» - una sostanza *extratemporale* come *nunc stans* - quale *garante e causa incondizionata* di tali processi e dell'avverarsi stesso della *felicità* umana - ossia assegnare un valore ontico a un agire morale così inteso.<sup>3</sup> Se infatti da una parte la riflessione kantiana

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 231; ed. ted. p. 122 (189-90): «als zur reinen Verstandeswelt gehörig».

<sup>2</sup> Si veda a riguardo *ivi*, p. 139; ed. ted. p. 75 (112-3): «Mentre invece, se si fosse ricercata prima analiticamente questa legge, si sarebbe trovato che non è il concetto del bene, come concetto di un oggetto, che determina e rende possibile la legge morale, ma al contrario è la legge morale che anzitutto determina e rende possibile il concetto del bene, in quanto esso meriti davvero questo nome.

Quest'osservazione, che riguarda semplicemente il merito delle supreme ricerche morali, è importante. Essa espone in una volta sola la causa occasionale di tutti gli errori dei filosofi relativamente al supremo principio della morale. Essi infatti cercavano un oggetto della volontà, per fare di esso la materia e il fondamento di una legge (la quale allora non immediatamente, ma mediante quell'oggetto riferito al sentimento del piacere o del dispiacere, dovrebbe essere il motivo determinante della volontà), laddove essi avrebbero dovuto prima cercare una legge che determinasse *a priori* e immediatamente la volontà, e solo conforme a questa legge l'oggetto.»

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 273; ed. ted. p. 143 (224): «La felicità è la condizione [Zustand] di un essere [Wesen] razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita [nell'insieme della sua esistenza, *im Ganzen seiner Existenz*], tutto avviene [va, geht] secondo il suo desiderio [Wunsch] e volontà [Willen], e si fonda [beruht] così sull'accordo [adeguazione, *Übereinstimmung*] della natura col fine totale di esso [al suo intero scopo, *zu seinem ganzen Zwecke*], e così pure [im gleichen] col motivo determinante essenziale [zum wesentlichen Bestimmungsgründe] della sua volontà. Ora la legge morale, come legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi con la nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo [*das handelnde vernünftige Wesen*] non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa.»

traduce la *felicità* nella concezione di un'*esistenza* del tutto orientata secondo il motivo determinante della *volontà* del soggetto pratico, questa *volontà* determina ancora soltanto *possibilità ontiche* - interne a un *positum* come *semplice presenza* -, quotidiane, le quali necessitano un richiamo al soprasensibile al fine di determinare un *senso* per tale esistere *pratico* - assegnato all'esserci dall'esterno, "eteronomia". Per la *natura* viene postulata una causa suprema che è un tale "Dio creatore" - kantiano *essere* [*Wesen*] *necessario* -, il quale svolge ciò che un soggetto ontico, pur come *ragione pura*, non può fare: *disporre la natura* così come è. Dacché poi la stessa *natura*, come le scienze riscontrano, è governata da leggi e l'uomo, quale *noumeno*, è per il suo agire *morale* guidato dalla *volontà*, tale essenza che dispone la natura e permette la libertà umana dev'essere una *intelligenza*, vale a dire dotata anch'essa di *intelletto* e *volontà*, sebbene in maniera *perfettissima*.<sup>1</sup>

Eppure l'essenza che soltanto "rappresenta" mediante la costituzione di leggi è quella *finita*, dacché l'*intuitus originarius* crea immediatamente l'ente come *tutto assoluto* - identità logica -, nell'indifferenza della *pura luce* che non determina i colori - dacché non distingue tra "fenomeni" e "cose in sé" -, e non necessita dell'intelletto né di regole, in quanto non dispone niente "di contro". L'*essere* [*Wesen*] *necessario* come Dio creatore - tutt'altro da quell'*effettivo* caratterizzato dal *possibile* che è l'esserci - non necessita di un piano d'essere per incontrare le cose, non apre la *differenza ontologica*, ma è a sua volta un ente *posto*, seppur dotato delle massime predicazioni. Il "Dio creatore" come *essere infinito* - "essenza infinita" - è sempre ricompreso nel *positum* dell'esserci, nella *totalità* delle sue *rappresentazioni* - sua *veduta pura* -, vale a dire innanzitutto all'interno della *semplice presenza* come *sussistente* - e non *esistente*. Tale *essere* [*Wesen*] *necessario* è allora soltanto un "postulato" dell'esserci deietto che oblia l'essere e schiaccia la sua essenza al solo piano ontico; esserci che, nel misconoscimento della sua *essenza* come *esistenza* - la quale è trascendenza e libertà -, si rappresenta un'*essenza necessaria* come "causa incondizionata" di quel mondo ch'esso intende come *estraneo a sé* - cerca cioè per sé un fondamento *dato* e *stabile* quale *tutto dell'ente*. Tale esserci perduto nell'ontico non comprende gli enti *in quanto tali* e quindi non può neanche *assumere* l'ente *nella totalità* come intero della sua *esistenza* in vista di *se stesso* - vale a dire come *suo mondo*. Non riuscendo né a comprendere né ad assumere un *senso* autentico per tale piano ontico - come *orientazione* del fondamento d'*essere* - l'esserci deietto ipotizza una spiegazione a partire da ciò che lo circonda, in questo caso riunendo in un ente *perfettissimo* i massimi gradi delle predicazioni ontiche: Dio infinito, *intelligenza* e *volontà* somma, quale creatore dei processi naturali e garante della libertà per l'uomo. Un tale Dio però non può essere la *causa suprema* della *natura*, perlomeno se l'esserci è compreso in maniera autentica come Io penso che è tempo puro, vale a dire se l'*affinità trascendentale* kantiana, «conseguenza necessaria di una sintesi nella facoltà immaginativa [*Einbildungskraft*]»<sup>2</sup> - A 123 -, viene assunta in maniera adeguata non solo nel suo

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, p. 275; ed. ted. pp. 143-4 (225-6): «Dunque viene anche postulata [dopo l'immortalità dell'anima che tende nell'*infinito* al sommo bene] l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità. [...] Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura che ha una causalità conforme all'intenzione morale. Ora un essere, il quale è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'*intelligenza* [*Intelligenz*] (essere razionale), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è la sua *volontà*. Dunque, la causa suprema della natura, in quanto dev'essere presupposta per sommo bene, è un essere che mediante l'*intelletto* [*Verstand*] e la *volontà* è la causa (perciò l'autore [*Urheber*]) della natura, cioè Dio.»

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 227 (A 123). Si veda M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 244; ed. ted. pp. 415-6: «A fondamento di ogni conoscenza empirica di oggetti determinati deve pertanto già trovarsi una libera "pre-figurazione"»

aspetto *intelligibile* - cioè dominata dall'intelletto -, ma quale radice di intelletto e intuizione, secondo la concezione heideggeriana d'una *ragione pura sensibile*. Il che significa: l'appercezione trascendentale come tempo puro *si dà* a priori la *natura* stessa come *positum* che *regola* secondo l'intelletto.<sup>1</sup> Questo *darsi* la natura assume il senso del determinare la *natura* come *regione ontica* e quindi "costituirla" nell'esistenza dell'esserci *secondo il senso* che il *se stesso* dà ad essa in riferimento all'*ente nella totalità*. Questo il significato autentico di una *libertà* come *puro volere* che non sia solo *intelligibile*, vale a dire non si schiacci sull'essenza *posta* - semplice *positum* - dei processi naturali, i quali sono invece "già sempre" iscritti nell'*esistenza* dell'esserci secondo l'orientazione del *suo* impellere. Il problema della libertà non è quello della sua pensabilità come "eccedenza" rispetto alla *causalità naturale*, ma è la difficoltà dell'assunzione autentica di essa, da parte dell'esserci, *in vista di se stesso*, cioè di sé come *Dio esistente* - "finito" -, il quale *pone* la natura sulla base del *fondamento* orientato per il *suo volere* - vale a dire *assume* l'essere in ordine all'intera estensione del suo *esistere*.

L'*antinomia della libertà* non si sviluppa tanto da una analisi del problema della libertà e della specifica esistenza dell'uomo, ma dal fatto che Kant vede l'essere dell'uomo inserito al tempo stesso nell'essere della natura. Egli concepisce l'essere della natura, alla maniera di Cartesio, come natura delle scienze naturali e la vede determinata dalla *causalità* nel significato più ampio. Due enti particolari [determinati, *bestimmte*], caratterizzati entrambi fundamentalmente [nel fondamento, *im Grunde*] a partire dall'essere della natura, vengono confrontati in modo che da questa contrapposizione si manifestano determinate impossibilità, le cosiddette antinomie. La possibilità dell'antinomia si fonda soltanto su una insufficiente analisi dell'essere di ciò che qui è posto [*gestellt ist*] nell'antinomia stessa.<sup>2</sup>

L'essenza dell'uomo, il suo *fondamento* come essere, non risiede nell'essenza della *natura*, in quanto *regione ontica*. L'essere è il *transcendens puro e semplice*, sicché l'esserci autentico, quale *impulso* necessitato a *impellere*, «trascende»<sup>3</sup> sempre, per essenza, l'*effettività* della natura in nome della sua *realitas* - "possibilità" come *libertà* -, sebbene nella quotidianità vi si perda. Nuovamente, la possibilità sta più in alto dell'effettività, e questo significa che la *libertà* dell'esserci è più originaria della *causalità naturale*. Ma tale assunzione *libera* di *se stesso* è possibile solo se insieme

---

[*eine vorgängige freie Bildung*] dell'ininterrotto orizzonte temporale, sì che ogni oggetto empirico possa essere installato in questo orizzonte. Solo così si costituisce una totalità continua dell'esperienza, solo così la regione [*Region*] della natura è nel suo insieme controllabile. Kant, però, chiama la totalità [*die Ganzheit*] dell'oggettualità della regione natura con il termine di affinità trascendentale, e dice che è "una conseguenza necessaria di una sintesi nella facoltà immaginativa" (A 123), che è la funzione produttiva del puro configurare, la libera offerta com-prendente tutto il tempo, sempre e in tutte le sue estensioni, come l'intuibile che sta prima di ogni recettività empirica.»

<sup>1</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 209; ed. ted. p. 317: «Quel che in questo modo è preliminare è l'*a priori* della natura, ossia la conoscenza della natura. Ma quel che è *a priori* deve già risiedere nell'animo [*im Gemüt*].»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 224; ed. ted. pp. 248-9.

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 197; ed. ted. p. 212: «Ciò che l'esserci supera nella sua trascendenza non è quindi un abisso [*Kluft*] o una barriera "tra" sé e gli oggetti, ma proprio l'ente, del quale pure esso è parte in quanto esserci effettivo [fattizio, *qua faktisches Dasein*]. Gli oggetti - più esattamente: l'ente che in seguito può diventare oggetto - vengono superati prima. L'esserci è un essere effettivo [fattizio] gettato dalla sua corporeità [*durch seine Leiblichkeit*] in mezzo alla natura, e la trascendenza sta proprio nel fatto che questo ente, in mezzo al quale si trova e al quale appartiene, venga da lui superato. In altre parole, l'esserci è in quanto essere che trascende la natura, benché in quanto essere effettivo [in quanto fattizio, *als faktisches*] rimanga da essa avvinto. In quanto trascendente [*als transzendierendes*], cioè in quanto libero, l'esserci è qualcosa di estraneo alla natura.»

l'esserci comprende la *verità trascendentale*, ossia se si riconosce nell'apertura della *differenza ontologica*: "ontologia fondamentale" e "metaontologia" si richiamano l'un l'altra per l'essenza metafisica dell'esserci.

L'esserci quotidiano nel guardare alla *natura* e ai processi naturali ritrova le *regole* del suo intelletto e vi scorge così "regolarità", *ordine*. L'ordine però richiede per Heidegger un *in vista di* in rapporto al quale l'insieme dei fenomeni possa essere definito *ordinato* o *disordinato*.<sup>1</sup> Un tale *in vista di* può venire alla luce soltanto se dapprima l'esserci distingue il piano in cui delinea l'ordine dal piano in cui l'ordine è innanzitutto *posto*. La *differenza ontologica* permette all'esserci di comprendere che ogni *piano ontico* è *posto - positum* - sulla base di un orizzonte d'essere preliminare che si *orienta* per un *sensu*. Il che significa: ogni *regione ontica*, ogni *positum*, è *disposta* per la sua caratterizzazione di *semplice presenza* dall'*impellere* che è sempre impellere dell'*impulso*, ossia è sempre *dell'esserci*. Il *positum* è tale sulla base dell'essere, ossia assume il suo significato per il *sensu* di questo essere e il *sensu* dell'essere è, autenticamente, la *libertà dell'esserci per il suo esistere* come *puro volere* - che vuole *se stesso nel suo volere* -, vale a dire *in vista di se stesso* quale *Dio esistente*. L'*ordine* si determina per l'esserci autentico soltanto *in vista di se stesso*, mentre per l'esserci deietto appare *in vista di* un "ente più originario" che è altro dall'esserci e che costituisce un "positivo" *insieme dell'ente* rinchiuso nella *semplice presenza*. La *causalità* stessa come successione *nel tempo ordinario*, "essere l'uno dopo l'altro" degli avvenimenti - "serie degli adesso" -, è un *ordine* che si fonda su un *in vista di* - quale *evento* della *mathesis*, come si spiegherà nel prossimo paragrafo - sì da costituire l'*insieme dell'ente* a partire da un *positum* - e non come *ente nella totalità* - che è la *natura*, secondo l'accezione moderna di *teoria scientifica della natura* - causalità naturale.

Il "fatto" di cui l'uomo odierno è così sicuro, vale a dire che la *causalità naturale* permetta il calcolo e la prevedibilità, un riscontro anticipabile dei processi e degli accadimenti che la riguardano, non concerne l'"essenza" della *natura*, ma la *posizione* di essa come *semplice presenza*, cioè il riscontro *effettivo* dell'esserci che dispone "già sempre" gli enti in ordine a tale *effettività*.<sup>2</sup> «Adesso che questo o quel determinato accade, non significa altro che: adesso che la natura stessa è già semplicemente-presente, in cui il sunnominato avvenimento è un processo.»<sup>3</sup> Ciò che propriamente *accade* - per la *temporalità originaria* - non è il processo naturale *effettivo* nella sua prevedibilità e ripetibilità, ma la preliminare *posizione* di un *positum* per cui gli enti sono ricevuti come *semplicemente-presenti* - secondo la rispettiva *totalità del reale* -; vale a dire, in questo caso, quali "processi" che ricevono un *significato* soltanto per la *calcolabilità e ripetibilità*, in quanto l'*insieme dell'ente* assume il suo *sensu* inautentico,

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 182; ed. ted. p. 275.

<sup>2</sup> Si veda a riguardo M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 240: «Wie immer man dieses auslegen mag, gewiß ist, daß die sogenannte "natürliche" Einstellung des Alltags zur Natur am Ende sehr unnatürlich ist; die Tatsache, daß die Natur das Rechnen und die Berechenbarkeit mit sich geschehen läßt, spricht eher dafür, daß sie uns damit täuscht und von sich fernhält, als daß wir damit ein wirkliches Wissen erreichen.»

Traduzione: «Per quanto ciò si possa sempre interpretare, è certo che il sunnominato atteggiamento "naturale" del quotidiano è alla fine molto innaturale per la natura; il fatto, che la natura faccia accadere con sé il calcolo e la calcolabilità [prevedibilità], afferma piuttosto che essa in ciò ci inganna e si mantiene distante da quello che noi raggiungiamo come un sapere effettivo.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cit., p. 391: «Jetzt, da das und das Bestimmte geschieht - heißt nicht anderes als: jetzt, da Natur selbst schon vorhanden ist, darin das genannte Vorkommnis ein Vorgang ist.»

Così la traduzione di Ugazio, in Id., *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 258-9: «Adesso che questa e quella cosa determinate accadono non significa nient'altro che adesso che la natura stessa è semplicemente presente, dove il suddetto sopraggiungere è un procedere.»

la sua *realità*, come *mathesis*. Sicché quando Heidegger afferma, nel corso *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, che «il realismo, visto in senso puramente scientifico e metodico, resta sempre un gradino più in basso di qualunque idealismo, anche se spinto fino al solipsismo»<sup>1</sup>, egli intende appunto ribadire l'inadeguatezza di una riflessione che cerchi di spiegare ciò che è *effettivo* a partire dall'*effettività*: l'essenza degli enti che sono *dinanzi* all'esserci non è l'*effettività* del *concreto* - l'onticità dell'ente - ma la *realitas*, vale a dire la loro *possibilitas*, il loro essere disposti sulla base di un *impellere* orientato per un *sensu* - che assegna "già sempre prima" ad essi il significato di *cose*, non solo *fenomeni* né soltanto *predicati*.

Eppure il preliminare *accadere* di un *positum* come *semplice presenza* o del mondo come *progetto in vista di se stesso*, quale "fatto" della libertà - per un *sensu* "autentico" o "inautentico" - resta kantianamente non concettuale. La *metaontologia* come "assunzione" del *sensu* dell'essere, unico ambito in cui il problema dell'*etica* può essere posto<sup>2</sup>, non si identifica con il "comprendere" dell'*ontologia fondamentale*; bensì lo richiede come *fondamento* che svela il *sensu*, senza potersi fermare a quella che è ancora una *riflessione* sulla *verità trascendentale*. Anche per Schelling infatti, così come afferma Heidegger, la libertà è *inconcepibile* - non riducibile al concetto, *unbegrifflich* - dacché «l'essere libero ci impegna [ci dispone, *uns... versetzt*] nell'esecuzione [*Vollzug*] dell'essere, non nella semplice rappresentazione [*Vor-stellen*] dello stesso.»<sup>3</sup> Per il suo carattere di *finitezza* l'esistenza dell'esserci è "già sempre" disposta nell'*agire*, nel *rendere effettive* le sue possibilità, già sempre *gettata* nel suo *progetto di mondo - essere-nel-mondo*. L'esserci non comprende "prima" la *verità trascendentale* e poi inizia a esistere; piuttosto la comprensione portata avanti dall'*ontologia fondamentale* avviene in un esistere già disposto che è *preontologicamente* orientato - là dove questo termine significa "prima della comprensione dell'essere e del riconoscimento degli enti in quanto enti". In quanto *temporalità originaria* l'esserci "deciso" come *essere per la morte* - per la completezza della sua esistenza - *rammemora* nell'*attimo* il *sensu* del suo *impellere - reminiscenza -*, vale a dire la *libertà per la fondazione in vista di se stesso: volere il suo stesso volere, volere se stesso come progetto del suo mondo*. Mediante tale *rammemorazione* l'esserci assume il suo intero esistere - il suo *fondamento* d'essere - a partire dal *futuro autentico*, cioè da *se stesso* come *Dio esistente*, sicché il suo *trascendere* si rivela propriamente "*nostalgia*" per il suo *essere Dio*.

L'assunzione libera dell'esistenza, come *temporalità originaria*, non "segue" alla comprensione autentica dell'essere, bensì questa stessa comprensione è "già sempre" possibile soltanto perché l'esistenza è innanzitutto libera e l'esserci per il suo *essere-*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 275; ed. ted. p. 306.

<sup>2</sup> Si veda la citazione già presentata nel § 3 di questa sezione, da M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 187; ed. ted. p. 199: «Designo questa problematica come *metaontologia* [*Metontologie*]. E qui, nell'ambito dell'interrogare metaontologico-esistenziale [*metontologisch-existenziellen*], si dischiude anche l'ambito della metafisica dell'esistenza [*Existenz*] (qui soltanto si può porre il problema dell'*etica*).»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 281: «Wie weit aber Schelling auch auf neuem Wege in das Wesen der menschlichen Freiheit vordringen mag, die Kantische Grundstellung zur Frage nach der Freiheit wird nicht erschüttert, sondern nur bestätigt. Kant sagt: Die Tatsache der Freiheit ist Unbegreiflichkeit. Und die Unbegreiflichkeit der Freiheit besteht darin, daß sie, sofern sie ist, dem Be-greifen sich widersetzt, indem das Freisein uns in den Vollzug des Seyns versetzt, nicht in das bloße Vor-stellen desselben.»

Traduzione: «Ma per quanto ampiamente Schelling possa inoltrarsi su un nuovo cammino riguardo all'essenza della libertà umana, la kantiana posizione di fondo della domanda sulla libertà non viene scossa, bensì attestata. Kant dice: Il fatto della libertà non è riconducibile al concetto. E tale impossibilità sta in ciò, che la libertà, in quanto è, si oppone al concepire, dacché l'essere libero si impone a noi nell'esecuzione dell'essere, non nella semplice rappresentazione dello stesso.»

*nel-mondo* si assume *in vista di se stesso*. Come afferma Kant, «pratico è tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà» - A 800, B 828 -<sup>1</sup>, sicché per Heidegger la stessa comprensione dell'essere è *pratica*, cioè l'*ontologia fondamentale*, in quanto *fondazione della metafisica*, è già sempre *metaontologia - libertà per il fondamento*

Per quanto la temporalità [*Zeitlichkeit*] possa esser celata, soprattutto come Temporalità dell'essere [*Temporalität*], e per quanto l'esserci esplicitamente ne sappia poco, per quanto distante essa si sia finora trovata da ogni coglimento tematico, tuttavia la sua temporalizzazione [*Zeitigung*] domina l'esserci in modo ancor più elementare che la luce del giorno, la quale è la condizione fondamentale della quotidiana visione percettiva e dell'avvedutezza [*des alltäglichen umsichtigen Sehen*], ed alla quale, nel commercio [*Umgang*] quotidiano con le cose, pure noi non ci volgiamo.<sup>2</sup>

L'*immagine pura* che l'esserci, mediante l'immaginazione trascendentale, *forma in "uno"*, ossia l'*ente nella totalità* che è disposto in ordine all'"ente più originario", Dio, autenticamente da intendere come *se stesso* "libero" - *Dio esistente* -, è più originaria dello stesso *essere*, il quale ottiene *senso* da essa - in quanto *veduta pura* sempre *orientata*. Sebbene soltanto sulla base di un'apertura d'essere gli enti possano essere colti in quanto tali - *verità trascendentale* -, l'*ente nella totalità* è l'*origine* di questo coglimento, ciò da cui *scaturisce* la possibilità del coglimento, come anche la perdizione nell'oblio dell'essere. L'*ente nella totalità*, la disposizione per l'esserci della sua *esistenza libera* come *interezza del suo mondo in vista di se stesso quale Dio esistente*, è la "*forma pura*" - *ultrapotenza* [*Übermacht*] del finito - a partire dalla quale vi è soltanto *degenerazione*, necessaria degenerazione per l'*impellere* proprio dell'*impulso*.<sup>3</sup> L'esserci autentico è originariamente *se stesso* come *suo mondo* quale *Dio esistente*, ma proprio per il suo *esistere* - *finitezza* - è già sempre *degenerato* dal "possibile" all'"effettivo", ossia *gettato* per la sua *fatticità* tra gli enti semplicemente-presenti, innanzitutto e per lo più immerso nel commercio quotidiano, all'interno di un mondo già *presente* che non riconosce come *suo progetto*.

Una tale *origine*, nella quale l'esserci autentico è *se stesso* come *Dio esistente*, non risiede in un lontano momento del passato, bensì è "decisa" nell'*attimo*, rappresenta cioè il *futuro autentico*. L'esserci ha *nostalgia* d'un tale futuro autentico in quanto, per la *temporalità originaria*, comprendendosi e assumendosi come *se stesso* nell'*attimo*,

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 834 (A 800, B 828): «Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.» Si veda M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 137: «Già nella *Critica della ragion pura*, Kant dice: "Pratico è tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà" (A 800, B 828). Ora, la ragion teoretica, giacché la sua possibilità implica libertà, è in se stessa, in quanto teoretica, pratica. Se però la ragione finita, in quanto spontaneità, è ricettiva e perciò scaturisce dall'immaginazione trascendentale, allora anche la ragion pratica ha necessariamente il suo fondamento in quest'ultima. Tuttavia, l'origine della ragion pratica non può essere "inferita" con un'argomentazione, ancorché adeguata, ma ha bisogno di essere esplicitamente svelata mediante un chiarimento dell'essenza del "se-stesso pratico".»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 295; ed. ted. p. 437.

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 295-6; ed. ted. p. 438: «Bisogna fundamentalmente osservare: se determiniamo la temporalità [*Zeitlichkeit*] come l'originaria costituzione [*Verfassung*] dell'esserci e quindi come l'origine della possibilità della comprensione dell'essere, allora la Temporalità dell'essere [*Temporalität*], in quanto origine, è più ricca e più feconda di ciò che da essa può scaturire. In ciò s'annuncia un peculiare rapporto che ha rilevanza per l'intero ambito della filosofia, il fatto che, all'interno dell'ontologia, il possibile è più in alto di ogni reale [di tutto l'effettivo, *als alles Wirkliche*]. Ogni derivazione e ogni genesi sul terreno dell'ontologia non è crescita e sviluppo [*Wachstum und Entfaltung*], ma degenerazione [*Degeneration*], in quanto tutto quello che scaturisce *de-riva* [*alles Entspringende entspringt*], cioè in certa misura si allontana, si distanzia dalla potenza [*ultrapotenza, Übermacht*] della fonte.»

già illumina l'interezza del suo passato e del suo futuro *estatici* e li illumina in ordine al *sensu* della sua esistenza - come "estensione" di *se stesso*, impulso appunto. *Reminiscenza*, il *ricordare autentico* come *rammemorazione*, significa così: a partire dal *futuro autentico* l'esserci si ricorda quale *se stesso*, ossia riconosce il *possibile autentico* - *ente nella totalità* - come causa e origine dell'*effettivo* - possibilità quotidiane - e comprende il *suo mondo* nell'antiorità rispetto al *mondo semplicemente-presente* - *pubblico*. Ancora: assume *se stesso* come *Dio esistente* "prima" del *sé individuo* quale *esserci concreto*.

Infatti la libertà dell'esserci consiste solo nel *liberarsi* da parte dell'esserci [nel "liberarsi" dell'esserci, *im "Sichbefreien" des Daseins*]. Ma il liberarsi da parte dell'esserci [dell'esserci] accade sempre e soltanto quando l'esserci *si decide nei confronti di se stesso* [*per se stesso, zu sich selbst entschließt*], cioè si apre per sé in quanto esserci. [...] Ma questo *decidersi* dell'esserci verso se stesso [*per se stesso, zu sich selbst*], cioè di essere nel mezzo dell'ente, quell'ente determinato che è destinato a essere [*das Bestimmte... was zu sein ihm aufgegeben ist*], questo *decidersi* è l'*attimo* [*Augenblick*]. [...] Solo nel *decidersi* verso se stesso nell'attimo, l'esserci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo. L'attimo non è altro che lo *sguardo della decisione* [*Blick der Entschlossenheit*], nella quale l'intera situazione [*die volle Situation*] di un agire si apre e si mantiene aperta.<sup>1</sup>

L'esserci autentico, che "si decide" *in vista di se stesso*, si libera propriamente dell'*esserci quotidiano*, al fine di assumersi *nella totalità* - "ente nella totalità" - che è la sua *esistenza* come *progetto del suo mondo* - *se stesso* come *Dio esistente*. Si libera dell'esserci quotidiano, ossia di sé come quell'ente che si determina a partire dagli enti semplicemente-presenti - per le possibilità effettive che trova innanzi come *presenti* - senza ricomprenderli in ordine al *sensu* del suo *impellere* - *destino* dell'esserci d'incontrare gli enti secondo la *datità* che l'Io penso come tempo puro *si dà a priori*. Sulle tracce d'un tale pensiero, nel corso della famosa conferenza di Davos e in risposta al richiamo di Cassirer all'importanza della libertà - come "autonomia" - nella filosofia kantiana, Heidegger afferma che l'autentica *libertà* è «il liberarsi della libertà nell'uomo [*das Sich-befreien der Freiheit im Menschen*]»<sup>2</sup>; il che significa: liberarsi, da parte dell'esserci, dell'intricata trama delle *illusorie libertà* ontiche, come possibilità quotidiane che l'uomo ritiene di "scegliere", per assumere *se stesso* quale *libertà autentica* - *puro volere* -, che onticamente è *costrizione*, *necessità*, in quanto essenzialmente *libertà per il fondamento*.

Già Schelling per Heidegger intese il significato autentico del filosofare nell'unione di *libertà* e *necessità* e non nell'opporre questi concetti l'uno all'altro. O meglio, la filosofia stessa viene concepita da lui come congiunzione tra i due, in modo ch'essa ne riguardi l'unione non come semplice *riflessione* su tali concetti, bensì quale *esistenza* dell'esserci autentico che *si libera* nel *filosofare*, vale a dire insieme comprendendo e assumendo il *suo mondo* come *se stesso* - per la sua *essenza metafisica*. Una tale concezione della libertà è stata introdotta innanzitutto da Kant, il quale per Heidegger la pensò formalmente come *autonomia*, nel senso autentico d'un *darsi da sé la propria legge* quale *essere se stesso nel fondamento assegnatosi*.<sup>3</sup> «Poiché questa legge morale

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 197; ed. ted. pp. 223-4.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 227; ed. ted. p. 285: «La libertà c'è soltanto e può esserci soltanto nella liberazione [*in der Befreiung*]. L'unico rapporto adeguato alla libertà nell'uomo è il liberarsi della libertà nell'uomo.»

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 145: «Der formelle Begriff der Freiheit ist: Selbständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesensgesetz. Das

si fonda sull'autonomia della propria volontà, come di una volontà libera che, secondo le sue leggi universali, deve necessariamente potersi *accordare* con quello a cui si deve *sottomettere*.»<sup>1</sup>

La *legge morale* autenticamente intesa è la *libertà* come assunzione da parte dell'esserci del *suo mondo* quale *se stesso*, vale a dire *libertà per la necessità*, far sì che l'*impellere* necessario sia disposto in ordine all'esserci *libero*, all'esserci che *per la sua esistenza* è *Dio esistente*. Il kantiano "sentimento del *rispetto*" [*Achtung*] rappresenta proprio questo *sottoporsi a se stesso* che *rende libero* in quanto *persona* - essenza dell'uomo. Come afferma Heidegger: «Nel rispetto per la legge, io mi sottopongo a me stesso. In questo sottopor-mi-a-me-stesso, io sono me stesso [io sono *in quanto* me stesso, *bin ich als ich selbst*].»<sup>2</sup> Tale *se stesso* cui l'esserci si sottopone non è l'*individuo* quale *esserci quotidiano*, ma già per Kant l'essenza dell'uomo come *ragion pura* - per Heidegger come *ragione pura sensibile*. Il *sottoporsi* è dunque autenticamente un *elevarsi*, in quanto l'esserci diviene il *legislatore di sé*, vale a dire, per la riflessione fin qui condotta, non più inteso kantianamente nel richiamo al "mondo intelligibile", ma legislatore di sé *già sempre* per la sua *sensibilità*, in quanto l'io penso come tempo puro è *spontaneità ricettiva pura*.

Se per Kant il sentimento del *rispetto* manifesta la "dignità" e l'impossibilità di disprezzarsi da parte della *persona*, in quanto essa assume su di sé la *responsabilità di se stesso*, nella riflessione heideggeriana tale *responsabilità di se stesso*, che è il significato autentico della *libertà* - *Selbstverantwortlichkeit* - è già sempre per l'esserci autentico *responsabilità per il suo mondo* come l'intero della *sua esistenza* disposta *in vista di se stesso*. «Il rispetto è il modo d'esser responsabile dell'essere di fronte a se stesso [d'essere responsabile di sé nei confronti di se stesso, *des Verantwortlich-seins des Selbst sich selbst gegenüber*], l'autentico esser se stesso [*Selbstsein*]. Il progettarsi (sottomettendosi) [*das unterwerfende Sich-entwerfen*] sull'integrale e fondamentale possibilità [sull'intera possibilità fondamentale, *auf die ganze Grundmöglichkeit*] dell'esistere autentico, data dalla legge, è l'essenza dell'esser-se-stesso agente, ossia della *ragion pratica*.»<sup>3</sup>

Il sentimento del rispetto è così nella riflessione heideggeriana «sentimento della mia esistenza» inteso come *responsabilità per essa*, vale a dire *interesse* per l'intera esistenza disposta come *progetto del mondo* orientato sul *senso* "libero" del suo *fondamento* necessario. Sicché il sentimento del rispetto come sentimento della *propria* esistenza permette di disporre una *veduta pura* orientata su *se stesso* e di "trascendere"

---

meint Freiheit im eigentlichen, und geschichtlich gesprochen, im idealistischen Sinne. Kants Philosophie schafft und bildet den Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Freiheitsbegriff. Freiheit ist auch bei ihm noch Herrschaft über die Sinnlichkeit, aber nicht nur dieses, sondern dieses schon als Selbständigkeit im eigenen Grunde und Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung.»

Traduzione: «Il concetto formale di libertà è: autonomia come indipendenza nella propria legge essenziale. Ciò significa libertà nel senso autentico e, inteso storicamente, idealistico. La filosofia di Kant costituisce e forma il passaggio dal concetto di libertà inautentico a quello autentico. Libertà è anche presso di lui dominio sulla sensibilità, ma non soltanto questo, bensì ciò già come autonomia nel proprio fondamento e determinazione di sé che sia intesa come il darsi la propria legge.»

<sup>1</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 289; ed. ted. p. 151 (237): «Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 139; ed. ted. pp. 158-9. Questo sottoporsi a se stesso è un elevarsi, così continua infatti Heidegger sul *rispetto* kantiano, alcune righe dopo: «Sottoponendomi alla legge, io mi sottopongo a me stesso in quanto ragion pura. In questo sottopor-mi-a-me-stesso [*Mich-mir-selbst-unterwerfen*], io mi elevo a me stesso, come a un essere libero che si autodetermina [come all'essenza libera che si determina da se stessa, *als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen*].»

<sup>3</sup> *Ibid.*; ed. ted. p. 159.

l'effettività ontica dell'uomo per l'essenziale: l'Io penso come tempo puro che "già sempre" *forma in uno*, in ordine a un *sensu*, il suo *impellere*.

Non è necessario procedere oltre, per vedere che questa struttura essenziale del rispetto lascia apparire in sé la costituzione originaria dell'immaginazione trascendentale.

Abbandonarsi a..., nell'immediata sottomissione di sé, è ricettività pura; darsi preliminarmente e liberamente la legge è spontaneità pura; ricettività e spontaneità sono in sé originariamente una cosa sola. E d'altra parte, solo ponendo l'origine della ragion pratica nell'immaginazione trascendentale si può capire perché, nel rispetto, tanto la legge quanto il se-stesso agente non vengano appresi obiettivamente [*gegenständlich erfaßt*], ma siano propriamente manifesti, come dovere e agire, in un modo più originario, non-obiettivo e non-tematico, e formino [*bilden*] pertanto l'esser-se-stesso agente non riflesso [*unreflektierte*].<sup>1</sup>

Il *vincolo* necessario cui l'esserci autentico *si assegna* non ha niente a che vedere con la *causalità* dei processi naturali, ma è il *darsi* una costrizione *effettiva* in ordine al *possibile* dell'esistenza quale *veduta pura* - «condizione trascendentale». <sup>2</sup> L'esserci quale *impulso* è necessitato a *impellere*, ma il *sensu* di tale *impellere* è liberamente assunto per l'esserci autentico, sicché quale *se stesso* esso intende la sua *costrizione* in ordine al suo *volere*, e il suo *volere* che *vuole se stesso* nella sua *costrizione* - *suo mondo per un Dio esistente*. La limitazione della riflessione kantiana riguardo alla *pratica*, dettata come si è visto dall'inadeguatezza del concetto di tempo - Io penso slegato dal tempo puro -, giace nel tentativo di determinare la scelta *per libertà* nelle possibilità da rendere effettive sulla base di una *effettività* che è concepita a partire dalla *semplice presenza* - qui *natura*, ancora *regione ontica* come *positum*. Kant cerca un'"eccedenza" intelligibile alla *causalità naturale*, senza comprendere che la *libertà* non è una *semplice presenza* alternativa alla *natura* in ordine alla quale *rendere effettive* le possibilità ontiche, una *causa* diversa per gli accadimenti quotidiani. La *libertà* è l'*origine* della *natura* come *positum* in quanto dispone l'interezza dell'esistenza per il suo *sensu* a partire dal quale ogni ente è assunto per la sua essenza *nella totalità*, come *in sé* - rovesciando anche la *verità trascendentale* dell'*ente in quanto ente*. La *libertà* autentica non permette di scegliere i singoli avvenimenti quotidiani, bensì la *totalità del reale* come possibilità originaria di ogni accadere dell'ente, cioè *orienta l'essere* sulla base del quale ogni ente è.

Per questo Heidegger può affermare che la "mancanza di libertà", avvertita costantemente dall'individuo nella quotidianità - e fraintesa dalle differenti forme di determinismo impostesi nella storia del pensiero -, non dimostra affatto che l'uomo non sia libero<sup>3</sup>, ma che la libertà propriamente *non riguarda* l'accadimento effettivo, e che

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 140; ed. ted. pp. 159-60.

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 219; ed. ted. p. 370: «Questa resistenza che il soggetto oppone a se stesso non è uguale a un ostacolo nel quale esso urta, col quale si scontra, ma si manifesta piuttosto come una regolazione e un vincolo. *Nel soggetto stesso, dunque, c'è per lui stesso e per le sue azioni a priori come tali un vincolo*, che non ha niente a che vedere con la costrizione fisica, ma al contrario *si radica* proprio nel centro del soggetto stesso, *nella sua spontaneità* - un *vincolo* che nella sua essenza è la *libertà*. Questa libertà è in sé il presupposto per la possibilità di ogni necessità a priori delle unioni realizzate dalle sintesi pure del tempo. "A fondamento di ogni necessità c'è sempre una condizione trascendentale" (A 106), cioè una condizione che appartiene al soggetto.»

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 232; ed. ted. p. 253: «Il fatto che, dal punto di vista effettivo-esistenziale [fattizio-esistenziale, *faktisch existenziell*], solo di rado siamo liberi depone, non contro, ma in favore dell'essenza metafisica dell'esserci. È un'opinione errata ritenere di concepire nella maniera più pura possibile la libertà nella sua essenza per il fatto di isolarla come assoluto

l'illusione di "scegliere", quando si pensa a possibilità ontiche aperte dinanzi, si fonda su una concezione errata di quel che autenticamente significano il *volere* e la *volontà*.

"Volontà", presa di per sé, è qualcosa di inventato; non esiste qualcosa come la "volontà": «Io rido della vostra volontà libera e anche di quella non libera: per me è un'illusione quella che voi chiamate volontà, la volontà non esiste.» (Nietzsche, *Frammenti postumi*, XII, 267 [VII 1/2, 80]; risalente al periodo dello *Zarathustra*).<sup>1</sup>

Se per *volontà* si intende la possibilità di determinare le singole azioni *nel* tempo ordinario, quali accadimenti nell'"adesso", a seconda del proprio desiderio, una tale volontà non esiste. Sia essa concepita nel quotidiano come "libera", scelta *cosciente* di un'azione rispetto a un'altra, o "non libera", vale a dire determinata da pulsioni inconse, motivazioni socio-economiche o condizioni fisiologiche, si tratta sempre di un'illusione sorta nell'*oblio* dell'essere. La *volontà* presa di per sé non esiste, il che significa: il *volere* è già sempre *in vista di* [*Umwillen*], *volontà per*, e tale *volontà* è autenticamente *volontà per se stesso come volere*, "puro volere" quale nietzschiana *volontà per la potenza* [*Wille zur Macht*], o meglio, in Heidegger, *volontà per la volontà* [*Wille zum Willen*]<sup>2</sup>. La *volontà* è libera in quanto propriamente *non sceglie* che cosa volere, non sceglie tra possibilità da rendere effettive, ma vuole sempre *se stessa*, la sua *possibilità autentica nell'essere per la morte*: l'esserci *anela* alla completezza della sua esistenza, del suo *progetto di mondo*, come *se stesso* - unico oggetto del suo *volere*. Nuovamente, per la sua *libertà* l'esserci autentico non sceglie l'azione *intramondana* da compiere ma *se stesso* come *causa originaria del suo mondo*, cioè dispone la *totalità del reale*, quale *ente nella totalità*, in ordine a sé come *Dio esistente*.

Così ogni concezione della libertà che si presenti quale "indipendenza assoluta", indipendenza dal mondo e da Dio<sup>3</sup> - dal fondamento e dal senso -, resta estranea all'essenza dell'uomo, sì da mostrarsi illusoria in quanto soltanto *pubblica*: "si dice che si è liberi". Senza l'*in vista di* costitutivo, come *in vista di se stesso*, non vi è volontà, bensì "indifferenza" all'*esistere* e misconoscimento del problema della libertà. La libertà autentica è solo là dove «una scelta», come afferma Heidegger, «non è più possibile e non più necessaria»<sup>4</sup>, in quanto la *volontà* vuole *sempre e soltanto se stessa*, è "già decisa" per la sua *origine*, come *decisione*. Tale *decisione* è ben diversa dal "fanatismo" dell'individuo concreto, ne rappresenta anzi l'opposto, in quanto l'uomo fanatico *vuole qualcosa di altro da sé*, qualcosa di *mondano* - foss'anche il *paradiso*. A causa del suo strepitare verso qualcosa di ontico esso è rinchiuso all'interno di un mondo - *semplicemente-presente* - che "attesta" proprio in quanto cerca di rendere

---

arbitrio sospeso in aria. Piuttosto si deve fare il contrario: comprendere la libertà nella sua finitezza e rendersi conto che, dalla messa in luce del vincolo [*Gebundenheit*], essa non viene danneggiata come non ne viene limitata l'essenza.»

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, cit., p. 533; ed. ted. p. 587.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus* (1940), in *Nietzsche II*, cit., p. 54. Si veda anche Id., *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza*, in *Nietzsche*, cit., p. 544; ed. ted. p. 1: «Nietzsches Grundgedanke, "der Wille zur Macht", enthält zwar noch einen Hinweis auf die Auslegung der Seiendheit des Seienden im Ganzen als Wille.» Traduzione: «È vero che il pensiero fondamentale di Nietzsche, la "volontà di potenza", contiene pur sempre una indicazione sull'interpretazione dell'entità dell'ente, nel suo insieme [*dell'ente nella totalità*], come volontà.»

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 6: «Der volle Begriff der negativen Freiheit besagt also: *Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott*.» Traduzione: «Allora l'intero concetto di libertà negativa significa: *indipendenza dell'uomo dal mondo e da Dio*.»

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), cit., p. 268: «Eigentliche Freiheit im Sinne der ursprünglichsten Selbstbestimmung ist nur dort, wo eine Wahl nicht mehr möglich und nicht mehr nötig ist.» Traduzione: «Libertà autentica, nel senso della più originaria determinazione di sé, è soltanto là dove una scelta non è più possibile e non più necessaria.»

effettive una o più possibilità intramondane, guidato da uno *scòpo* che si è dato per il futuro ordinario, scòpo o meta che, kantianamente, non può mai determinare la *libertà* nella sua *purezza* - per la sua *essenza formale*.<sup>1</sup>

La *decisione* non è l'accadere, in un certo momento del tempo, di una scelta per il futuro come desiderio di attuare qualcosa *nel mondo*. La *decisione* non è qualcosa che accade *nel* tempo o *nel* mondo, non è *decidere* "qualcosa", bensì è *decisione per la temporalità* e *decisione per il mondo*; ma "temporalità" e "mondo" nel loro significato autentico si mostrano per l'esserci già come *decisione per se stesso* - riguardano il suo *fondamento d'essere*. La *decisione*, come *volontà*, è *decisione per la decisione*, vale a dire *decisione per il senso dell'impellere dell'impulso*, che è *se stesso* come *puro volere*. Perciò essa è sempre nell'*attimo* e non in un "adesso", in quanto nell'*attimo* si dispone l'intera temporalità dell'esserci in ordine al *futuro originario* come *se stesso*, e quindi insieme il suo passato e futuro *estatici*.<sup>2</sup> Tale disposizione è l'assunzione da parte dell'esserci autentico della completezza della sua esistenza - *essere per la morte* - quale sua *essenza*, sicché esso è sempre stato e sempre sarà *se stesso*, quale *Dio esistente: progetto di sé come suo mondo* - "precomprensione" dell'ontico come *ente nella totalità*, dei fenomeni come *cose in sé*.

Per questo Heidegger, nella sua interpretazione di Schelling, può evocare la riflessione metafisica sul *male* e mostrare che una tale libertà, come *essenza dell'uomo*, non è propriamente *decisione* per il "bene" o per il "male", nella loro opposizione. Piuttosto la *decisione* è *per l'intero del proprio mondo come se stesso*, il che significa: in ordine al suo fondamento l'esserci non sceglie il bene o il male come *oggetti* della morale, bensì *dispone* entrambi in ordine alla *volontà* come *puro volere*.<sup>3</sup> La *decisione* non riguarda dunque la scelta tra il compiere un'azione *buona* o una *malvagia*, bensì il *senso* dell'impellere necessario, che in quanto *totalità del reale* dispone sia il bene sia il male, ma li dispone, per la libertà autentica, in ordine all'esserci come *se stesso* - *Dio esistente*.<sup>4</sup> Il modo adeguato d'intendere la concezione nietzschiana dell'*al di là del bene e del male* non è allora quello di presentare la *trasvalutazione di tutti i valori* come una sorta di "relativismo" vincolato alla *forza di volontà* del soggetto concreto di decidere da sé cosa è importante, bensì il mostrare tali *valori*, in quanto *effettivi*, nel loro essere sempre fondati su un orizzonte più originario, che li rende possibili come *valori quotidiani* o finanche *eterni*, sempre però nella *presenza* [Anwesenheit] del *presente* -

---

<sup>1</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>2</sup> Si veda *ivi*, p. 268: «Diese Entscheidung ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit. Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west, im Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen, wo dem Menschen sein volles Wesen als dieses seines aufblitzt, da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesen sein muß, als der, der sich zu diesem bestimmt hat.»

Traduzione: «Questa decisione non è in un momento qualsiasi, caduta in un punto del tempo inteso come serie temporale, ma cade come decisione per la temporalità. Così, dove la temporalità è autentica, nell'attimo, dove passato e futuro si scontrano nel presente, dove balena d'un lampo all'uomo la sua piena essenza come sua, là l'uomo esperisce che esso, quello che è, deve essere già sempre stato, come quel che si è determinato per tale essenza.»

<sup>3</sup> Si veda *ivi*, p. 270: «Menschliches Freisein ist nicht die Entschiedenheit zum Guten oder zum Bösen, sondern die Entschiedenheit zum Guten und zum Bösen oder die Entschiedenheit zum Bösen und zum Guten.»

Traduzione: «L'essere libero proprio dell'uomo non è la risolutezza per il bene o per il male, bensì la risolutezza per il bene e per il male, o per il male e per il bene.»

<sup>4</sup> A riguardo anche *ivi*, p. 208: «Die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des existierenden Gottes sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Vermögens zum Guten und zum Bösen, d. i. derjenigen Freiheit, in der und als welche der Mensch west.»

Traduzione: «Le condizioni di possibilità della manifestazione del Dio esistente sono a un tempo le condizioni di possibilità della facoltà [dell'essere in grado] per il il bene e per il male, ossia quella libertà, nella quale e come tale l'uomo si *essenzia* [è nell'essenza].»

come enti semplicemente-presenti. Essi sono resi possibili in quanto disposti *nella totalità*, ossia già sempre orientati per il *sensu* del fondamento che li determina come *valori* da scegliere onticamente.<sup>1</sup> Vi è dunque all'origine, secondo la *temporalità originaria*, un *valore dei valori*, il quale non è però "sceglibile", non è propriamente un valore, in quanto è la *volontà* medesima come *puro volere* - che non vuole *valori* ma *se stessa*.<sup>2</sup> Ciascun effettivo e particolare punto di vista dell'individuo, come "visione del mondo" è disposto sulla base dell'apertura originaria del mondo da parte dell'esserci, il quale, se autentico, comprende e assume il mondo, quale *totalità del reale*, come *suo mondo* e *se stesso* come *Dio esistente*. Sicché la *volontà* così concepita, quale *decisione*, è per Schelling - come riporta Heidegger - «spirito, e in quanto tale spirito storia».<sup>3</sup> Pur al di là della riconduzione idealistica allo spirito - che mantiene ancora un significato non secondario -, una tale definizione coglie in maniera fondamentale il richiamo all'*autonomia* dell'esserci - come *impellere in vista di se stesso* - proprio della *storia* in Heidegger, tuttora da distinguere in *historia*, la "storia degli annali" appartenente al *pubblico*, e *storicità*, la rammemorazione dell'esistenza dell'esserci *estesa* come passato e futuro *estatici* - ben oltre la sua vita concreta.

## § 6. Antropologia, mathesis e storicità

L'uomo non "possiede" [*besitzt*] la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in un modo così originario che solamente *essa* consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità [a un ente nella totalità, *zu einem Seienden im Ganzen*], il quale soltanto fonda e caratterizza ogni storia. Solo l'uomo e-sistente è storico [*geschichtlich*]. La "natura" non ha storia.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Si veda F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VI, A. Kröner, Stuttgart 1921, p. 66; trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, (XXVI ed.) Milano 2005, pp. 86-7:

«Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore delle opere degli amanti: "bene" e "male" è il loro nome.

In verità, questa potenza della lode e del biasimo è un mostro. Dite, fratelli, chi sa domarlo? Dite, chi aggiogherà in catene i mille dorsi di questa bestia?

Mille scopi [*Ziele*] vi furono finora, perché v'erano mille popoli. Solo la catena dei mille dorsi manca ancora, quest'uno scopo manca. Ancora l'umanità non ha uno scopo.

Ma ditemi, fratelli: se all'umanità manca ancora lo scopo, non manca ancora essa stessa? ->

<sup>2</sup> Così la kantiana *volontà buona* ha sì ad oggetto il *Bene* - come *sommo bene* -, ma soltanto se il *Bene* stesso non è propriamente un "oggetto" o uno "scopo" effettivo, cui giungere, e si conferma piuttosto come l'autentico *tendere a* del *puro volere* - che vuole soltanto la *legge morale*, la quale è a sua volta dettata dalla *volontà buona*.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 270: «Dieser ergriffene Wille ist Geist und als solcher Geist Geschichte.»

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Seignavia*, cit., pp. 145-6; ed. ted. p. 190.

L'esserci dell'uomo, vale a dire il suo disporsi per essenza come *esistente*, rende possibile la libertà. La libertà non è propriamente *dell'uomo* ma *dell'esserci*, in quanto l'esserci già sempre *svela* e *trascende* gli enti, ossia è *assegnato* ad essi per la sua "finitezza": «Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo [in ihm]». <sup>1</sup> Tale *assegnazione*, infatti, qualora autenticamente "compresa" - *verità trascendentale* - e "assunta" - *temporalità originaria* -, si rivela come costituzione "libera" dell'ente *nella totalità* in riferimento al quale soltanto l'uomo si riconosce per le sue facoltà, i suoi caratteri e i suoi pensieri. Per Heidegger ogni interrogazione sull'uomo che ne ricerchi l'essenza a partire dall'*effettività* del medesimo si arena nell'incapacità di riconoscere all'uomo l'*esistenza*, vale a dire la possibilità autentica per esso di *trascendersi* come *ente semplicemente-presente* - la sua *realitas*. L'*esistere* è "ex-statico" - *ekstatisch* -, è *stare fuori*, sicché qualsiasi domandare che ponga l'uomo innanzitutto come uomo concreto - ontico - e non sulla base di altro, compie lo stesso misconoscimento dell'ontologia classica, la quale comprendeva l'essere come un ente - in ordine a predicati ontici. Così, dacché l'esserci "apre" la *differenza ontologica* e, nel percorso dell'analitica esistenziale, mostra l'essere quale *transcendens puro e semplice - verità trascendentale* -, è soltanto tenendo ferma la stessa *differenza ontologica* che l'esserci può essere compreso, in quell'*apertura* che è la sua esistenza estatica - come *impulso*. E soltanto sulla base di tale *apertura* l'essenza dell'uomo è il "ci" [Da], l'*Io penso come tempo puro*, mediante il cui "essere" [Sein], come *fondamento*, accade l'ingresso dell'ente nel mondo, sì da venir già sempre incontrato, in ordine a tale *esserci* [Dasein], secondo una *veduta pura orientata*.

Né un'antropologia né una psicologia - e ancor meno le derive sociologiche delle stesse - possono rispondere in maniera adeguata alla domanda kantiana «che cos'è l'uomo?», dacché tale questione è fondamentalmente "metafisica", vale a dire insieme *ontologica* e *metaontologica*. <sup>2</sup> Quelle discipline, infatti, interrogano i loro oggetti sulla base di un *positum* preliminarmente *posto* dall'esserci, il quale però rimane *obliato* in quanto tale - vale a dire come *semplice presenza*. Esse dunque ricercano quel che ne dispone dapprima la *regione ontica* - il *positum* -, ossia l'essenza dell'uomo, a partire da ciò che è *posto innanzi*, l'uomo *effettivo* e le sue *possibilità ontiche* - i suoi "comportamenti" e i suoi "vissuti". Sicché l'uomo viene schiacciato alla sua onticità e a quel che, per la sua essenza - la sua *realitas* come leibniziana *possibilitas* -, esso dispone come *ente* in ordine al *senso* del "suo" *impellere*. Invece di comprendere il "primato" della possibilità sull'effettività, assumendo l'esserci *effettivo* già da sempre disposto, per il suo *essere*, in vista di un "ente più originario" che è *se stesso* come *Dio esistente*, tali concezioni si accontentano dell'"uomo concreto" *dato*, misconoscendo il suo *darsi* essenziale - dimentiche innanzitutto della riflessione kantiana. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 197; ed. ted. p. 229. Si veda anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 359; ed. ted. p. 408: «La questione di cosa sia l'uomo, se posta realmente, affida esplicitamente [überantwortet] l'uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all'esser-ci è il segno indicatore della sua intima finitezza [ist der Index der inneren Endlichkeit].»

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 197; ed. ted. pp. 229-30: «Se l'uomo è tale soltanto *sul fondamento dell'esserci nell'uomo* [in ihm], la questione relativa a ciò che è più originario dell'uomo stesso non può, per principio, essere una questione antropologica. Ogni antropologia, anche filosofica, pone in partenza l'uomo già come uomo.» E inoltre M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 32; ed. ted. p. 21: «In ogni caso è importante porre il problema dell'uomo mirando al problema dell'essere, per cui esso è ben lontano dall'identificarsi con una sorta di rumoroso esibizionismo della propria e altrui vita psichica [Seelenleben].»

<sup>3</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 32-3; ed. ted. p. 21: «Uno degli errori fondamentali del presente consiste nel pensare che si debba raggiungere una "profonda" comprensione dell'uomo annaspando nei bassifondi. L'esserci umano acquista profondità soltanto se

L'essenza dell'uomo, già per Kant, non giace nei suoi *comportamenti* quotidiani, riscontrabili nell'esperienza comune, ma nella sua *condotta* [*Verhalten*], nel suo *agire* dettato dalla *legge morale* - unico "oggetto" della *volontà buona*. Per la sua essenza di *persona* l'uomo è, quando si assume come *ragion pura*, mosso dal sentimento del *rispetto*, che è riconoscimento di questa "elevatezza" della *volontà buona*, il quale abbatte l'amor proprio - il "desiderio" come oggetto della psicologia, la "volontà illusoria" - che domina invece l'individuo, vale a dire l'uomo inteso per la sua *effettività* - il quale si determina solo a partire dall'esperienza. Per Heidegger una tale *condotta* dell'uomo, di contro al *comportamento* che è proprio degli animali<sup>1</sup>, si presenta nell'assunzione da parte dell'esserci - come essenza dell'uomo - della sua intera *esistenza* quale orientazione del suo *impellere* - e *posizione* di una *totalità* - in vista di un "ente più originario" che gli dona *senso*, come *progetto di un mondo*, il quale è *libero* soltanto se l'esserci è *autentico*, vale a dire orientato *in vista di se stesso* - come *Dio esistente*. «Ma il *nostro* comportamento - in questo senso specifico [come comportarsi bene o male] - può essere così soltanto perché è una *condotta* [*Verhalten*], perché il modo di essere dell'uomo è completamente diverso, non il comportamento, bensì il *condursi rapportandosi a...* [das "*Sichverhalten zu*"].»<sup>2</sup>

Si è visto che per Heidegger l'uomo è *formatore di mondo*, nel senso che innanzitutto si rapporta all'*ente in quanto ente* e può disporre il *senso* quale *ente nella totalità*: "progetto di un mondo". Dacché l'animale non può riconoscere gli enti in quanto enti, esso è separato dall'uomo da un *abisso* - a prescindere dalla "fisiologia", dalle "sensazioni", dalle "emozioni" e dalle "facoltà" sensibili o intellettive in comune. La *condotta* come essenza dell'uomo concerne questa "disposizione" della *veduta pura* come *totalità* in ordine a un "ente più originario" e può essere *libera* - autentica -, *non libera* - inautentica - o *indifferente*, nel senso che l'uomo *non sceglie* e *non assume* la sua esistenza *in vista di*, ma resta dominato dal "Si" [*man*], immerso nella quotidianità della "serie degli adesso", così da fuggire la *sua* morte.

Che ci si sia perduti e che non ci si sia ancora trovati sono possibilità dovute al fatto che l'esserci nel suo essere è mio, è cioè il possibile esserci autentico. I due modi dell'autenticità [*Eigentlichkeit*] e dell'inautenticità [*Uneigentlichkeit*] si fondano sul fatto che l'esserci sia sempre mio [sia in generale il mio, *überhaupt meines ist*].

E l'inautenticità dell'esserci, di nuovo, non significa un minor essere o un grado inferiore dell'essere; l'inautenticità può invece indicare l'esserci nella sua piena concrezione, nella molteplicità delle sue occupazioni, nella sua vivacità, nei suoi interessi, nella sua capacità di godere, aspetti in cui esso si muove concretamente. Per lo più (ed è importante che sia «per lo più» [*zumeist*]), l'esserci non si mantiene né nel modo dell'autenticità né in quello di una semplice perdutezza [*Verlorenheit*], ma in una singolare indifferenza [*Indifferenz*], che di nuovo non è nulla, ma qualcosa di positivo: è quella medietà [*Durchschnittlichkeit*] dell'esserci che chiamiamo quotidianità e che nella sua

---

nella sua esistenza gli riesce prima di elevarsi al di sopra di se stesso - di tendere verso il proprio limite. Soltanto dall'altezza di questa sua tensione può contemplare la sua vera profondità.»

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 304; ed. ted. p. 345: «Non ha semplicemente luogo un processo, bensì il lombrico che fugge, *si comporta* [*benimmt sich*] nel suo fuggire in una determinata maniera contro la talpa; e questa viceversa *si comporta contro* il lombrico inseguendolo. Definiamo dunque il vedere, udire ecc., ma anche la nutrizione, la riproduzione, come un *comportamento* [*ein "Benehmen"*], come un *comportarsi* [*Sichbenehmen*]. Una pietra non può, in questo senso, comportarsi.»

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 304; ed. ted. p. 346.

struttura e nel suo senso d'essere è particolarmente difficile da afferrare categorialmente.<sup>1</sup>

L'esserci autentico e l'esserci inautentico, vale a dire l'assunzione della propria esistenza *in vista di* un "ente più originario" che rispettivamente è *se stesso* - libero - o *altro da sé* - non libero -, sono entrambi *modi di esistere* dell'esserci, appartenenza dell'esistenza all'esserci che *gettato* "già sempre" *progetta un mondo*. L'esserci *deciso*, autentico o inautentico, sceglie la sua *esistenza* nell'assegnarsi ad essa e si rapporta all'ente - secondo la sua costituzione essenziale di *essere per la morte* - già sempre *in vista di* un "ente più originario", quale *resistenza originaria* al suo impellere. Nell'*indifferenza*, invece, l'esserci quotidiano non riconosce la completezza del suo esistere, dacché si rinchiude nel tempo ordinario in cui domina l'abbandono alla "consuetudine". Esso vede nel *futuro* non il *futuro autentico* ma l'*eterno ieri* - come lo "ieri-che", un "adesso" rinnovato -, che è la *falsa ripetizione*, in quanto riporta innanzi sempre il *presente* della *semplice presenza* "pubblica", subita e non *decisa* - tutt'altro dall'*eterno ritorno dell'uguale*. Così Heidegger: «Il "domani" che il prendersi cura quotidiano sta ad aspettare è l'"eterno ieri"». <sup>2</sup> Anche quando la quotidianità presenta all'uomo solo il suo volto "gravoso", l'*indifferenza* del suo *sussistere* vi riconosce un terreno sicuro all'interno del quale esso ricerca soltanto enti e possibilità ontiche. Il *futuro* e il *nuovo*, in una tale disposizione, non riguardano propriamente l'esserci, ma quel che nella *semplice presenza* ogni volta gli viene ri-presentato come *presente* - "curiosità" [*Neugier*] per le singole cose effettive che si rinnova di continuo, nell'oblio del suo fondamento e della loro essenza.

Nell'*esistenza*, vale a dire nel *progetto del suo mondo in vista di*, l'esserci può "dominare" la quotidianità, orientandosi sulla *temporalità originaria* dell'*attimo*, senza però mai estinguerla del tutto<sup>3</sup>, dacché alla sua costituzione finita appartiene tanto l'*essenza* quanto l'*inessenza* [*Unwesen*] - l'*erranza* [*Irre*]. In ciò risiede quella *mancanza di un'oppressione essenziale* nell'esserci, il quale è costretto a *errare* in quanto innanzitutto e per lo più "desidera" *errare*, coprire la sua *angoscia* con la consuetudine del *pubblico*. L'esserci quotidiano desidera la quotidianità, il ri-presentarsi degli enti e l'alternarsi dei predicati ontici, per quanto essi lo "afferrino" e lo "schiaccino", mentre l'*essenziale non lo opprime*, non costringe l'esserci a *scegliersi* come *suo mondo*. Quel che invece *opprime* l'esserci inautentico - non *quotidiano* - è la "mancanza" di un *fondamento dato e stabile*, svincolato dal *tempo puro* come *Io penso* e quindi dotato di un fondo quale *senso assoluto* per il mondo; sicché mentre l'esserci inautentico ricerca per la sua esistenza un tale *fondamento* - quale *essenza necessaria* - in un "ente più originario" che è altro da sé, l'esserci quotidiano copre nell'*indifferenza* la stessa mancanza, dedicandosi ai singoli "adesso" che gli si presentano e ripresentano per tutta la vita. Nell'ignorare la mancanza quale *oppressione essenziale* l'esserci quotidiano si sente "al sicuro" *tra* gli enti, "non scosso" nella sua stabilità ontica e "convinto" di conoscere sé e il mondo. Ciò con cui invece si rapporta è soltanto il *vuoto della sua totalità* e tale vuoto della totalità viene riempito - in quanto l'ente si comprende *sempre* su un preliminare piano d'essere - dal "Si" della *semplice presenza* "pubblica", che oblia il *se stesso* in un *Si-stesso*: l'uomo rinuncia alla sua essenza d'esserci per la sua sicurezza d'ente, lascia che il *pubblico* esista per lui e gli dia *senso* in una *totalità* non decisa da sé - *subita* come "tradizione".

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit, p. 152; ed. ted. pp. 229-30.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 438; ed. ted. p. 371.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*

In tutto questo organizzare e fare programmi e provare, è insito un generale, compiaciuto dilettarsi all'interno di una situazione priva di ogni rischio. Questo dilettarsi nel fondo [fondamento, *Grund*] del nostro esser-ci fa sì che noi, nonostante tutti questi stati di necessità [*trotz all der vielen Nöte*], crediamo che non sia più necessario essere forti [*stark*] nel fondo [fondamento] della nostra essenza. Ci prendiamo cura solo di valori che ci vengono indotti.<sup>1</sup>

Essere “forti” nel fondo della propria essenza, invece, è per l'esserci ciò che solo si rivela necessario perseguire. Una tale forza che “resiste nel fondamento” è già presente in Kant, il quale - nella *Critica della ragion pratica* -, contro la concezione comune, insiste che il *cuore* non dev'essere “eccitato” dai sentimenti alti o compassionevoli, rivolti sempre alle cose quotidiane, ma *fortificato* in nome di quel dovere che è l'obbedienza alla legge morale come *volontà buona* - riconoscimento di sé come *persona*.<sup>2</sup> Similmente Nietzsche, in *Così parlò Zarathustra - Di antiche tavole e nuove* -, rivolge questa esortazione agli uomini, per richiamarli ad esser forti nella loro *essenza*:

Perché così duro! - disse una volta il carbone al diamante; non siamo forse parenti stretti? -  
Perché così molli? Fratelli miei, questo *io* chiedo a voi: non siete forse - i miei fratelli?  
Perché così molli, così poco resistenti e pronti a cedere?  
Perché nei vostri cuori è tanta negazione, rinnegamento?  
Così poco destino nel vostro sguardo?  
E se non volete essere dei destini, degli inesorabili: come potreste - vincere con me?  
E se la vostra durezza non vuol lampeggiare e scindere e tagliare: come potreste un giorno - creare insieme a me?  
Coloro che creano, infatti, sono duri. E a voi deve sembrare beatitudine, imprimere la vostra mano su millenni, come fossero cera, -  
- beatitudine scrivere sulla volontà di millenni come sul bronzo, - più duri del bronzo, più nobili del bronzo. Solo le cose più nobili sono anche le più dure.  
Questa nuova tavola, fratelli, io pongo su di voi: *divenite duri!* -<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 216; ed. ted. p. 245: «Wir mühen uns nur noch um anerziehbare Tüchtigkeiten.»

<sup>2</sup> Si veda I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 339: «Ai nostri tempi, in cui si spera di far più effetto sul cuore con sentimenti teneri e compassionevoli, o con pretese alte che lo gonfiano e lo inaridiscono invece di fortificarlo, anziché mediante la rappresentazione secca e severa del dovere più conforme all'imperfezione umana e al progresso del bene, l'accenno a questo metodo è più necessario che mai.»

<sup>3</sup> F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85), in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VI, A. Kröner, Stuttgart 1921, p. 312; trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, (XXVI ed.) Milano 2005, pp. 251-2:

“Warum so hart? - sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir denn nicht Nah-Verwandte?” -  
Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage *ich* euch: seid ihr denn nicht - meine Brüder?  
Warum so weich, so weichend und nachgebend? Warum ist so viel Leugnung, Verleugnung in eurem Herzen? So wenig Schicksal in eurem Blicke?  
Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr mit mir - siegen?  
Und wenn eure Härte nicht blitzen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir - schaffen?

Ma perché l'essenza richiede la "forza", la "durezza"? - che è tutt'altro dalla crudeltà e dalla violenza degli individui concreti. Perché il riconoscimento dell'essenziale "scuote" e "mette in pericolo" l'esserci quotidiano, fa crollare le sicurezze effettive dell'uomo, al fine di *trasformarlo in ciò che già è*, mediante la *reminiscenza*. Dacché questo riconoscimento avviene soltanto nella *filosofia* - che è *metafisica* - essa è stata per lo più intesa dall'intelletto comune quale "pessimismo", "disperazione". Questo perché la *tonalità emotiva* in cui il richiamo all'essenza avviene è quello dell'*angoscia* [Angst], vale a dire nel venir meno del significato *soltanto ontico* degli enti quotidiani - e dello stesso esserci come ente. «Il concetto filosofico è un *attacco* rivolto in direzione dell'uomo ed esattamente dell'uomo nella sua totalità [nella totalità, *im Ganzen*], che viene espulso dalla quotidianità e ricacciato nel fondamento delle cose.»<sup>1</sup> Il fondamento delle cose è l'essere, come *impellere* dell'esserci, orientato per un *senso*, non dunque il *vuoto della totalità* dell'uomo quotidiano, riempito dal "Si" del *pubblico* come *tradizione* - quindi di nuovo *totalità* ma che non ingiunge una *condotta*, in quanto "priva di senso" -, bensì l'ente nella *totalità* scelto dall'esserci. La concezione nietzschiana, esposta nello *Zarathustra*, delle *tre metamorfosi dello spirito*<sup>2</sup>, delinea in forma allegorica le difficoltà dei passaggi esistenziali d'un riconoscimento autentico dell'esserci. In principio l'uomo deve divenire "cammello" e farsi carico della gravità del *mondo*, nella *ricerca della verità*, sì da muoversi fino ai limiti dello stesso - *verità trascendentale* - e cadere nell'*angoscia* data dall'*insignificanza* delle cose. Da cammello esso si trasforma in "leone" il quale in nome della sua *volontà* distrugge il *mondo pubblico* di cui si era fatto carico e, nel deserto del *nichilismo*, procede fino ad incontrare il "drago", il Dio - fondamento ontico *eterno* e *stabile*, "essere necessario" - che intima la *responsabilità nei confronti di un mondo "già dato"*, contrapponendo all'*io voglio distruttore* il kantiano richiamo al *tu devi* come ciò che vi è di più sacro. Nello scontro tra *libertà* e *necessità* avviene l'ultima trasformazione, nell'esserci autentico, il "fanciullo", il quale riconosce - *reminiscenza* - il *tu devi* come *io voglio* e la *necessità* come *libertà*, sicché *progetta* autenticamente - "crea con la sua esistenza", *nichilismo positivo* - il "*suo*" *mondo*, assumendosene la responsabilità quale *Dio esistente*.<sup>3</sup> L'*ultimo Dio*, già in Dostoevskij, si presenta nell'*indifferenza alla vita e alla morte*<sup>4</sup>, vale a dire nella considerazione, che passa per il *nichilismo* senza fermarvisi,

---

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, -  
- Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, - härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.  
Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: *werdet hart!* -

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 32; ed. ted. p. 31.

<sup>2</sup> F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 23-5; ed. ted. pp. 33-6: *Von den drei Verwandlungen*.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 25; ed. ted. p. 25: «Innocenza [Unschuld] è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto [Bewegung], un sacro dire di sì. Sì, per il giuoco della creazione [des Schaffens], fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il *suo* mondo [il *suo* mondo conquista per sé colui che ha perduto il mondo, "*seine*" Welt gewinnt sich der Weltverlorene].»

Tedesco: «Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.»

<sup>4</sup> Così il dialogo tra Kirillov e Anton Lavrentievic - l'io narrante:

dell'esistenza come una *totalità* in vista di *se stesso*, dell'essere *il medesimo* il vivere e il morire - in quanto *progetto unico del suo mondo*.

Nella *decisione* l'esserci non ha *paura* della morte, in quanto assume la *vita* non come *sopravvivenza*, non come tentativo di partecipare alla successione del maggior numero di "adesso", prima di *decedere*, ma quale *esistenza*. In quanto *essere per la morte* esso è votato alla *sua* morte come *completezza* del suo esistere *in vista di se stesso*, sicché la "paura" [*Furcht*], che è timore per l'accadere di possibilità soltanto ontiche - quindi ancora interna alla "sicurezza" dell'oblio dell'essenza -, viene superata e resa *insignificante*. La *decisione* si manifesta già sempre nell'*angoscia* [*Angst*] - che è timore *per il fondamento* -, sicché nell'assunzione del *suo progetto*, nella *libertà*, l'esserci autentico *non ha più paura*. La *paura* è ancora un aver timore "nella" *semplice presenza*, l'*angoscia* è timore "della" *semplice presenza*, in quanto "fondamento apparente", *positum* dotato di *sensu* soltanto in ordine all'*impellere* dell'*impulso*. Ogni tentativo di liberare l'uomo dalla paura senza gettarlo nell'*angoscia* resta un'illusione, dacché "liberare" l'uomo significa porlo dinanzi alla *nullità* delle possibilità ontiche, in quanto necessitato per la sua essenza a *impellere*, a ricomprendere già sempre gli enti sulla base di una *veduta pura* orientata sul *tutto*. "Liberare" l'uomo significa allora *rifondarlo come progetto del suo mondo in vista di se stesso*, *trasformarlo* secondo il suo esserci autentico e quindi *superarlo* - nella *rammemorazione* - come esserci effettivo. Questo *superamento* va verso ciò che nella sua essenza l'uomo già sempre è, il suo "fondamento" come *passaggio* [*Übergang*], in cui deve mantenersi *forte* - la sua *essenza metafisica*.

Ogni antropologia, psicologia o "filosofia della cultura", che voglia comprendere e salvare l'uomo assegnandogli un *ruolo* all'interno della *semplice presenza* - mondo intramondano -, e che quindi ignori la *presenza originaria* [*Präsenz*] di un "fondamento orientato" che *trascende* l'effettività umana, è destinata a non raggiungere l'essenziale. Tali concezioni *descrittive* o *normative* possono certo costituire un sapere pubblico e disporsi quali *scienze* per il *positum* che le riguarda, ma non "trasformano" l'uomo per la sua essenza. Nessuna teoria *sull'uomo* può farlo, dacché l'esserci nell'uomo si può riconoscere autentico soltanto a un tempo come *comprensione* "e" *assunzione in vista di se stesso* - "autonomia", *se stesso* come *suo mondo*. Le teorie che pongono un'essenza umana a partire dalle situazioni economico-sociali, psicologiche o culturali, non solo si riferiscono all'uomo sempre innanzitutto come *ente semplicemente-presente*, determinandone l'essenziale "a posteriori", ma nel loro affermarsi quotidiano assegnano all'uomo un *ruolo* che lo *affranca* dalla ricerca del suo *fondamento* quale *libertà per la fondazione*, coprendo il richiamo di quella *mancanza* che lo *opprime*.

Così Heidegger:

Siamo divenuti tanto *insignificanti* [*unbedeutend*] a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? [...] In fondo, per assicurarci delle nostre condizioni, non

---

«L'uomo ha paura della morte, perché ama la vita; questo è il mio parere», osservai, «così la natura ha disposto.»

«È vile, è tutto un inganno!», i suoi occhi brillarono. «La vita è dolore, la vita è paura, e l'uomo è infelice. Ora, tutto è dolore e paura. Ora, l'uomo ama la vita, perché ama il dolore e la paura. E così hanno fatto. La vita si concede, ora, solo a prezzo di dolore e di paura, è tutto un inganno. Ora, l'uomo non è ancora un vero uomo. Verrà l'uomo nuovo, felice e superbo. E colui al quale sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo. Colui che vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. E non ci sarà più l'altro Dio.»

In F. Dostoevskij, *I Demoni*, cit., pp. 161-2.

abbiamo bisogno di diagnosi e prognosi culturali, perché queste, invece di aiutarci nel voler trovare noi stessi, ci assegnano solamente un ruolo e ci svincolano da noi stessi. [...] Non possiamo dunque fuggir via da noi stessi in una chiacchiera culturale prolissa e diffusa, ma non possiamo neppure correrci dietro in una curiosa psicologia, bensì dobbiamo trovarci in modo tale da vincolarci al nostro esser-ci e che questo, l'esser-ci, divenga per noi l'*unica* cosa vincolante.<sup>1</sup>

Il *vincolo* all'essenza dell'uomo è un *vincolarsi* da parte dell'esserci, vale a dire la *libertà per la necessità* dell'esistenza. Tale *vincolarsi* autentico è opera della filosofia, la quale *supera* ogni volta l'uomo effettivo e l'assegnazione ontica d'un "ruolo", dacché nel *comprenderlo* come esserci già sempre lo *trasforma in vista di se stesso*, lo assume cioè per la sua *trascendenza*. «Ciò di cui tratta la filosofia, si disciude in generale solamente in e a partire da una trasformazione dell'esser-ci umano.»<sup>2</sup> Questo è il senso dell'affermazione di Heidegger, che ritorna nei suoi scritti, secondo cui i "concetti filosofici" sono sempre *formalmente indicanti*. Quali "indicazioni formali" essi indicano all'esserci la *trasformazione in vista di se stesso*, ossia nel riferirsi alle cose anticipano già un'orientazione dell'*impellere* il cui *senso* si costituisce nell'assunzione di *se stesso* da parte dell'esserci.<sup>3</sup> O ancora: i concetti filosofici *indicano* l'"essenza" delle *cose* in ordine alla *forma in uno* che assume l'*ente nella totalità* per un *esserci autenticamente libero*, vale a dire per un *Dio esistente*.

Contro tale assunzione che è il *vincolarsi a se stesso* - come *proprio mondo* - muove l'intelletto comune, al fine di conservarsi nella quotidianità, ma muove anche la *condotta* inautentica dell'esserci, la quale dispone sì l'intera esistenza *temporalizzandosi* in ordine all'"ente più originario", ma non riconosce quest'ultimo come *se stesso* - non *si temporalizza* a partire da sé. Così la *fede*, si è visto, quale essenza della *cristianità* è l'*evento* [Ereignis] storico che dispone un *positum* in rapporto al quale soltanto una *teologia cristiana* si mostra possibile. "Evento storico" qui significa l'estendersi di un'esistenza in vista di un "ente più originario" che le dà *senso*, in quanto costituisce già sempre prima un *insieme dell'ente* così orientato - che è altro dall'*ente nella totalità*, il quale è in vista dell'esserci autentico. Nell'evento della *fede*, che dispone l'esistenza in vista del "Dio crocifisso", l'accadere storico della *crocifissione*, così come il portato delle Scritture, non appartiene alla *storia pubblica*, né la "rivelazione" costituisce un richiamo a fatti concreti o dottrine morali, bensì manifesta, a partire da quel *futuro autentico*, il significato di tutte le cose passate e future, nell'*estensione* medesima dell'*evento* come esistenza<sup>4</sup> - *storicità* dell'esserci.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 104; ed. ted. pp. 115-6. Si veda anche *ivi*, pp. 32-3; ed. ted. p. 32: «È forse così certo che l'interpretazione dell'esistenza dell'uomo nel cui orizzonte oggi ci muoviamo, secondo la quale per esempio la filosofia è considerata un cosiddetto bene culturale accanto ad altri, e magari anche una scienza che richiede di essere coltivata, è allora così certo che questa interpretazione dell'esistenza sia la più alta? Chi ci garantisce che in questo suo odierno modo di comprendersi, l'uomo non abbia elevato a Dio la sua mediocrità?»

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 373; ed. ted. p. 423: «das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt.»

<sup>3</sup> Si veda *ivi*, pp. 379-80; ed. ted. p. 430: «A tal fine è necessaria una considerazione sul carattere comune dei concetti filosofici, che cioè sono tutti formalmente indicanti [formal anzeigend]. Sono indicanti, cioè: il contenuto di significato di questi concetti non intende, e non dice direttamente, ciò a cui si riferisce, dà soltanto un'indicazione, un rimando [einen Hinweis] al fatto che colui che comprende, viene esortato da questa connessione concettuale a compiere una trasformazione di se stesso in direzione dell'esserci [in das Dasein]. Ma se si prendono questi concetti come privi di indicazione, come un concetto scientifico nell'accezione comune dell'intelletto, la posizione interrogativa della filosofia viene fuorviata in ogni singolo problema.»

<sup>4</sup> Si veda M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p. 10; ed. ted. p. 52: «La crocifissione, invece, e tutto ciò che vi appartiene, è un evento storico [un *accadimento* storico, ein

Essere *nella fede* vuol dire allora *aprire* un mondo che si dispone nel suo *sensu* solo *per tale evento e all'interno di questo "credere"*. Ma un tale "credere" non è affatto l'accettazione "ontica" d'una credenza. Soltanto perché l'esserci "è già sempre" nell'*evento* della *fede*, questi può *credere*. E il *credere* non si presenta quale "ricerca della beatitudine" o "consolazione", ma nell'*essere rapito* per l'interezza della propria *esistenza*, tratto fuori dall'apparente sicurezza della quotidianità che si cura solo degli "adesso". La scelta che l'esserci compie nell'*attimo* non è quella di "credere" o "non credere", ma, per la sua *temporalità originaria*, quella di "aver sempre creduto" e di "credere per sempre", di assumere in ordine al Dio crocifisso l'intero *sensu* della propria esistenza - compreso lo scegliere e il credere. Se si assume *nella totalità* l'*evento* della *fede*, come si può non credere? La scelta, in quanto propriamente *decisione* nell'*attimo* - e quindi *estesa* al passato più antico e al futuro ultimo -, è *nella fede* tra l'*aver fede* e il *non aver fede*, di modo che per tale *totalità del reale* la *fede* già sempre domina pure dove, nell'*effettivo*, viene perduta. Di nuovo: «il peccato si manifesta solo nella fede, e solo il credente può esistere effettivamente [fattiziamente, *faktisch*] come peccatore». <sup>1</sup> Sicché il dominio della *fede* sull'esistenza non è "sicurezza" o "abbandono", entrambi propri della quotidianità che *non si dà colpa* - in quanto non ne è *responsabile* - dell'*insieme dell'ente*, ma già sempre *rapimento* che conduce dinanzi al Dio crocifisso e manda all'aria il piano del consueto per aprire un *mondo nuovo* - nella *rigenerazione* appunto del credente.

Così, anche l'impotenza [*das Versagen*] delle scienze non teologiche di fronte a ciò che la fede rivela non è una prova del diritto della fede. Si può opporre la scienza «senza fede» alla fede e, nello scontro, demolire la scienza solo se, da credenti, già in precedenza ci si tiene saldi alla verità della fede. È quindi un autofrattendimento della fede pensare di porre o addirittura di consolidare il proprio diritto con la distruzione della scienza in questo scontro con la fede. Ogni conoscenza teologica fonda la sua determinata legittimità nella fede stessa, dalla quale essa nasce e a cui ritorna. <sup>2</sup>

L'*evento* della *fede* non può essere intaccato dalle scoperte delle *scienze positive* - tra le quali rientra la stessa *teologia cristiana* -, né necessita di misconoscere o distruggere il senso delle stesse, come *scienze empiriche*, per conservarsi. Il rifiuto dei teologi e dei prelati, di fronte alla richiesta di Galilei di guardare nel cannocchiale, non testimonia la dogmaticità dei primi, ma la loro estraneità alla *fede*, in un'epoca dell'essere giunta al tramonto - conservata cioè per lo più come *pubblica*, nella forma della "tradizione". Se la *fede* è assunta come *sensu* dell'impellere dell'esserci - in ordine al Dio crocifisso -,

---

*geschichtliches Geschehnis*] che si certifica in quanto tale, nella sua specifica storicità [*Geschichtlichkeit*], solo per la fede nella Scrittura. Si "sa" [*gewußt werden*] di questo fatto solo *nella fede*.»

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 20; ed. ted. pp. 64-5.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 17; ed. ted. p. 61. Si veda anche M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 18-9; ed. ted. pp. 8-9: «Per chi, ad esempio, considera la Bibbia come fonte di rivelazione e di verità divina, la risposta si trova già pronta ancor prima dello stesso porsi della domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?". La risposta è la seguente: l'ente, in quanto non è Dio stesso, non è creato da lui. Dio stesso "è" come creatore increato [*Das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst "ist" als der ungeschaffene Schöpfer*]. Chi si mantiene sul terreno di una tal fede può certo, in qualche modo, seguire il nostro domandare [filosofico], e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogare senza cessare di essere un credente, con tutte le conseguenze che tale passo comporta. Si può solo comportare "come se..." [*Er kann nur so tun, als ob...*]. D'altronde, la fede che non si espone costantemente alla possibilità dell'incredulità non è neppure una fede, ma una comodità e una convenzione stipulata con se medesimo di attenersi in futuro al dogma, come a una qualunque tradizione [*künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten*]. Non si tratta, in questo caso, né di un credere né di un interrogare, ma di semplice indifferentismo che si può oramai occupare di tutto - tanto del credere come dell'interrogare - magari anche con molto interesse.»

dacché nella *decisione* apre il *positum* in rapporto al quale l'intero dell'esistenza si dispone, come *insieme dell'ente*, nessun ente effettivo o possibilità ontica *presentata* "nel" *positum* può intaccare la *veduta pura* in cui l'esserci *si dà*, per la *sua spontaneità ricettiva pura*, "le cose". La "scienza" nella sua accezione comune, quella che si presenta nell'età moderna come *scienza matematica* - fondamento delle "scienze empiriche" - può far vacillare o abbattere la *fede* solo per un'esistenza che è già *senza fede*, vale a dire disposta o nell'*indifferenza* della quotidianità, non ancora *temporalizzata* - "maturata" - per la scelta, o *in vista di* un altro "ente più originario", in un impellere che per la sua orientazione *fa accadere* un differente *insieme dell'ente*. Nel primo caso l'esserci quotidiano che si attesta nella *semplice presenza* riceve il suo *positum* dal dominio comune del "Si", ossia dallo sclerotizzarsi di un'epoca dell'essere - di un *evento* [Ereignis] - in *storia pubblica*. Nel secondo caso l'esistenza che è *senza fede* si presenta tale perché già sempre disposta in un altro *positum*, qui da intendere quale *evento* della μάθησις, grandioso pensiero della modernità, il quale ha rappresentato un passo fondamentale dell'esistenza dell'esserci verso l'*autonomia* del suo rapporto col mondo.

Abbiamo detto che essa [la *mathesis*, *das Mathematische*] è il carattere fondamentale del pensiero moderno. Ogni forma di pensiero, però, è sempre solo l'attuazione [Vollzug] e la conseguenza di una determinata forma di esistenza storica [di un relativo modo dell'esserci storico, *einer jeweiligen Art des geschichtlichen Daseins*], di una volta a volta determinata posizione fondamentale riguardo all'essere in generale e alla verità, ossia al modo in cui l'ente come tale appare [è manifesto, *offenbar ist*].<sup>1</sup>

La *mathesis*, il cui significato terminologico verrà adesso chiarito, è l'*evento* in ordine al quale si dispone l'*insieme dell'ente* assunto quale *teoria scientifica della natura*. Se questa disposizione può essere propria dell'*esserci inautentico* che *si temporalizza* per la sua esistenza, specie nel carattere *storico* "aurorale" di un'epoca dell'essere - così anche per la *fede* -, innanzitutto e per lo più essa è *ricevuta* nella *storia pubblica* come *positum* dall'esserci quotidiano che, *non temporalizzandosi* - nell'oblio dell'essere -, non la pone *autonomamente*. Heidegger richiama il termine greco μάθησις, come "insegnamento", da μανθάνειν inteso nel duplice significato di "imparare" e "insegnare" insieme.<sup>2</sup> Al di là dei grecismi, il senso primario della *mathesis* è qui quello di *prendere conoscenza* di ciò che *delle cose è già in noi*, vale a dire una *conoscenza trascendentale*. Tale *prendere conoscenza* è propriamente un *prendere "la" conoscenza* quale autentico oggetto per un soggetto che è essenzialmente caratterizzato dal *conoscere*. La *mathesis* è così l'*evento* [Ereignis] che dispone un *insieme dell'ente* tale che esso assume il suo *sensu* matematico nella "calcolabilità" e "prevedibilità" della *causalità secondo natura*, come *scientificità*. La *matematica* quale "disciplina" è infatti la *scienza positiva* il cui *positum* filosoficamente *corretto* è la *mathesis* come *conoscenza trascendentale* delle cose, secondo la kantiana *affinità trascendentale* dell'intelletto - di nuovo "teoria scientifica della natura". Sicché la *resistenza originaria* in vista della quale tale *impellere* si orienta è la *ragione pura*, vale a dire ciò che Kant sottopone a *critica*. La *Critica della ragion pura* si mostra per Heidegger come il momento più profondo della *mathesis* e insieme il passo in avanti per il suo superamento, quale *fondazione della metafisica* che, come si è visto, è a un tempo *libertà per la fondazione* - ontologia fondamentale e metaontologia.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., pp. 86-7; ed. ted. p. 96.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 65; ed. ted. pp. 69-70.

Vi è ora una domanda da porre: perché nel Novecento le *categorie* - si vedano le categorie kantiane dell'intelletto - non presentano più quel significato *centrale* per la filosofia che invece orientava ogni riflessione metafisica della modernità? Ciò avviene perché l'orizzonte di *senso* della *mathesis*, che permetteva l'accettazione e riconduzione del pensiero a *clara et distincta perceptio* o all'insieme del conoscibile diviso in *categorie* come *concetti puri*, viene superata dalla stessa riflessione esposta nella *Critica*. Il tentativo hegeliano di salvare questo universo di *senso* trasformando la metafisica in logica, mediante la *dialettica*, e la *ragione pura* in *sapere assoluto*, nell'identificazione di *effettivo* e *razionale*, manifesta le difficoltà della "tarda filosofia moderna" in quell'arroccarsi su posizioni certamente profonde e valide dal punto di vista speculativo, ma così assolutamente "immobili" che proprio con Hegel è stato possibile affermare la "fine della filosofia" come "fine della storia".<sup>1</sup> Posizioni che gli iniziatori dell'epoca della *mathesis* non avrebbero mai accettato, pur tendendo verso un *universale* che comprendesse *il tutto dell'ente* nel *conoscere* - il *linguaggio universale* leibniziano. La successiva rivolta contro Hegel e il suo "sistema" - rivolta il cui carattere metafisico risuona in anticipo nella ricezione schellingiana di Kant e soprattutto nella radicalizzazione dell'Io penso compiuta da Fichte<sup>2</sup> - non è che l'inaugurale manifestarsi d'una nuova orientazione epocale dell'impellere, che nasce come *libertà* dell'Io nell'assunzione del *mondo*, e che si dispone in un *venir meno* dell'*evento* della *mathesis*. Un tale processo, nel quale certo il grande pubblico non ha parte, è però sempre lento e accidentato, specie nel momento aurorale: misconosciuto a causa dei numerosi fraintendimenti e dell'incomprensione del senso, che conduce a pericolosi abbagli e al continuo oblio dei grandi passi già compiuti.

<sup>1</sup> A riguardo anche M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 173; ed. ted. p. 254: «Andare oltre Hegel è quel passo, intrinsecamente necessario per lo sviluppo della filosofia occidentale, che dev'essere compiuto se si vuol mantenerla in vita. Se riusciremo a ricondurre la logica alla filosofia noi non sappiamo: la filosofia non deve vaticinare, ma non deve neppure dormire.»

<sup>2</sup> A riguardo si veda M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., pp. 160-1: «Der Idealismus der Freiheit wird durch Fichte System. Alles Seiende, das überhaupt ist, hat sein Seyn aus dem Ich, das als Ich denke aber ursprünglich Setzung, Tat, und als Tat Tathandlung, Freiheit ist. Die Ichheit als Freiheit ist alles; auch das *Nicht-Ich*, sofern es *ist*: *Nicht-Ich*, also *Ich-haft*. Für Kant dagegen blieb die Natur das von sich her Erscheinende und allem Ich Entgegengesetzte; nicht alles Seiende ist schlechthin *ichhaft*. Für Fichte aber wird der Idealismus die Lehre, in der das vorstellende Ich den Vorrang in der Seinsauslegung hat, er wird absoluter Idealismus. Auch die Natur und gerade sie ist nur das *Nicht-Ich*, das sagt: Sie ist auch nur Ichheit, nämlich dasjenige, was dem Ich nur die Schranke ist; in sich hat sie kein Seyn (bei Fichte: "völliger Todtschlag der Natur" [Stuttgarter Privatvorlesungen. 1810. VII, 445]). [...] Der Fichtesche Satz: "Die Ichheit ist alles" muß wesentlich ergänzt werden durch die Umkehrung: "Alles Seiende ist Ichheit" und d. h. Freiheit. Denn das Wesen des Ansehens von allem Seienden ist die Freiheit.»

Traduzione: «Mediante Fichte l'idealismo della libertà diviene sistema. Tutto l'ente, che in generale è, ottiene il suo essere dall'Io, che però, quale Io penso, è posizione originaria, atto, e quale atto, attività, libertà. L'egoità in quanto libertà è tutto; anche il *non-Io*, in quanto [*sofern*] esso è; *Non-Io*, è così riferito all'Io [*also Ich-haft*]. Diversamente per Kant la natura restava ciò che appare da sé e posto di contro ad ogni Io; non ogni ente è semplicemente riferito all'io [*ist schlechthin ichhaft*]. Ma per Fichte l'idealismo diviene la dottrina, in cui l'Io che rappresenta ha il primato nell'interpretazione dell'essere, esso diviene idealismo assoluto. Anche la natura e proprio essa è soltanto il *Non-Io*, il che significa: anch'essa è soltanto egoità, in quanto ciò che è soltanto il limite per l'Io; non ha alcun essere in sé (in Fichte si manifesta per Schelling "il completo assassinio della natura" [Stuttgarter Privatvorlesungen. 1810. VII, 445]) [...] La proposizione fichtiana: "L'egoità è tutto" dev'essere essenzialmente completata mediante il rovesciamento: "Tutto l'ente è egoità", vale a dire libertà. Perché l'essenza dell'essere in sé [*des Ansehens*] di tutto l'ente è la libertà.» Si veda anche M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Freiburger Vorlesung SS 1929), in *Gesamtausgabe*, Band 28, hrsg. von C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, §§ 14, 17 e 18.

Il superamento della *mathesis* non può che essere “ritorno a Kant”<sup>1</sup>; non alla sua riflessione sulle *categoriae speculative* al fine di costruire una nuova *logica* o una *teoria della conoscenza* come teoria scientifica della natura<sup>2</sup>, bensì ai punti più oscuri che, nella profondità del suo lavoro, restano ancora nascosti: lo *schematismo trascendentale* e la *libertà* come *puro volere*, senso “positivo” della *Dialettica trascendentale*. Il pensiero di Heidegger li pone in relazione, mediante la ripresa dell’Io penso come tempo puro, in una *ragione pura sensibile* che è al fondo *spontaneità ricettiva pura*. Solo per questo “ritorno a Kant” egli può affermare, nel superamento della *mathesis*, che ogni concetto dell’esserci, “prima” di potersi ricondurre a *categoriae*, è un *esistenziale*, ossia è disposto per un’esistenza estesa nella sua interezza. *Intera estensione dell’esistenza* che è la *realitas* dell’esserci, come suo *impellere* necessario orientato in un *senso*, il quale è “libero” solo se l’esserci medesimo è autentico - *progetto del suo mondo in vista di se stesso*. Con Heidegger la centralità della *conoscenza trascendentale* propria della *mathesis* si trasforma in *esistenza trascendentale*, il che è una “tautologia”, in quanto l’*esistere* autentico è sempre un *trascendere* verso la propria *condizione di possibilità* - *fondamento come totalità del reale* -, ma permette così di assumere un’autentica *filosofia trascendentale* insieme come “teoria” e “pratica” - *metafisica* come ontologia fondamentale e metaontologia.

Per chiarire tale passaggio, però, bisogna tornare alla *mathesis*, così come Heidegger la presenta in sei punti:

Riassumiamo ora in un prospetto tutto quello che si è esposto al fine di cogliere in modo più preciso l’essenza della *mathesis* [*des Mathematischen*]. La sua caratteristica generale consiste, come s’è detto, nell’essere un prendere-

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 56; ed. ted. p. 58: «In queste filosofie [riunite sotto il titolo di “idealismo tedesco”] Kant venne, certo con tutti gli onori, scavalcato, ma non superato. Non lo si poteva superare, perché la sua posizione fondamentale non venne attaccata ma solo abbandonata; anzi neppure abbandonata, perché non era mai stata conquistata, ma solo aggirata. L’opera di Kant rimase una fortezza inespugnata alle spalle del nuovo fronte.»

<sup>2</sup> A riguardo si veda *ivi*, pp. 56-57; ed. ted. pp. 59-60: «A metà del secolo XIX si levò il grido “torniamo a Kant” [*Zurück zu Kant*]. Questo ritorno nasceva da una situazione storico-spirituale nuova; era insieme determinato dall’abbandono dell’idealismo tedesco. Caratteristica essenziale della situazione spirituale creatasi intorno alla metà del XIX sec. fu la spiccata supremazia di quella particolare configurazione delle scienze che s’usa designare comunemente col termine “positivismo”. I “fatti” [*Tatsachen*] rappresentano, secondo questa concezione del sapere, il criterio primo ed ultimo per valutare ogni pretesa di verità. Sui fatti - si ritiene - non è possibile litigare, quindi essi costituiscono il tribunale supremo per decidere del vero e del non-vero. Ciò che è dimostrato dagli esperimenti delle scienze naturali ed è documentato dai manoscritti e dai testi delle scienze storico-spirituali, è vero. Il che ora vuol dire: è l’unico vero scientificamente dimostrabile.

Il ritorno a Kant era retto dall’intento di trovare nella sua filosofia la fondazione e la legittimazione del concetto positivistico della scienza. Era insieme il radicale distacco dall’idealismo tedesco, distacco che venne inteso come abbandono della metafisica. Tornare a Kant significò dunque interpretare la sua filosofia come distruzione della metafisica. Questo movimento venne chiamato “neokantismo”, per distinguerlo da quello dei primi seguaci, dei kantiani del tempo di Kant. Se adesso consideriamo dalla nostra prospettiva attuale il movimento neokantiano, dobbiamo in primo luogo chiederci se esso seppe riguadagnare, o più propriamente *ritrovare* la posizione fondamentale di Kant, che l’idealismo tedesco aveva soltanto aggirato e saltato. Di fatto questo non accadde. Restano dunque i meriti innegabili del neokantismo nella storia spirituale della seconda metà del sec. XIX. Questi tre, anzitutto:

1) La ripresa, sebbene unilaterale, della filosofia kantiana evitò al positivismo di scivolare completamente nell’idolatria dei fatti. 2) La filosofia di Kant fu fatta conoscere attraverso un accurato commento ed un’attenta revisione dell’intero complesso dei suoi scritti. 3) Le ricerche di storia della filosofia, in particolare quelle di filosofia antica, furono condotte, sulle orme della filosofia di Kant, ad un più alto livello problematico.

Tutto questo è certamente poco se lo commisuriamo al vero e proprio [autentico, *eigentliche*] compito della filosofia, che però non deve restare una semplice esigenza, ma deve tradursi in un diverso, anzi opposto modo di operare [*eine Gegenleistung*].»

conoscenza [*ein Zur-Kennntnis-nehmen*] siffatto, che ciò che prende, esso stesso se lo dà, per cui esso si dà ciò che già ha. Ricapitoliamo adesso in singoli punti la completa determinazione dell'essenza della *mathesis*.

1) La *mathesis* è, in quanto *mente concipere*, un *progetto* [*Entwurf*] che, per così dire, scavalca le cose in vista del loro esser-cosa [*ihrer Dingheit*]. Il progetto apre anzitutto un libero spazio nel quale le cose, cioè i fatti, si mostrano [*sich zeigen*].

2) In questo progetto è posto ciò in base a cui le cose vengono giudicate ed in anticipo valutate per quello che veramente sono e per come sono. Valutare, giudicare si dice in greco ἀξιόω. Le definizioni e gli enunciati che costituiscono le pre-comprensioni del progetto sono ἀξιώματα. [...] Il progetto è assiomatico. In quanto ogni sapere ed ogni conoscenza si esprime in proposizioni, le conoscenze assunte e stabilite nel progetto matematico sono tali da porre fin da principio le cose nel loro fondamento. Gli assiomi sono *proposizioni-fondamentali* [*Grund-Sätze*].

3) Il progetto matematico, in quanto costituito da assiomi, è la pre-comprensione dell'essenza delle cose, dei corpi; quindi nello *schema fondamentale* [*im "Grundriß"*] è pre-definito il modo in cui sono fatte tutte le cose e tutte le relazioni tra cose.

4) Questo schema fondamentale fornisce insieme il criterio per delimitare *l'ambito* [*Bereich*] che d'ora innanzi conterrà tutte le cose così costituite. La natura non è più ora l'interna potenza [l'essere in grado, *Vermögen*] del corpo che ne determina la forma di movimento ed il luogo. Adesso la natura è l'ambito, descritto nel progetto assiomatico, dell'uniforme connessione spazio-temporale dei movimenti, e soltanto se inseriti ed ordinati in esso i corpi possono essere corpi. L'ambito della natura che viene così determinato in forma assiomatica nello schema fondamentale del progetto, richiede anche un *metodo* [*Zugangsart*] per accedere ai corpi ed ai corpuscoli che si trovano in esso, metodo adeguato soltanto agli oggetti assiomaticamente predeterminati. Il modo di esaminare la natura e di determinarla in termini di conoscenza non è più regolato dalle opinioni e dai concetti tradizionali. I corpi non hanno proprietà, forze, facoltà nascoste. I corpi fisici sono soltanto ciò che *mostrano* di sé nell'ambito del progetto.

Le cose adesso si mostrano solo nelle relazioni tra luoghi e punti del tempo e nelle misure delle masse e delle forze agenti. Il modo in cui si mostrano è prefigurato dal progetto. Questo determina perciò anche l'esperienza, l'*experiri*, il modo in cui ciò che si mostra viene accolto e accertato. E poiché adesso l'accertamento è predeterminato dallo schema fondamentale del progetto, l'esame può essere disposto in modo tale da stabilire in anticipo le condizioni in base a cui la natura deve in una maniera o nell'altra rispondere. Sul fondamento della *mathesis* la *experientia* diviene esperimento nel senso moderno. La scienza moderna è sperimentale grazie al progetto matematico [sul fondamento del progetto della *mathesis*, *auf Grund des mathematischen Entwurfs*]. Lo zelo sperimentale per i fatti è una conseguenza necessaria del precedente trascendimento «matematico» [della *mathesis*] di tutti i fatti. Quando però questo trascendimento viene messo da parte o impedito, quando vengono raccolti solo i fatti in sé e per sé, allora nasce il positivismo.

6) Il progetto, in quanto ha lo scopo di stabilire [stabilisce *per il suo senso*, *seinem Sinne... ansetzt*] l'uniformità di tutti i corpi secondo lo spazio, il tempo ed i rapporti di moto, rende possibile ed insieme postula come criterio essenziale per la determinazione delle cose, una misura per tutte eguale, cioè la misurazione numerica. Con Newton il modo in cui la *mathesis* progetta il corpo porta all'elaborazione di una «matematica» particolare, in senso stretto. Ma la matematica, che è ora strumento essenziale per la determinazione delle cose, non è il fondamento della nuova forma della scienza moderna. All'inverso: la possibilità e la necessità di utilizzare questa particolare specie di matematica è la

*conseguenza della mathesis e del suo progetto. La fondazione cartesiana della geometria analitica, la fondazione newtoniana del calcolo infinitesimale, la contemporanea fondazione leibniziana del calcolo differenziale, tutte queste novità della matematica in senso stretto, furono rese possibili anzitutto dalla mathesis, quale tratto fondamentale del pensiero in generale.*<sup>1</sup>

Quando Heidegger tratta della *mathesis* come di un *mente concipere* - “figurare col pensiero” -, egli vuol scansare il comune misconoscimento nei confronti della “scienza”. La concezione secondo cui la scienza si fonda sull’*esperienza* non afferma il vero se con ciò s’intende ch’essa fa derivare la conoscenza “direttamente” dall’esperienza. Ciò che viene colto nell’esperienza è *mediato* dalla scienza stessa attraverso la sua concezione generale, vale a dire per le *regole* dell’intelletto che le corrispondono, guidate dalle *anticipazioni* che essa postula. Quando Galilei, nel famoso esperimento sulla “caduta dei gravi”, fece precipitare due oggetti di peso differente dalla torre di Pisa, egli non riscontrò dall’*esperienza immediata* - cadono in tempi sfalsati - quel che si aspettava, bensì “interpretò” un particolare elemento di essa - i tempi non differiscono di molto - in modo da ritrovare ciò che cercava. Galilei, per Heidegger, ricomprende così mediante il suo intelletto l’esperienza diretta, sì da “figurarsi col pensiero” un esperimento che non ha nulla a che vedere con l’*esperienza diretta* - caratteristica questa propria della fisica moderna<sup>2</sup> -, in quanto immagina un corpo perfettamente sferico in una situazione priva di attrito.

Così Galilei oltrepassa la “cosa” che si presenta dinanzi in vista dell’*esser cosa* della stessa - la *cosalità* [*Sachheit*] come *realitas* -, la quale è ricompresa come *regola dell’intelletto*, mediante cui l’uomo può ricevere il mondo come “conoscibile” - il famoso *libro aperto* da leggere mediante formule matematiche. Queste *regole dell’intelletto* sono espresse in *proposizioni fondamentali*, nei kantiani *principi dinamici*, i quali permettono di *conoscere* a priori i *fenomeni* - del mondo inteso come *natura* -, ben diversi dagli scolastici *sillogismi* e dai *principi della logica generale* - “principi analitici a priori” -, che nel loro riferimento a un *intelletto divino* o *logica pura* si affrancavano da ogni richiamo all’esperienza. Tale “precomprensione” delle *regole* si dispone come lo *schema fondamentale* che dà a priori la *totalità del reale* del progetto matematico, ossia costituisce l’*essenza in sé* di tutte le cose, quale *insieme dell’ente*. Questo *insieme dell’ente* è la *natura* intesa come “causalità naturale”, secondo il *metodo* necessario a riconoscere gli enti come *corpi* o *punti*, vale a dire la ricomprensione di essi in formule matematiche riferite allo spazio e al tempo. Solo sulla base di questo *insieme dell’ente*, disposto dall’impellere dell’esserci orientato in vista della *ragione pura*, l’*esperimento* può “funzionare”; e questo perché l’*esperienza* stessa è stata modificata nella sua “forma a priori”, dacché al fondo, seppur non riconosciuto nella *mathesis* medesima, la *ricettività* è per l’esserci *sempre data da sé*. Io penso come tempo puro.

Il *positivismo*, che non rende conto dell’aspetto *trascendentale* d’una tale conoscenza, è infatti per Heidegger la degenerazione *empirica*, schiacciata sull’*effettivo*, di questo *evento* [*Ereignis*] storico. Così i “numeri”, sui quali la *matematica* come *scienza* di tal *positum* si basa, non sono di per loro ciò che dà senso alla *mathesis*, ma da essa ricevono significato, sì da poter essere soltanto secondariamente *necessari* per la *misurazione*. Di nuovo: la *matematica* con i suoi “numeri” e “calcoli” è la *scienza positiva* riferita a quel *positum* preliminare che è la *mathesis*, senza il quale la prima non avrebbe significato. Così le altre *scienze empiriche*, fondate sulla matematica, si rendono effettive come scienze solo all’interno d’un tale orizzonte di senso *posto* dall’esserci “deciso” - che *si temporalizza* - in vista della *ragione pura*, quale *resistenza*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., pp. 83-5; ed. ted. pp. 92-4.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79-83; ed. ted. pp. 86-92.

*originaria* della *mathesis*, o ricevuto da esso nell'*indifferenza*, come oggi giorno essa per lo più persevera nel suo dominio e si afferma come *tradizione*, diversamente dall'*aurora* di tale *epoca dell'essere*, quando, pur tra le incomprensioni, la *mathesis* poneva un superamento in vista della *libertà* e dell'*autonomia* per l'essenza dell'uomo.

Nel progetto della *mathesis* non v'è solo la liberazione [una liberazione, *eine Befreiung*] dai precedenti vincoli, v'è insieme una nuova esperienza ed una nuova configurazione della libertà, intesa ora come autobbligazione [come vincolo assunto da sé, *als selbstübernommenen Bindung*]. Il progetto della *mathesis* si vincola ai principi che esso stesso ha imposto [nel progetto matematico si attua il vincolo ai principi in esso stesso richiesti, *im mathematischen Entwurf vollzieht sich die Bindung an die in ihm selbst geforderten Grundsätze*]. Conformemente a questo suo intrinseco carattere, a questa liberazione per una nuova libertà, il progetto della *mathesis* è spinto a porre la sua propria essenza come fondamento di sé medesimo e quindi di ogni sapere.<sup>1</sup>

Con l'*evento* della *mathesis* la "natura", quale insieme dell'esperibile e del conoscibile, viene scoperta dall'interrogare dell'uomo secondo i caratteri del suo *conoscere a priori*, ossia come *teoria scientifica della stessa*. Diversamente, la verità che si presentava *nella fede* proveniva dalla "rivelazione", secondo le Scritture e la tradizione, come *insieme dell'ente* disposto in vista del "Dio crocifisso" - pensiero che ha dominato il medioevo e l'ontologia classica, come scolastica. Essa era conoscenza *rivelata*, così come l'esperienza del mondo, e l'esistenza stessa, si orientava sull'aspetto di un Dio *infinito* quale *ens summum et perfectissimum*, creatore dell'uomo ma, soprattutto, del *mondo* - ancora inteso come *semplice presenza*. L'esperire e il conoscere in ordine al portato religioso, per l'esistenza "decisa" *nella fede*, si inseriva *spontaneamente* in un tale *insieme*, in modo da non essere "vincolo estraneo" all'essenza dell'uomo, ma *assunzione* "preontologica" di un *mondo* - senso. Si mostrava così *naturale* che il sapere fosse "sapere rivelato", dacché il *naturale*, come si è visto in precedenza, è *sempre storico*.<sup>2</sup> Soltanto per un'esistenza disposta in un *positum* che è *mathesis* - e non più *fede* - il legame con la rivelazione diventa un "vincolo evidente", non più essenziale, dacché la *natura* viene svelata innanzitutto per la sua *affinità trascendentale*, come *oggetto* di conoscenza che può essere scoperto mediante le *regole* appartenenti "a priori" al *soggetto*. Il sapere viene *rifondato* e inteso mediante una nuova *forma in uno - immagine pura*: la *mathesis* come possibilità per l'uomo, nella sua essenza, di "conoscere" - e soltanto conoscere - il *mondo* nella forma dell'*a priori*. Questo perché il mondo *intramondano*, l'insieme degli enti *naturali*, è compreso qui nell'adeguazione alle *proposizioni fondamentali*, ai *principi* del conoscere umano nel suo carattere matematico.

Descartes, per Heidegger, ha un ruolo centrale in questa *rifondazione* dell'*insieme dell'ente*, comprendendo che la riflessione sulla *mathesis* come nuovo fondamento è innanzitutto la posizione d'una *metafisica*. Assumere l'intero dell'esistenza quale impellere dotato di *sensu* è sempre la *fondazione d'una metafisica*, nel suo *divenire*, sicché riguarda innanzitutto non l'*effettivo*, la *mathesis vulgaris*, ma il *trascendente*, nel senso dell'*universale: mathesis universalis*. Descartes scorge al fondo dell'affermarsi

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 88; ed. ted. p. 97.

<sup>2</sup> Si veda *ivi*, p. 40; ed. ted. p. 38: «Quello che per l'uomo del XVIII sec. era naturale - razionale secondo una ragione universale ed autonoma, sciolta da ogni legame - sarebbe apparso all'uomo medievale affatto innaturale. Ma le posizioni si ribaltarono, come si sa dalla Rivoluzione francese. Dal che risulta che il "naturale" non è affatto naturale, non è affatto evidente per tutti gli uomini. Il "naturale" è sempre storico.»

delle *scienze positive*, empiriche, il richiamo a una *scientia universalis* che ne dispone il senso e che anticipa l'essenza delle cose con cui esse si rapportano quali "scienze". Quando allora Descartes riflette profondamente sul *metodo* e - nello scritto pubblicato postumo, *Regulae ad directionem ingenii* - afferma «Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam»<sup>1</sup>, non si riferisce per Heidegger al modo di procedere delle singole scienze empiriche, bensì espone il punto metafisico centrale per cui vi è sempre preliminarmente un *modo* di procedere, nella ricerca della verità, in ordine al quale è già deciso *in anticipo* della verità delle cose. Il *metodo* è il principio della *mathesis* per cui il carattere matematico di ogni cosa è disposto in un *positum*, quale *insieme dell'ente*, inteso come *teoria scientifica della natura*. Ma, in maniera ancora più ampia, la riflessione metafisica sul *metodo* come *conoscenza* afferma: ogni ente assume il suo significato per l'orientazione dell'*impellere* dell'impulso in ordine a un "ente più originario" a partire dal quale si dispone, per la *temporalità originaria* dell'esserci, l'*insieme dell'ente* come *positum*. L'*oggettività* dell'*oggetto trascendentale* dà il significato a "ciò che sta dinanzi", cioè all'*oggetto*, ma tale *oggettività* è la "forma in uno" del fondamento che l'Io penso come tempo puro *si dà*, quale *spontaneità ricettiva pura*.

Allora anche il *soggetto* che "conosce" la *natura* mediante le *regole* del suo intelletto è innanzitutto disposto e compreso come tale solo per l'orientazione originaria del suo essere, ossia della sua esistenza quale *evento* della *mathesis* - scelta nell'inautenticità o subita nell'indifferenza. Di nuovo tale *soggetto*, sebbene inteso da Descartes come *fundamentum absolutum et inconcussum*, è assunto in ordine ad altro da sé: bisogna *dubitare*, e già il *dubitare* è affermazione della *ragione pura*, ancora soltanto intelligibile - logica -, sulla quale si fonda la verità d'un tale *ego cogito*, il quale è "se stesso" - *esiste* - soltanto in quanto *pensa* e *conosce*, innanzitutto il suo Io, mediante il pensiero - come *cogitatio*. «Descartes non dubita perché scettico, ma deve dubitare perché, avendo posto la *mathesis* come fondamento assoluto, cerca una base del sapere [per tutto il sapere, *für alles Wissen*] a quella adeguata.»<sup>2</sup> Il *dubbio* infatti è sempre tale riguardo al *conoscere*, anche come "conoscenza della *semplice presenza*", mentre non intacca mai l'*esistere*.

Perché si parla adesso del conoscibile e della conoscenza? Perché ora, dal tempo di Descartes, la facoltà conoscitiva, la pura ragione, è espressamente posta come il filo conduttore necessario per stabilire, secondo un rigoroso procedimento argomentativo e dimostrativo [in una rigorosa dimostrazione e fondazione, *in strenger Ausweisung und Begründung*], le determinazioni dell'ente, della cosa. L'elevazione della *mathesis*, del galileiano *mente concipere*, a metafisica esprime l'esigenza di fondare il progetto dell'essere dell'ente - che funge da norma anche per tutto quanto potrà essere in seguito [*weiterhin*] conosciuto - muovendo dall'essenza della pura conoscenza razionale.<sup>3</sup>

Un tale *progetto*, sebbene rappresenti un approfondimento dell'orizzonte di *svelamento originario* - *verità trascendentale* - e un passo in avanti per l'esserci verso la sua "autonomia" - *libertà per la fondazione* -, resta ricomprensione dell'ente come *oggetto* per un *soggetto conoscente*, il carattere essenziale del quale viene ricondotto all'intelletto e all'intelligibile, anche nel richiamo all'esperienza. Quando allora Kant nella *Critica*, mediante l'*immaginazione trascendentale*, riscopre il senso aristotelico dell'unione di  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  e  $\nu\omicron\epsilon\iota\tau\upsilon$ , sicché la *sensibilità* nella sua "forma a priori" - tempo -

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 92; ed. ted. p. 102.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 93; ed. ted. p. 104.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 104; ed. ted. p. 117.

si presenta come l'*immagine pura* dei “giudizi sintetici a priori”, egli conduce al limite l'essenza della conoscenza razionale, nel suo carattere *trascendentale* di *mathesis*, e annuncia per Heidegger quella *spontaneità ricettiva pura* che è la *ragione pura* non solo *intelligibile* ma insieme *sensibile* - “esistenza” come teoria e prassi insieme.

Nel *puro conoscere*, infatti, l'esserci non riconosce il *suo mondo* come *suo progetto*, ma in quanto *dato*, secondo un ordinamento razionale, *per la sua conoscenza*. Il *senso* del mondo è ricevuto dall'esserci secondo la possibilità di comprenderne le leggi nell'adeguazione alla sua *ragione* - alla “scienza” come *metodo*. Che sia il Dio creatore, come intelletto divino, il fautore nascosto d'un tale mondo, o il “caso”, questo viene sempre *postulato* nella formula d'un kantiano “essere [*Wesen*] necessario” - *causa incondizionata* - in riferimento al quale si possa pensare un'*idea del mondo* a partire dall'*insieme dell'ente* inteso come *natura* - teoria scientifica della stessa. Ma tale “natura” - che si presenta secondo l'intelletto puro come *causalità naturale* -, in quanto accezione di un mondo *in cui* l'esserci è, non riguarda l'essere dell'esserci, il suo *impellere* orientato come *esistenza*, ma solo la *semplice presenza* disposta come *positum* - *mathesis* appunto.

Un tale mondo è allora per Heidegger *smondizzato*, ossia esperito dall'esserci come *estraneo a sé*, privato del *senso* che solo l'*in vista di se stesso* dispone *liberamente* - sì da aprire l'*ente nella totalità*, ricevere gli enti come *cose in sé*. Questo non vuol dire per Heidegger che l'*insieme dell'ente* inteso quale *teoria scientifica della natura* sia “falso” o “irreale”, nessuno potrebbe affermare ciò - non si tratta infatti qui di quella verità alla quale si possa opporre una falsità -, né che siano “illusioni” o “astrazioni” le scoperte *scientifiche* e i cambiamenti *effettivi* che tali scoperte apportano alla quotidianità.

Noi non possiamo qui trarci d'impaccio, dicendo che le affermazioni fatte sul tavolo scientifico numero 2, sulle nebulose a spirale e sul sole destinato a morire sono soltanto concezioni teoriche della fisica [*nur Ansichten und Theorien der Physik*]. A ciò si deve obiettare che su questa fisica si fondano le nostre gigantesche centrali elettriche, gli aeroplani, la radio e la televisione, tutta la tecnica che ha trasformato la terra e quindi l'uomo più di quanto questi presagisse. Queste sono realtà [cose effettive, *Wirklichkeiten*], non opinioni [*Ansichten*] di qualche scienziato “lontano dalla vita”. Si vuole allora la scienza ancora “più vicina alla vita”? Io penso che è già così vicina da soffocarci. Piuttosto abbiamo bisogno di una giusta lontananza dalla vita, per conseguire ancora una volta il distacco [*einen Abstand*] necessario per capire [in cui valutiamo, *im dem wir ermessen*] cosa ne è di noi uomini.<sup>1</sup>

Ciò che riguarda propriamente l'uomo è la sua *essenza*, la forza del suo fondamento, e questa giace nell'*esistenza* - nello stare fuori di sé -, come *impellere in vista di se stesso* che dispone il *progetto del suo mondo*. La *teoria scientifica della natura*, la “scienza” nell'accezione comune, non schiaccia l'uomo in quanto troppo grande per lui o troppo distante dalla vita, sì da non curarsi dell'individuo, ma piuttosto “copre” la sua essenza, come *esserci autentico*, con ciò che appartiene propriamente ad essa, quale *mathesis*, e che un tempo lo stesso esserci “deciso” aveva *posto* quale “nuovo mondo” per *liberarsi* dal *mondo pubblico* della “tradizione”. Come la *fede* anche la *mathesis* presenta per la *storicità* dell'esserci un'aurora da “nuovo pensiero” - quale *esistenza* dell'esserci secondo il *progetto di un nuovo mondo* - e un tramonto da “vincolo”, seppur non ancora evidente. Che la scienza soffochi l'essenza dell'uomo, intesa quest'ultima come *liberazione - libertà per il fondamento* -, ossia *rammemorazione di se stesso* come *suo mondo - Dio esistente* -, si svela già nell'annuncio d'una *Critica della ragion pura*, la

---

<sup>1</sup> Ivi, pp. 19-20; ed. ted. pp. 13-4: «um noch einmal einen Abstand zu erlangen, in dem wir ermessen, was mit uns Menschen vor sich geht.»

quale è *fondazione della metafisica* proprio nel senso che essa è *sempre “da rifondare”*, per l’esserci, *nella decisione per la sua esistenza*.

Soltanto se la *mathesis* perde il suo primato nel disporre l’*insieme dell’ente* come “causalità naturale”, l’esserci può *progettare* nella libertà - *puro volere* - il suo mondo e fare ciò nell’*attimo* della *decisione*, il quale vale così l’eternità: *sensu* dell’essere come *temporalità originaria*. Ma la *mathesis* può anche soffocare l’esserci, fintanto che esso resta nell’*indifferenza* della quotidianità, dominato dal “Si”, immerso in una *storia pubblica* che esso *non si tramanda da sé* ma “subisce” come *tradizione* e quindi non comprende come *sua*, quale *storicità*. L’esserci quotidiano, infatti, dacché non si riconosce nel suo necessario *impellere* - non comprende la *differenza ontologica* - coglie la sua *finitezza* come “impotenza” nei confronti *degli enti*, nei confronti di ciò che in ordine alla *mathesis* ritrova come “natura” - causalità naturale. Un tale esserci *indifferente* al suo mondo - non maturato [zeitigt] per la “decisione” -, intende la sua *mancanza* come imperfezione ontica rispetto a un supposto *ente perfettissimo*, concepito come Dio creatore o come *essere [Wesen] necessario*. Nell’ignorare il senso del fondamento, aperto dalla *mathesis*, quale *conoscenza pura* nella sua forma trascendentale, l’esserci quotidiano che non ha disposto la sua esistenza *in vista della ragione pura* - nella *decisione* -, ma ha soltanto subito tale *insieme dell’ente*, ritiene il *metodo matematico* un modo di “appropriarsi” del mondo *in sé* e di modificarlo per rendere quest’ultimo *di sua proprietà* - per *possesso acquisito* e non *originario*. Ma il mondo è *dell’esserci* solo in quanto l’esserci è *essere-nel-mondo*, vale a dire compreso e assunto *per la sua esistenza*; ed è *suo mondo*, in quanto esso è *Dio esistente*, solo perché il suo stesso *impellere* è orientato *in vista di se stesso*. L’esserci quotidiano, invece, in quanto *smondizzato* - nell’oblio di un essere dotato di *sensu* - cerca di “sentirsi a casa” nel dominio di un mondo *pubblico* che è altro da sé, che è quello degli enti - *mondo intramondano* -, misconoscendo il suo *essere-nel-mondo* come *fondamento* e condizione di possibilità degli stessi, e riducendo il mondo medesimo alla somma degli enti e degli accadimenti che si effettuano all’interno di esso. Il tentativo d’un tale dominio è la *tecnica*, vale a dire l’utilizzo del *metodo matematico* per appropriarsi dell’*insieme dell’ente*, inteso come *natura*, nel suo essere “a disposizione”.

Il “dominio” della *tecnica* sul mondo resta però un’illusione. Sebbene infatti l’esserci quotidiano possa trasformare, utilizzare e distruggere la *natura fisica e biologica* - intesa da esso come “mondo” nel richiamo inautentico alla vita -, e guadagnare predicati ontici in massimo grado mediante la tecnologia - longevità, forza, velocità, etc. -, nel suo rapportarsi agli enti come un *ente semplicemente-presente* tra gli altri, è l’esserci stesso ad esser dominato dalla *semplice presenza*, vale a dire sempre ricompreso in quel *positum* che invece, per la sua *esistenza* - per il suo *trascendere* -, l’esserci *autentico* può disporre liberamente. L’esserci quotidiano, nella dimenticanza del suo *esser Dio* e del suo mondo come *divino* - θεϊον -, per il quale ancora prova *nostalgia* - pur misconoscendola come *nostalgia* -, si imprigiona da sé nella “mondanità”, in una *semplice presenza* priva di *sensu*, e affacciandosi per dominarla - farne la sua *casa* -, esulta quando, completamente avvinto in essa, può proclamarsi *Re* della sua prigione.

L’esserci autentico può *dominare* gli enti solo perché già sempre *assegnato* ad essi, ossia in quanto il suo *fondamento* è l’*impellere* orientato per un *sensu* che è *in vista di se stesso*; e può farlo per la loro *realitas*, non per la loro *effettività*. Di nuovo, la *possibilitas* sta più in alto dell’*effettività*, e la *finitezza* dell’esserci appartiene appunto alla sua *realitas* - è una sua *qualità* non una sua *modalità* -, quale *essenza metafisica*. Se l’esserci ignora la sua *trascendenza*, non comprende cioè la *differenza ontologica*, esso resta schiavo degli enti e della *semplice presenza* disposta dal “Si”, dal *pubblico* - secondo le diverse “epoche dell’essere”. Sicché quando l’esserci quotidiano cerca di *liberarsi* dalla sua *finitezza* nel tentativo di dominare i singoli enti e accadimenti

*effettivi*, vale a dire nel cercare di fare del *tutto dell'ente un mondo conquistato* - una sua proprietà acquisita -, questi si muove su un piano superficiale di comprensione, dacché non si assume come *progetto gettato*: soltanto perché l'esserci è già sempre *essere-nel-mondo* il progetto di esso può disporsi quale *suo mondo, nella libertà*. Soltanto perché l'esserci, *temporalizzandosi* per la sua *finitezza*, rinuncia a conquistare, fuggire o ignorare un *mondo* inteso come *estraneo* - quale *oggetto* -, esso può riconoscere il mondo come "già sempre" *suo*, e la *storia del mondo* come la *sua* storia, in vista cioè della sua *autonomia*. Così *essere-nel-mondo* significa sempre *essere storico*, quale *storicità* autentica, tanto che per Heidegger l'esserci, propriamente, è la storia.<sup>1</sup>

La libertà, in quanto estatico essere per il possibile, è quindi in se stessa un sovrabbondare in possibilità. Ora, poiché la libertà (presa in senso trascendentale) costituisce l'essenza dell'esserci, quest'ultimo in quanto esistente è sempre necessariamente "più in là" [*weiter*] di qualsiasi ente effettivo [fattizio, *faktisch*]. In virtù di questa eccedenza l'esserci è sempre oltre l'ente, come noi diciamo, naturalmente però proprio in modo che esso incontri l'ente, anzitutto nella resistenza [*Widerstand*], come ciò rispetto a cui l'esserci trascendente è impotente.

L'impotenza [*die Ohnmacht*] va intesa metafisicamente, cioè come essenziale [*wesenhaft*]: essa non può venire esorcizzata facendo ricorso al dominio sulla natura, alla tecnica [*Technik*], che oggi imperversa nel "mondo" come una bestia scatenata; questo dominio, infatti, è la vera prova dell'impotenza metafisica dell'esserci, che si guadagna [*sich gewinnt*] la libertà soltanto nella propria storia.<sup>2</sup>

L'esserci è per la sua essenza *libero*, vale a dire "esserci autentico" - *progetto del suo mondo* in vista di *se stesso* come *Dio esistente* -, soltanto perché *storico*, ma tale carattere essenziale non riguarda la possibilità dell'esserci di far cominciare, portare avanti e ricordare una storia *pubblica*, intesa come *storia degli annali*, quale *racconto di avvenimenti* disposti in una *successione* di "cause e conseguenze" - *Historie*. Una tale *storia* è ancora riferita a una concezione ordinaria del tempo, *intratemporale*, in cui gli anni e i punti nodali del passato *pubblico* - intramondano - costituiscono gli "adesso-che", ossia vengono disposti in quell'*oblio* della *temporalità originaria* propria dell'esserci che si comprende soltanto come *semplice presenza nell'eterno presente*. Il "passato *pubblico*", richiamabile all'occorrenza, è di nuovo un modo per l'esserci quotidiano di fuggire la *sua* morte - come *completezza dell'esistenza* -, in quanto tale esserci pensa: "c'erano i Greci, ci siamo noi, ci saranno altri"; e un tale essere "in successione" concerne appunto quella *semplice presenza* che non permette all'esserci di *esistere* - di "essere" [*Sein*] autenticamente il "ci" [*Da*] di questa *storia*.<sup>3</sup> L'esserci

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 468; ed. ted. p. 531.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 254-5; ed. ted. pp. 278-9.

<sup>3</sup> A riguardo si veda anche M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 208; ed. ted. pp. 168-9: «Ma nel momento in cui parliamo di popoli "tramontati" e di una grecità "tramontata", che cosa mai sappiamo dell'essenza del tramonto storico? E se il tramonto della grecità altro non fosse che l'evento [*jenes Ereignis*] in virtù del quale l'essenza iniziale dell'essere e della verità viene nuovamente messa al riparo nella sua propria velatezza, divenendo soltanto così futura? E se il "tramonto" fosse non la fine, bensì l'inizio? [*Wie, wenn "Untergang" nicht Ende, sondern Anfang sein müßte?*] Ogni tragedia greca dice il tramonto. Ciascuno di questi tramonti è un inizio e un sorgere dell'essenziale. Quando Spengler, in totale dipendenza dalla metafisica di Nietzsche ma assumendola ovunque in senso grossolano e superficiale, parla di "tramonto dell'Occidente", in realtà non parla affatto della storia, giacché egli l'ha preventivamente degradata a "processo biologico", facendone una serra di "civiltà" che attecchiscono e si disseccano come fossero vegetali. Spengler pensa, se mai pensa, la storia senza storia. Egli concepisce il "tramonto" nel senso del mero "giungere a fine", cioè quale morte intesa in senso biologico. Gli animali "tramontano" morendo. La storia invece tramonta nella misura in cui ritorna nella velatezza dell'inizio, vale a dire che, pensata

quotidiano non riconosce la *storia* come *suo impellere* e la consegna allo spazio pubblico dell'*indifferenza*, nel quale il *passato* non è più affar suo, ma di tutti: è *tradizione*. O meglio, in cui il *tempo* non è qualcosa che lo riguarda nella sua essenza, ma ciò che lo precede e che nel precederlo lo domina: la sua *finitezza* come condanna da "condividere" con altri. In tal modo la *storia* dell'esserci viene intesa come *raccolta degli anni*, archivi, schedari, nei quali sono racchiusi i singoli momenti di quella *storia mondana* [*Welt-Geschichte*] - storia *pubblica* di un *mondo semplicemente-presente*, di un *mondo oggetto* -, ricostruita via via nei suoi angoli più oscuri, mediante la quale l'uomo può misconoscere il *suo tempo*. Essa mostra all'esserci quotidiano che "tutti muoiono", prima o poi, e nel mostrare ciò lo *tranquillizza*, dacché lo distrae dalla *sua morte* come *possibilità autentica*, cioè lo *deresponsabilizza* dal *progetto del suo mondo*. Se intere civiltà sono scomparse, se tutti gli imperi sono crollati, se anche i grandi uomini sono morti, cosa può fare il *singolo individuo* che si comprende come *ente semplicemente-presente*? Come può essere *responsabile di se stesso* quale *suo mondo*, se il mondo e la sua vita sono dominati da quella potenza distruttrice e impersonale che è il tempo ordinario, del quale la *storia degli annali* narra le gesta? Il *timor temporis* dell'individuo concreto, immerso nell'umanità soltanto come *membro* della stessa, si istaura nell'oblio di quell'*ultrapotenza* [*Übermacht*] che il tempo stesso, quale *temporalità originaria*, assegna all'esserci autentico, come *storicità*. A "sfuggire" costantemente alla presa dell'esserci non è dunque il *tempo*, secondo l'antica formula del *tempus fugit*, ma il *mondo* come *suo mondo* - *mundus fugit* - che dev'essere sempre *fondato nella libertà* dell'esserci autentico - "compreso e assunto" -, cioè "deciso" per la *storicità del se stesso*, al fine di non disperderlo nella *storia pubblica* come "mondo mondano" - di tutti e non *suo*. Se infatti la storia riguarda l'intera umanità - e persino ogni vivente e gli esseri inanimati come *storia naturale* - essa non è *la sua storia*, non è *storicità dell'esserci*, ma *storia di un mondo intramondano*. In questa come *mare magnum* del *pubblico* l'esserci cerca di smarrire la sua *responsabilità*, di fuggire la *sua morte*, vale a dire di affrancarsi da *se stesso* mediante i singoli "adesso-che" non solo suoi ma dell'intera civiltà umana, o ancora, di un universo dall'età *fisico-geologica* sconfinata.

Quando dunque l'esserci resta nella quotidianità, il suo rapporto con la *storia* si mostra sempre nell'*indifferenza* alla *storicità del se stesso*, che sola rende possibile la prima, dacché esso cerca nella *storia degli annali* una fuga dalla *sua morte* - cioè dalla sua *esistenza* -, in quanto dispone un passato *pubblico* che non è il *suo tempo* ma di tutti - sicché, nel futuro che imita questo passato, *si muore* soltanto. L'esserci autentico, invece, *desta* la storia come *storicità*, sua *essenza*: "struttura della sua temporalità". Non un dolce rifugio, non una nostalgia *da antiquario*, né una riaffermazione da fanatico; *destare* la storia significa *tramandare se stesso* a partire dall'*attimo* della *decisione* - quale *essere per la morte*.

Soltanto l'anticipazione della morte scaccia ogni possibilità casuale e «provvisoria». Solo l'essere libero *per* la morte offre all'Esserci il proprio fine puro e semplice, e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino* [*seines "Schicksals"*]. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo

---

appunto nel senso della morte, la storia non tramonta proprio perché essa, *così*, non *può* mai "tramontare". [...] Si tratta dell'evento della decisione essenziale dell'essenza della verità, un evento che è sempre ciò che è venturo e mai ciò che è passato. Ma nel dimenticare siamo asserviti al passato nel modo più duro.»

nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* [*überliefert*] in una possibilità ereditata e tuttavia scelta.<sup>1</sup>

Nella *decisione* per la *sua morte*, come *futuro originario*, l'esserci autentico "rammemora" *se stesso* e assume il suo mondo come *suo progetto*; sicché le possibilità quotidiane, svelate *in sé* nella loro "vuotezza" - in quanto già sempre *presenti* in una *presenza* -, ricevono un significato secondo l'ente *nella totalità*, per il *sensu* "libero" del suo impellere. Una volta compresa la sua assegnazione all'*impellere*, come *finitezza*, tale esserci *sceglie la sua costrizione*, e quindi si orienta *in vista di se stesso*, esiste per il suo *destino*. Tale esistenza è il presentarsi della *storia pubblica* come originaria *storicità* dell'esserci, unica *possibilità autentica* - libera -, vale a dire espressione della sua *nostalgia* e dei tentativi essenziali di *ritornare a sé come Dio esistente*, il "divenire" come ripetersi nella *rammemorazione*. Si è già visto che propriamente l'esserci non è *destinato*, per la sua *realitas*, al *bene* o al *male* effettivi, ma è insieme la disposizione preliminare di entrambi, e questo perché il suo *destino* non risiede nelle possibilità quotidiane, in quel che gli capita come "sòrte", ma autenticamente nella possibilità originaria che l'ente avvenga come *ente nella totalità*, in ordine a un *sensu*, vale a dire *per se stesso* quale *suo mondo*. Così ad avverarsi come *destino* non è la felicità o l'infelicità, le disgrazie o le fortune alle quali si rapporta l'esserci quotidiano, ma la *libertà* dell'esserci che dispone l'orizzonte di *sensu* in cui gli accadimenti si presentano, e che *nell'evento* del suo esistere - se *temporalizzato* - dà significato *in sé*, "essenza", ad ogni ente. Questo non vuol dire che l'esserci quotidiano, il quale *non ha destino* perché *non si temporalizza* - *non trascende*, resta nella *semplice presenza* -, non subisca le ripercussioni della "sòrte". Anzi, proprio perché non riconosce il *suo mondo*, questa gli si mostra quale *incomprensibile violenza* alla sua "sicurezza" e *distruzione* d'ogni progetto e tentativo ontico di *dominarla* o di *evitarla*. Il *destino* può essere dominato dall'esserci soltanto se assunto *nella libertà* come *suo destino* - e quindi mai "evitato" -, ossia soltanto se l'esserci *ha un destino*, sì da comprendere la sua *finitezza* nell'assegnazione e la sua *libertà* nell'imputazione - responsabilità *per il suo mondo* già sempre *gettato* come *progetto*. La libertà dell'esserci autentico è dunque tale solo in quanto *libertà per la fondazione*. Così Heidegger: «Se l'esserci, anticipando la morte, la fa divenire in sé come potenza, si comprende, libero per essa, nella *ultrapotenza* [*in der eigenen Übermacht*] della sua libertà finita, affinché in questa, che "è" già sempre nell'aver scelto della scelta, esso assuma su di sé l'*impotenza* [*Ohnmacht*] dell'abbandono e divenga previdente per i casi della situazione aperta.»<sup>2</sup>

Nella *decisione* quale *essere per la morte* l'esserci afferma la *completezza* della sua esistenza, già *estesa* in quanto *impulso*, a partire dal suo *tramonto* [*Untergang*] - come *futuro autentico*. L'esistenza è già estesa *dalla fine*, nella sua interezza, in ordine alla quale si svolgono completamente il passato e futuro *estatici*, diversamente dalla *sussistenza* del'esserci quotidiano che, in quanto *non trascende*, misconosce il suo tempo disponendo gli accadimenti *in successione* su una linea retta, nell'illusione di procedere "avanzando" là dove in realtà attua un perenne "ritrarsi", quale *fuga dalla sua*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 452; ed. ted. p. 384.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 384: «Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur "ist" im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden.»

Così la traduzione di Chiodi, riveduta da Volpi, in Id., *Essere e tempo*, cit., p. 453: «Se l'Esserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in quest'ultima, che "consiste" sempre soltanto nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l'*impotenza* dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta.»

*morte* - infinita serie degli “adesso-che”. Nell’estensione dell’esistenza quel che conta per l’esserci autentico non è il *procedere avanti*, quale accumulazione di possibilità rese effettive, ma piuttosto la *costanza* della sua *condotta* come continuo *impellere in vista di se stesso*, che si dispone a partire dall’*attimo* - già sempre “avanti” e “prima” rispetto all’effettivo. La *costante* orientazione per un *sensu* quale *ente nella totalità* apre una “situazione”<sup>1</sup> [*Situation*] che determina originariamente gli enti per la loro *realitas* e non secondo l’*effettività*, sicché nel *getto* che lo costringe all’*effettivo* l’esserci autentico non viene intaccato dalle possibilità ontiche, ma le comprende e assume nella *rammemorazione* - ricordo autentico - *di se stesso* come *Dio esistente*. La *decisione* che avviene nell’*attimo* si estende per l’intera esistenza - che non è confinata alla vita fattizia -, o meglio si è già *estesa* quale *temporalità originaria*, sì da presentarsi come *destino*.

L’esserci quotidiano, invece, non si riconosce nel suo *impellere* - oblia l’essere<sup>2</sup> - e così non coglie l’estensione dell’esistenza come “suo” *destino*. Trincerandosi nella *semplice presenza* - immerso nella “serie degli adesso” -, esso si lega all’indecisione del quotidiano, ossia si comprende in ordine alle mutevoli possibilità ontiche che si presentano nel *presente* - *presentificazione* -, senza assumerle per la *sua storicità* - per il *sensu* “libero” dell’*impellere* -, ma soltanto come suoi “vissuti” - deriva psicologica. «Perduto nella presentazione dell’“oggi”, esso comprende il “passato” in base al “presente”.»<sup>3</sup> L’“oggi” invece può essere compreso in maniera autentica solo per l’*in vista di*, vale a dire per il *futuro originario* a partire dal quale l’esserci *assume* il suo *passato estatico* e *si tramanda* mediante questo come *se stesso*.<sup>4</sup> La *storicità* autentica dell’esserci *rinuncia al presente*, “trascende” la *semplice presenza* dominata dal “Si”, quale significato quotidiano degli enti - stigmatizzato come *tradizione* -, sicché il passato, invece di risultare un “peso” da abbandonare in nome della modernità o un “rifugio” per fuggirla - sempre restando *non conosciuto* come *passato estatico* -, si mostra per la sua possibilità di *ripetizione*, non dell’*effettività* degli enti e degli accadimenti ma di quella *realitas* che l’esserci autentico *vuole ripetere e ricordare*, in quanto *vuole se stesso*. Per la sua *storicità* l’esserci autentico si rivolge al passato e al futuro nella *nostalgia di se stesso*, cerca *se stesso* nella ripetizione della *fondazione* - *reminiscenza* -, che è *progetto del suo mondo*, il quale si estende *oltre* il presente della

<sup>1</sup> Si veda a riguardo *ivi*, p. 356; ed. ted. p. 299: «La determinazione esistenziale dell’Esserci deciso e rispettivamente [*je*] possibile abbraccia [*umfaßt*] i momenti costitutivi di quel fenomeno [*Phänomen*] esistenziale (finora non esaminato) che chiamiamo *situazione*». E *ivi*, p. 357; ed. ted. p. 300: «Al *Si*, invece, la *situazione* è radicalmente [*essenzialmente*, *wesenhaft*] *preclusa*. Esso conosce soltanto “la *situazione generale*” [*die allgemeine Lage*], si perde nelle “*opportunità*” [*Gelegenheiten*] più prossime e affronta l’Esserci in base al computo degli “*accidenti*” [*Zufälle*] che, equivocando, considera e spaccia come opera sua [*für die eigene Leistung*].»

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 456; ed. ted. p. 517: «La *profonda indifferenza* [*die tiefste Indifferenz und Gleichgültigkeit*] dell’intelletto comune non consiste in quella condotta indifferente in rapporto ad enti diversi, all’interno della quale ciononostante si orienta e si raccapizza, bensì: l’indifferenza dell’intelletto comune ha la sua mostruosità nel fatto che non ode l’*essere* dell’ente ed è in grado di conoscere soltanto l’ente.»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 460; ed. ted. p. 391.

<sup>4</sup> Si veda M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung WS 1931/32), in *Gesamtausgabe*, Band 34, hrsg. von H. Mörchen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, pp. 9-10: «Denn im *echten* Rückgang in die Geschichte nehmen wir *den* Abstand von der Gegenwart, der uns erst den Zwischenraum schafft für den *Anlauf*, der notwendig ist, um über unsere eigene Gegenwart *hinauszuspringen*, d. h. sie als das zu nehmen, als was genommen zu werden jede Gegenwart als Gegenwart einzig verdient: daß sie *überwunden* werden soll.»

Traduzione: «Nel *genuino* tornare indietro [regresso] nella storia noi prendiamo *quella* distanza dal presente che, sola, ci procura lo spazio per la *rincorsa* necessaria per *saltare al di là* del nostro presente, e considerarlo cioè nell’unico modo in cui ogni presente in quanto tale merita di essere considerato: esso deve essere *oltrepassato*.»

“vita fattizia”, nel passato più antico e nel futuro ultimo disposti in ordine a sé come *Dio esistente*.

Si è visto ad esempio che l'esistenza *nella fede* assume l'accadere storico della *crocifissione* nel suo *senso autentico* soltanto per la *storicità* dell'esserci, vale a dire per quell'impellere orientato che è l'*evento* della *fede*. Tale avvenimento storico, seppur lontanissimo per la *storia degli annali* - o fosse anche non riconosciuto da essa -, è assai più prossimo all'esistere dell'esserci che *si temporalizza nella fede* - pur nell'*inautenticità* - rispetto ai fatti che rispondono nel tempo ordinario al suo “oggi”. O meglio, l’“oggi” viene determinato in ordine all'*insieme dell'ente* che nel “Dio crocifisso”, ricompreso soltanto *in seguito* nella *storia pubblica* come accadere della *crocifissione*, ha il suo *in vista di*.<sup>1</sup> Dacché ancora «si “sa” [gewußt werden] di questo fatto solo *nella fede*»<sup>2</sup>, l'accadere storico è tale per l'originaria - a partire dal *futuro autentico* - *storicità* dell'esserci che *trascende*, cioè *esiste*. La *storia* è l'esserci in quanto la *sua storia* - non *pubblica* ma *decisa* - si presenta come *storicità*, vale a dire quale intera estensione del suo *impellere* - orientata per un *senso*. La *fede* svela soltanto *nella fede*, ossia già come *evento* dell'esistenza, l'accadere storico che le corrisponde. “Prima” d'un tale *evento* che è l'estensione dell'*impulso* non vi è alcuna *crocifissione* né alcuna *cristianità*, e “al di fuori” di esso non resta che quella stigmatizzata dalla *tradizione* - non più *libertà* ma *vincolo*. La *tradizione* è infatti la sclerotizzazione della *storicità* dell'esserci in *storia pubblica*, sì da rendere possibile la *storia degli annali*. “Tradizione” significa qui per Heidegger l'inaridimento di quel *fondamento* che il passato “estatico” - còlto nella *decisione* a partire dal *futuro originario* - *tramanda*, per la *storicità* dell'esserci autentico, quale *se stesso* dell'esserci, sì da rendere possibile il *ricordo* e la *ripetizione* di esso come *Dio esistente: reiterata fondazione libera del fondamento*.

La tradizione sradica così ampiamente la *storicità* dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la multiformità di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare possibili nelle culture più esotiche e allogene, nel tentativo di mascherare con questi interessi il proprio sradicamento [*die eigene Bodenlosigkeit*].<sup>3</sup>

L'esserci quotidiano immerso nella tradizione perde il legame con la sua essenza quale *libertà per il fondamento*. In quanto ha obliato l'essere esso si trova abbandonato alla *semplice presenza* degli enti, si comprende a partire da essi *all'interno di* un mondo che gli risulta estraneo. In un tale “non sentirsi a casa” nel mondo l'esserci che non si decide per la sua esistenza, nell'*indifferenza*, cerca di coprire la mancanza di un *senso* nel continuo e curioso interesse nei confronti delle possibilità ontiche più disparate, al fine di dimenticare del tutto ciò che lo *opprime* - la mancanza di un'*oppressione essenziale*, il suo *fondamento privo di fondo*. L'esserci quotidiano è attratto e ossessionato dagli enti, è affaccendato, indaffarato verso di essi e spesso ne ha paura; ne è cioè *dominato* proprio per la sua *indifferenza al senso* - alla *completezza* dell'esistenza. Sicché, anche quando mostra “coraggio” o “cinismo” nell'affrontare i rovesci della sorte, in quanto *non “ha” un destino*, la sua fermezza è tutt'altro dall'*imperturbabilità* dell'esserci autentico, il quale *anticipa* e *oltrepassa*, nel suo *poter essere la totalità*

---

<sup>1</sup> Cfr. *Ibid.*: «Am Ende bringt uns der Rückgang in die *Geschichte* erst in das, was *heute* eigentlich geschieht.» Traduzione: «Alla fine solo il tornare indietro [regresso] nella *storia* ci riporta in ciò che *oggi* autenticamente accade.»

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., pp. 10-11; ed. ted. p. 52.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 35; ed. ted. p. 21.

[*Ganzseinkönnen*] - *essere per la morte* che dispone l'ente *nella totalità* -, il tempo ordinario e le possibilità quotidiane.<sup>1</sup>

L'ente *semplicemente-presente* è infatti l'ente *intramondano* e in quanto tale è per Heidegger soltanto il *mondanamente storico* [*das "Welt-Geschichtliche"*]. Il che significa: esso *accade* nella *storia* in ordine all'*essere-nel-mondo* dell'esserci. E ancora: è disposto come *ente nella totalità* per il *senso* dell'impellere dell'esserci, quale suo *progetto del mondo*.<sup>2</sup> Per la *storicità* dell'esserci l'ente compie l'*ingresso nel mondo* e lo compie a partire dal *futuro autentico - temporalità originaria* - che apre in anticipo il *positum* della *storia intramondana*.

L'ingresso nel mondo [*Welteingang*] è fondato sulla temporalizzazione della temporalità [*Zeitigung der Zeitlichkeit*]. Che ci sia in generale qualcosa come la temporalità costituisce il fatto originario [*Urfaktum*] in senso metafisico. L'ingresso nel mondo da parte dell'ente costituisce [*ist*] la storia originaria [*Urgeschichte*] per eccellenza [*pura e semplice, schlechthin*].<sup>3</sup>

La *storia originaria*, che dà inizio all'*accadere* dell'ente *nel mondo*, si costituisce per il *fatto metafisico originario* della temporalità dell'esserci, vale a dire non a partire dal passato ordinario, da ciò che è stato *prima* che l'esserci *esistesse*, ma dal *futuro autentico*, dall'*attimo* della *decisione* in cui l'esserci, compreso come *impulso*, assume l'intera sua esistenza quale *evento*. Tale *evento*, per l'esserci autentico - cioè *libero* - è la disposizione del *suo progetto di mondo*, vale a dire la "comprensione" e "assunzione" del *suo* impellere *in vista di se stesso* quale *Dio esistente - fondazione libera del fondamento necessario*. Dacché però l'esserci quale *impulso* non *smette* mai di impellere, né mai propriamente *inizia* ma - per la *temporalità originaria* - è "già sempre" *impulso* - similmente alla *potentia activa* leibniziana -, il suo *fondarsi*, autentico o inautentico - la disposizione dell'ente *nella totalità* o dell'*insieme dell'ente* -, è *costante*. Così, anche nell'*indifferenza* all'essenza, l'esserci quotidiano è già disposto per un *fondamento*, il quale è innanzitutto e per lo più *oblio del fondamento*, ricezione dell'ente a partire dal *pubblico - positum della tradizione* -, in ordine alla *medietà* del *Si-stesso* che ricomprende l'esserci come *semplicemente-presente* - e non come *esistente*.

L'esserci *deciso*, invece, estende la sua esistenza *in vista di* e assume la storia nella *fedeltà* alla sua *storicità*, alla sua *neutralità metafisica - ipseità come fatto originario* -,

---

<sup>1</sup> Si veda *ivi*, p. 409; ed. ted. p. 345: «L'indifferenza [*die Gleichgültigkeit*], che può andare di pari passo con un'affannosa operosità, è da tenersi ben distinta dall'imperturbabilità [*Gleichmut*]. Questa tonalità emotiva [*Stimmung*] scaturisce dalla decisione che ha il *colpo d'occhio* dell'attimo [*die augen-blicklich ist*] sulle situazioni possibili del poter-essere-un-tutto [*Ganzseinkönnen*] aperto nell'anticiparsi per la morte.»

<sup>2</sup> Si veda *ivi*, p. 457; ed. ted. pp. 388-9: «L'*accadere* [*Geschehen*] della storia è l'*accadere dell'essere-nel-mondo*. La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo [*Geschichtlichkeit von Welt*], la quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale [*auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit*], fa parte della sua temporalizzazione [*Zeitigung*]. L'Esserci, esistendo effettivamente [*fattiziamente, faktisch*], incontra già sempre l'ente intramondano scoperto. *Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo* [*Geschichte der Welt*]. [...] L'ente intramondano è in quanto tale storico, e la sua storia non significa qualcosa di "esterno" che si limita ad accompagnare la storia "interna" dell'"anima". Questo ente noi lo diciamo *mondanamente-storico* [*das "Welt-Geschichtliche"*].»

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 247; ed. ted. p. 270. Così inoltre prosegue Heidegger richiamando a riguardo l'importanza del *mito*: «È alla luce di questa storia originaria [*von dieser Urgeschichte her*] che deve venire sollevato un problema come quello del mito, cui oggi incominciamo lentamente ad accostarci con maggiore chiarezza. La metafisica del mito [*die Metaphysik des Mythos*] deve venire compresa alla luce di questa storia originaria, e precisamente con l'ausilio di una costruzione metafisica del tempo-originario [*Urzeit*], cioè del tempo che ha inizio con la stessa storia originaria.»

la quale, se l'esserci è *in vista di se stesso* - autentico, *deciso nella libertà* - si presenta come "rammemorazione" di *se stesso*, che *si ripete* nel suo *passato e futuro estatici* - i quali si scontrano nell'*attimo* -, o meglio assunzione del suo passato e del suo futuro come *estensione continua* orientata sul suo *progetto di mondo*; la *fondazione* come *divenire costante* di sé quale *Dio esistente*: *nietzschiano eterno ritorno dell'uguale*.

Quel che *la storia* propriamente *tramanda*, qualora compresa dall'esserci autentico per la sua *storicità* come "storia originaria", è il *se stesso* quale *libero progetto di un mondo ad opera del Dio esistente* - il quale non può non *impellere*, in quanto "finito". Il significato della *storicità* è allora riconducibile alla *nostalgia*, per cui l'esserci, nella *storia* che inizia per la sua *originarietà* di *essere-nel-mondo*, rammemora *se stesso* e *si ripete* come *Dio esistente*; la *ripetizione* come possibilità autentica di disporre *se stesso come il proprio mondo*, in quell'*unico progetto*, "volontà che vuole se stessa" - *volontà per la volontà* -, che è la *verità* dell'esistenza autenticamente *libera*. Così Heidegger: «l'essenza della verità non è il vuoto "generale" [*Generelle*] di una universalità [*Allgemeinheit*] "astratta", ma quell'Unico [*Einzig*] che si nasconde nella storia, a sua volta unica [*einmalig*], dello svelamento del "senso" di ciò che noi chiamiamo essere, e che da lungo tempo siamo abituati a pensare solo come l'ente nella sua totalità [l'ente nella totalità, *das Seiende im Ganzen*].»<sup>1</sup>

L'*oltreuomo* nietzschiano, l'esserci autentico di Heidegger, non solo "pensa" la dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale* ma *liberamente* la *assume*, vi si *decide* nell'*attimo* - altrimenti, come per il nano accovacciato a fianco, essa gli resta incomprensibile - e in una *decisione* che è per l'intera esistenza *estensione* di passato e futuro *estatici*, scontro di essi nell'*attimo* - che non è un "adesso" - a partire dal quale essi si dispongono *per la prima volta* orientati su un *senso*. Nella *ripetizione*, richiamata dalla *nostalgia* come *storicità* dell'esserci autentico, quest'ultimo *progetta il suo mondo*, assume le sue *estasi* - il passato più antico e il futuro ultimo - in ordine a sé come *Dio esistente*, sì da disporre il *divenire* dell'ente intratemporale - dei *fenomeni* -, che è il suo *impellere*, quale "*fondamento fondato*", ossia come l'ente nella totalità.<sup>2</sup> Dacché ciò è in ordine al *Dio esistente* per la *temporalità originaria* dell'esserci, questo *ritorno*, nell'*attimo*, vale l'*eternità* - completa *estensione* dell'esistenza -, quell'*eternità* autentica che per Nietzsche è il *periodico*; il che significa: *costante fondazione libera del fondamento necessario*. La completezza dell'esistenza, che nella sua estensione oltrepassa la nascita e la morte effettive, è l'*unico "canto"* dell'esserci autentico, il quale "si nasconde nella storia", e che per l'*essenza finita* dell'esserci - in quanto innanzitutto *metafisico* - deve *fondarsi* nella *rammemorazione* come *ripetizione autentica* - sempre però *unica*, cioè propria dell'*ipseità* dell'esserci per la "sua" *esistenza* completamente *estesa*.

E ora che il suo pensiero più abissale viene pensato nella direzione di questo abisso, i suoi animali non lo lasciano «continuare a parlare». [...] E di nuovo dicono le loro parole: il mondo è un giardino; di nuovo esortano Zarathustra a

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 155; ed. ted. p. 200: «das Wesen der Wahrheit nicht das leere "Generelle" einer "abstrakten" Allgemeinheit ist, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des "Sinnes" dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.»

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, cit., p. 538; ed. ted. p. 592: «Nietzsche vuole il divenire e ciò che diviene come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme [dell'ente nella totalità, *des Seienden im Ganzen*]; ma egli vuole il divenire, proprio e prima di tutto come *ciò che permane* [*das Bleibende*] - come l'"ente" in senso vero e proprio [come l'"ente" autentico, *als das eigentlich "Seiende"*]; cioè essente [*seiend*] nel senso dei pensatori greci. [...] "*Ricapitolazione: Imprimere* al divenire il carattere dell'essere - è questa la *suprema volontà di potenza*." (*La volontà di potenza*, n. 617, VIII, I, 297)»

uscire [dalla caverna]; ma ora dicono di più e non lo esortano a uscire semplicemente affinché egli esperisca e veda come tutte le cose lo bramano. Lo esortano affinché egli impari dagli uccelli canori a cantare: «Cantare [*singen*], infatti, va bene per i convalescenti» [VI, I, 268]. [...] Ma subito egli [Zarathustra] mette già di nuovo in guardia dal fare di questa esortazione a cantare un ritornello [*Leier*]. Che cosa si pensa qui? Che il pensiero più grave, quale pensiero - che supera - del convalescente, deve prima essere *cantato*. Che questo cantare, ossia la composizione poetica [*die Dichtung*] di *Così parlò Zarathustra*, deve diventare esso stesso la convalescenza; che esso è però *unico* [*einzig*] e non può diventare un ritornello.<sup>1</sup>

Zarathustra, che insegna la dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale*, viene esortato dai suoi animali "a uscire" da quella caverna in cui si è rinchiuso, nel rifiuto del *mondo mondano* - intramondano - che anche *deve ritornare*. Al maestro, convalescente per aver pensato il pensiero più profondo, gli animali rivolgono parole consolatorie, mostrandogli che il mondo è il suo "giardino". Il luogo dei timori e delle speranze, propri della quotidianità immersa nella *semplice presenza*, è per colui che pensa l'*eterno ritorno* soltanto un giardino. Per guarire dalla sua malattia egli deve uscire dalla caverna, dalla sua *solitudine*, in modo da ricordare che *tutte le cose lo bramano*, che gli enti sono *per lui* enti, in quanto le cose assumono *significato* dal "custode" di quel giardino, da lui che *esistendo trascende* e dispone, *in vista di se stesso*, l'*ente nella totalità* - i *fenomeni* come *cose in sé*. Eppure Zarathustra sa che il mondo non è un "giardino", non è il *suo* luogo, e che così inteso l'*eterno ritorno* rischia di somigliare troppo al bofonchiare del nano, che in fondo dice lo stesso: tutte le cose sono *per te*, in quanto tutto *diviene*: «tutte le cose dritte mentono... ogni verità è ricurva». <sup>2</sup> Ricompreso all'interno del *mondo mondano* l'esserci è lontano dalla *forza* del suo *fondamento*, è ammorbato e ammorbido dall'operosità verso gli enti, in una situazione controllata - mai scossa dall'*angoscia*, per quanto "gravosa" possa essere -, *diviene* così *debole* e non *duro*. Quando però "esce fuori" dalla caverna e accetta il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale*, esso *trascende* la mondanità del mondo *pubblico* e ne comprende l'*apertura in vista di se stesso*. Tale apertura non è un "giardino" *per* l'esserci autentico, il mondo è infatti più profondo di ciò che *sta innanzi*, di quel che il pensiero *porta alla luce* nel pensare<sup>3</sup>: il mondo è l'esserci autentico. Così le parole un tempo comuni non possono più servire, esse sono legate alla presenza *nel* giardino e non si rivolgono alle cose che *bramano* Zarathustra quale *mondo* - come *Dio* intorno al quale "tutto diventa mondo".<sup>4</sup> Questo non significa che il *linguaggio* stesso venga per primo posto in questione, in quanto ogni *linguaggio* è propriamente «*l'originario risonare della verità di un mondo*»<sup>5</sup> - è *indicativo* cioè di un'esistenza -, ma che la *ragione pura* - la *ratio* come

<sup>1</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., pp. 264-5; ed. ted. pp. 278-9.

<sup>2</sup> F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 184: «Tutte le cose dritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo.» Ed. ted. p. 231: «Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.»

<sup>3</sup> Si veda *ivi*, p. 194: «Profondo è il mondo -: e più profondo di quanto mai abbia pensato il giorno.» Ed. ted. p. 244: «Die Welt ist tief -: und tiefer, als je der Tag gedacht hat.»

<sup>4</sup> F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, cit., p. 106 (n. 150); richiamato da Heidegger all'inizio del corso *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., pp. 217 e 391: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa - che cosa? "mondo", forse?» Ed. ted. pp. 225 e 423: «Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles - wie? Vielleicht zur "Welt"? -»

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 305; ed. ted. p. 325: «Ma con la questione dell'essenza del linguaggio è già posta la questione dell'ente nel suo insieme [dell'ente nella totalità, *des Seienden im Ganzen*], se è vero che il linguaggio non è una somma di vocaboli per designare

*logos* - di per sé non è sufficiente. La *teoria* come *conoscenza pura* infatti non può “assumere” il mondo *trasceso come ente*, l’*essere-nel-mondo fondato nella libertà*. Il solo “pensiero” è ancora da nani, per i quali il giardino è mondo - e non il contrario -, vale a dire per *spiriti di gravità* che restano “nell’eterno presente”, cioè *non trascendono*. L’esserci autentico soltanto nel *canto* supera la sua *convalescenza*, la gravosa difficoltà di riconoscersi come *Dio esistente*, e il *canto* è il *percorso di Zarathustra*, la composizione poetica intesa non come “poesia scritta” ma quale *sua intera esistenza*. La poesia di Zarathustra, il suo *canto*, è l’*esistenza* di Zarathustra; per questo Zarathustra, in quanto “personaggio poetico”, può essere solo il *maestro* dell’*oltreuomo* e non l’*oltreuomo* stesso - quale concezione filosofica è ancora un’*indicazione formale*.<sup>1</sup> L’esserci autentico allora non può solo pensare e annunciare la dottrina dell’*eterno ritorno dell’uguale* - né trasformarla propriamente in dottrina -, deve *assumerla* come *sensu* del suo *impellere*, deve *esistere* quale *oltreuomo*: questo è il suo *canto*, la sua *esistenza unica*, che impedisce alla parola di trasformarsi in *ritornello*.

Ma perché è così difficile non solo *comprendere* - ontologia fondamentale - ma insieme *assumere* - metaontologia - il “pensiero più profondo”? Qual’è la malattia per cui Zarathustra è divenuto *convalescente*? Essa può essere racchiusa in ciò: *tutto l’ente ritorna* e ritorna quale *ente nella totalità* per un *Dio esistente*. Ma questo significa che ritornano anche i *piccoli uomini*, i *deboli* nel loro fondamento, gli schiavi del *pubblico*, e ciò sconvolge Zarathustra.<sup>2</sup> L’*infimo* quanto l’*elevato*, il *sublime* come il *grottesco*, l’*oltreuomo* e i *piccoli uomini*. Come si è già detto: l’esserci autentico *non sceglie* l’*effettivo*, non sceglie tra il *bene* e il *male* come non sceglie tra il *sì* e il *no*<sup>3</sup>, piuttosto

---

singole cose note, bensì *l’originario risonare della verità di un mondo* [*das ursprüngliche Aufklingen der Wahrheit einer Welt*].»

<sup>1</sup> Si veda F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 10; ed. ted. p. 18: «Ecco, io sono un messaggero del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube: ma il fulmine si chiama *superuomo* [*oltreuomo, Übermensch*].» E ancora M. Heidegger, *L’eterno ritorno dell’uguale*, in Nietzsche, cit., pp. 238-9; ed. ted. pp. 249-50: «Zarathustra è il primo autentico pensatore del pensiero dei pensieri. *Essere* il primo e autentico pensatore del pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale è l’*essenza di Zarathustra*. Questo pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale è a tal punto quello più grave che in un primo momento nessuno dei comuni uomini tradizionali lo può pensare, né può pretendere di pensarlo; nemmeno lo stesso Nietzsche. Per questo, per far iniziare il pensiero più grave, cioè la tragedia, Nietzsche deve prima creare in poesia il pensatore di questo pensiero.»

<sup>2</sup> Si veda M. Heidegger, *L’eterno ritorno dell’uguale*, in Nietzsche, cit., pp. 263-4; ed. ted. pp. 277-8: «Il nano non vede nulla di ciò che Zarathustra, assai stranamente, dice, cioè che nella porta carraia le due vie “sbattono la testa l’una contro l’altra”. Ma come possono farlo, se tutte le cose non fanno che scorrere una dietro l’altra, come per l’appunto il tempo stesso indica, nel quale l’“ora non ancora” diventa l’“ora” ed è già ora un “ora non più” e questo in un continuo “e così via”? Le due vie, futuro e passato, non si scontrano, ma scorrono una dietro l’altra.

Eppure v’è qui uno scontro. Naturalmente soltanto per colui che non rimane spettatore, ma è egli stesso l’attimo che agisce entrando già nel futuro, senza lasciare cadere il passato, ma al tempo stesso raccogliendolo e affermandolo. Chi sta nell’attimo è rivolto in una duplice direzione: per lui passato e futuro scorrono *in direzioni contrarie l’una all’altra*. Egli lascia che le cose, che scorrono in direzioni contrarie l’una all’altra, arrivino in sé allo scontro e pur tuttavia non si fermano, in quanto egli dispiega e regge fino in fondo il contrasto tra ciò che è dato come compito (*das Aufgegebene*) e ciò che è dato in dote (*das Mitgegebene*). Vedere l’attimo significa: starvi. Il nano invece vi si tiene fuori, vi sta accovacciato accanto. [...] Ecco ciò che è più difficile e più proprio della dottrina dell’eterno ritorno, cioè che l’eternità è nell’attimo, che l’attimo non è l’“ora” fugace, non è il momento che, per uno spettatore, vola semplicemente via, ma lo scontro di futuro e passato. Qui l’attimo perviene a se stesso. Determina il modo in cui tutto ritorna. Ma la cosa più difficile è la cosa più grande da capire, e rimane preclusa a piccoli uomini. Sennonché, anche i piccoli uomini *sono* e, in quanto enti, anch’essi ritornano sempre di nuovo, non possono essere tolti di mezzo, facendo essi parte di quelle cose avverse e tetre. Se l’ente deve essere pensato nel suo insieme [*soll das Seiende im Ganzen gedacht sein*], bisogna allora dire sì anche a queste cose. Ciò fa rabbrivire Zarathustra.»

<sup>3</sup> Si veda M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 255-6; ed. ted. p. 280: «Per la sua natura [essenza, *Wesen*] metafisica l’esserci è colui che si interroga sul perché. L’uomo, primariamente, non è

*sceglie e assume, quindi ne è responsabile, già sempre l'intera estensione dell'esistenza; non le singole possibilità ontiche ma il tutto d'essere nel suo senso, in quanto ha già sempre scelto sia il bene sia il male, insieme, nella ripetizione autentica del fondamento.*

La finitudine della filosofia non consiste nel fatto che essa si scontri con dei limiti e non possa procedere oltre, bensì nel fatto che, nella semplicità della sua problematica centrale, essa celi una ricchezza che richiede di venire ogni volta ridestata.<sup>1</sup>

L'essenza metafisica dell'uomo risiede nella necessità per esso di *ripetere il suo fondamento*, in quanto autenticamente *libertà per la fondazione*. Vale a dire: il *fondamento* necessario dell'esserci è *privo di fondo* e il *senso* di esso può darselo liberamente solo l'esserci nel suo *esistere*. Ma tale *senso* è, se *autentico, sempre lo stesso*, in quanto è appunto l'assunzione della *libertà come volontà per la volontà, progetto libero del suo mondo* quale *ente nella totalità* disposto in ordine a sé come *Dio esistente*. Non vi è dunque un "limite" che impedisca all'esserci, nel *filosofare*, di "raggiungere" un *senso stabile* per il fondamento; vi è piuttosto la "mancanza" di un *senso già dato* che stia prima dell'assunzione dello stesso da parte dell'esserci *esistente* - mancanza di qualcosa "da raggiungere" -, dacché il *senso* è proprio il *volere se stesso* come *totalità, "mondo": volere il proprio volere*. Così non si può mai soltanto "comprendere" il *senso* dell'essere, giacché esso dev'essere insieme "assunto" per dare significato alla comprensione - come intima Zarathustra al nano -, sicché la filosofia, quale *metafisica*, può essere *fondata* soltanto nell'*esistere* "unico" dell'esserci, e dunque sempre *rifondata*. Esistere che è *ripetizione autentica* solo in quanto "assunzione" della *responsabilità di sé* quale *progetto del mondo*, e non come "vuota rappresentazione ontica" di qualcosa che è già accaduto o che è già stato detto, come fosse un *ritornello*.<sup>2</sup>

Tale *ripetizione* è un *ritorno*, quale *eterno ritorno dell'uguale*, perché l'esserci autentico *deciso* come *essere per la morte*, e quindi *esteso* a partire dal suo *tramonto - futuro autentico* -, ha già *scelto il tutto* nel suo *senso* - ha già disposto la *totalità del reale*. Sicché ogni possibilità ontica che gli si presenta, sebbene *non conosciuta* e quindi "effettivamente nuova", è già *stata* per la sua *temporalità originaria - precompresa* nella sua *realitas*: è già *disposta* in ordine al *senso*, è un *ritorno dell'uguale* come *ente nella totalità*. Quel che ritorna è già sempre *stato* in ordine allo *stesso*, per un *Dio esistente* che "*forma in uno*" - immagina, costituisce l'essere quale *veduta pura* -, a partire dalla *fine*. Dacché la *fine*, il *futuro autentico*, qui non è la "morte effettiva", il "decesso del corpo", ma l'*attimo* in cui l'esserci *si decide* per il suo *progetto del mondo - liberamente in vista di se stesso* -, il passato e futuro *estatici* vengono assunti, nell'estensione dell'intera esistenza, in ordine a tale *senso* e vi è così "tempo" per il *ritorno* - ben oltre la "vita effettiva" dell'individuo, come passato più antico e futuro ultimo. Vi è propriamente "tempo" in quanto nella *decisione* il tempo ordinario viene *dominato* dall'esserci autentico, il cui *attimo* vale l'*eternità* "finita", ossia dispone gli

---

colui che dice no (come affermava Scheler in uno dei suoi ultimi scritti), ma neppure colui che dice sì, bensì colui che domanda: perché? Ma solo perché è questo egli può e deve ogni volta dire, non soltanto sì o no, ma, in sostanza [essenzialmente, *wesenhaft*] sì e no. In questa dimensione si muovono in fondo le apparenti ingenuità della logica scolastica tradizionale raccolte sotto il nome di giudizio positivo e negativo.»

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 186; ed. ted. p. 198.

<sup>2</sup> Si veda anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 383; ed. ted. p. 434: «L'effettivo comprendere non si custodisce mai nel ripetere [*im Nachsagen*], bensì nella forza del condurre il comprendere in un agire effettivo, in una prestazione oggettiva, che non consiste affatto, e certo non in primo luogo, nell'incrementare la letteratura filosofica.»

enti in ordine all'ente nella totalità, che non è scandito dalla "serie degli adesso", ma assunto soltanto come intero e quindi non può passare, perché non vi è nulla oltre, può solo ritornare sempre: "eterno ritorno dell'uguale", divenire costante che assume il carattere di essere.

Si deve arrivare a mostrare che l'eterno ritorno dell'uguale è la determinazione fondamentale della totalità del mondo [*des Weltganzen*]. Se noi, da parte nostra, con una anticipazione denominiamo in modo ancora più netto la specie a cui appartiene questa determinazione fondamentale dell'ente nel suo insieme [dell'ente nella totalità, *des Seienden im Ganzen*] e la demarchiamo da altre, dobbiamo dire: si deve arrivare a mostrare che l'eterno ritorno dell'uguale è il modo in cui l'ente nel suo insieme è [l'ente nella totalità è, *das Seiende im Ganzen* "ist"].<sup>1</sup>

L'ente quale ente nella totalità costantemente diviene come essere, come ciò che sempre è stato e sempre sarà, vale a dire, per l'esserci autentico, il progetto del suo mondo in vista di se stesso - il senso dell'impellere. Ecco perché per Schelling, nell'interpretazione di Heidegger, la creazione della natura - nel riferimento al concetto di φύσις come "prevalere" dell'ente nella totalità - è piuttosto risveglio [*Erweckung*] di quell'unità cui nell'impellere tende la nostalgia, che già è ma "coperta", "oscura", in quanto si fa fondamento soltanto nella disposizione d'un senso, vale a dire in ordine all'"ente più originario". «La creazione è immaginazione ["forma in uno", *Ein-bildung*] della luce nell'oscurità, risveglio dell'oscurità a sé come luce e con ciò a un tempo via da sé - separazione.»<sup>2</sup> Un Dio esistente dispone l'ente nella totalità come "forma in uno" - veduta pura sempre orientata -, giacché l'ente coperto si svela quale ente, ma insieme, nell'esistenza, è assunto per un senso che gli dà significato - per il suo "non essere" semplicemente-presente - e quindi diviene da fenomeno a cosa in sé. L'esserci stesso, che si assume nella luce della sua essenza in quanto libero essere-nel-mondo, si separa da sé come ente semplicemente-presente e propriamente si riconosce come Dio esistente. Oscurità che si riconosce come luce, nell'immaginazione trascendentale, e insieme si supera come oscurità, si separa da sé - trascende. La nostalgia propria dell'esserci dà all'impellere la direzione in vista di se stesso come Dio esistente, affinché possa assumere il suo fondamento come puro volere. Tale assunzione è risveglio, è ritorno, è reminiscenza, in quanto l'esserci autentico vuole se stesso come puro volere, anela al suo esser Dio, al suo fondamento in se stesso - sì da non essere più perduto, così da "sentirsi a casa" nel divino quale suo mondo. Ma il suo mondo è così inteso come suo progetto, continuo e necessario impellere che l'esserci autentico assume nella libertà; sicché sentirsi a casa vuol dire eterno ritorno dell'uguale: impellere verso se stesso come Dio esistente, che nel suo divenire nostalgico dispone l'ente nella totalità - il divino - e domina sulla prigione mondana "proprio" nell'esistenza libera, estesa come sua realitas - "panteismo autentico".

<sup>1</sup> M. Heidegger, *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 309; ed. ted. p. 329.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, cit., p. 230: «Das Werden der Schöpfung ist so eine *Erweckung* der im Grunde der Sehnsucht noch ungehobenen Einheit; der Verstand stellt nicht ein Äußeres vor sich hin, sondern als der die verschlossene Einheit Lichtende bildet er sich nur in das Suchen und Streben des Grundes ein. Die Schöpfung ist *Ein-Bildung* des Lichten in das Dunkle, Erweckung des Dunklen zu sich als einem Lichten und damit zugleich von sich weg - Scheidung.»

Traduzione: «Il divenire della creazione è così un risveglio dell'ancora grezza unità nel fondamento della nostalgia; l'intelletto non pone un esterno dinanzi a sé, bensì, come ciò che fa luce, esso si immagina [si forma in uno] l'unità aperta nel cercare e nel tendere del fondamento. La creazione è immaginazione [si forma in uno] della luce nell'oscurità, risveglio dell'oscurità a sé come luce e con ciò a un tempo via da sé - separazione.»

Schelling concepisce la creazione della natura come un divenire, che ancora determina l'essere di essa, un divenire, il quale non è nient'altro dal fondamento in Dio che impelle verso se stesso, nel quale fondamento come eterna nostalgia Dio scorge se stesso come il ricercato.<sup>1</sup>

L'essere dell'esserci autentico è l'*eterna nostalgia* - in quanto *temporalità originaria* - del *Dio esistente* che ricerca *se stesso*, perduto nell'ente che esso, *nella libertà*, dispone a partire dal suo *tramonto - futuro autentico* -, ossia dall'*attimo* della *decisione*, quale *essere per la morte*, in cui l'intero impellere è orientato su un *senso*. L'esistenza dell'uomo è allora, per essenza, il ricercarsi come *rammemorazione* del *Dio esistente* nell'*impellere finito* - cioè sempre *da ripetere* -, che nella *nostalgia* per il *divino* dispone il *suo mondo* quale *suo progetto*. Un tale *progetto* è l'autentica libertà dell'esserci, il quale per la sua *storicità* apre una *storia originaria*, ossia, nella ricerca della sua *autonomia*, oltrepassa diverse *epoche dell'essere*; "sceglie" cioè diversi *in vista di*, in rapporto ai quali orientare il suo *impellere* nel tentativo di *fondarsi*. Così gli *eventi* delle esistenze *decise* - il *mito*, la *fede*, la *mathesis* -, per il loro carattere aurorale, conducono l'esserci, che per lo più si comprende *pubblicamente* - ossia all'interno di un *mondo intramondano* già *dato* -, verso una *trasformazione* di sé in vista della sua *autonomia*. Dacché, però, ciò che *si tramanda* nella storia come *se stesso* è quotidianamente misconosciuto nell'*indifferenza*, e siccome la "tradizione", l'insieme del pensato dal "Si", sclerotizza il *senso* del fondamento stigmatizzandolo in *sistemi* e *discipline*, le istanze originariamente *nostalgiche* e orientate sulla *libertà* diventano in breve i "vincoli" che imprigionano l'esserci nella *semplice presenza*. Le varie orientazioni dell'essere *in vista di* un "ente più originario" che non sia *se stesso*, le quali presentano ciascuna un *insieme dell'ente* e impongono una *condotta*, sebbene dapprima mosse dalla *ricerca libera del fondamento*, decadono e degenerano in sempre più totalizzanti impedimenti al riconoscimento della *verità trascendentale* e all'assunzione dell'ente *nella totalità*. Quando Heidegger afferma che l'epoca attuale è quella in cui si compie maggiormente l'oblio dell'essere, egli non sta contraddicendo la sua concezione dell'*evento* della *mathesis* come profondo tentativo della modernità di *liberare l'uomo*, bensì mostra che proprio la disposizione di un *progetto del mondo* così prossimo alla *libertà autentica - ragione pura* invece di *ragione pura sensibile* -, a causa della stessa "vicinanza" - che copre -, condanna al misconoscimento più profondo: alla *tecnica* come presunto *dominio* sull'ente e all'oblio dell'*essere-nel-mondo* proprio dell'uomo.

Per questo la *fondazione della metafisica*, come "ontologia fondamentale", in quanto a un tempo *libertà per la fondazione*, "metaontologia", è ogni volta *da rifondare*. Ogni *fondazione* della metafisica già presentata in precedenza come *concezione filosofica* non è *fallita* - anche quando inautentica -, ma piuttosto *non è sufficiente* a una fondazione autentica del *se stesso*; è anch'essa nel suo insieme una *indicazione formale*, dacché nessuna teoria da sola, per quanto razionale e onnicomprensiva possa essere, può *costringere alla decisione* quell'esserci che è invece *sempre costretto* ad essere - a *impellere* come *impulso* - e che solo nell'*unicità* del suo "canto", nella *decisione* per il suo *esistere*, può *rammemorarsi* come *Dio esistente* e ricongiungersi al *divino*. Questo il significato dell'essenza umana concepita da Heidegger in quanto posta su un *abisso*. L'esserci è *se stesso* soltanto se *sceglie* il *se stesso* come *in vista di* del suo *impellere*, ma scegliere *se stesso*, come *libertà per la necessità*, è per l'esserci scegliere il *mondo* quale *suo progetto di mondo* e disporlo, per il suo *senso*, nell'*eterno ritorno dell'uguale*. Soltanto così l'esserci *si trasforma* e assume originariamente la sua *nostalgia*, il suo

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 232: «Schelling begreift die Schöpfung der Natur als ein Werden, das jetzt noch ihr Seyn bestimmt, ein Werden, das nichts anderes ist als der zu sich selbst drängende Grund in Gott, in welchem Grunde als der ewigen Sehnsucht Gott sich selbst erblickt als das Gesuchte.»

fondamento come *impulso*, quale *suo volere*; perché il *suo volere* apre l'ente nella *totalità - suo mondo* come *divino* - e l'esserci autentico, come *Dio esistente*, non può volere altro che questo.

*Circulus vitiosus deus:*

Il fondamento vuole così sempre più essere fondamento, e a un tempo può volere soltanto questo.<sup>1</sup>

## Bibliografia

### - HEIDEGGER

#### Testi di riferimento citati

M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung WS 1924/25), in *Gesamtausgabe*, Band 19, hrsg. von I. Schlüßer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.

Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung SS 1925), in *Gesamtausgabe*, Band 20, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994 (I ediz. 1979); trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il nuovo melangolo, Genova 1999.

Id., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Marburger Vorlesung WS 1925/26), in *Gesamtausgabe*, Band 21, hrsg. von W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.

Id., *Phänomenologie und Theologie* (1927), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Sein und Zeit*, (in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, a cura di E. Husserl, Halle 1927), Max Niemeyer, Tübingen 1993; trad. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, II ediz. Milano 2006.

Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS 1927), in *Gesamtausgabe*, Band 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 236: «Der Grund will so immer mehr Grund sein, und zugleich kann er das nur wollen».

M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il nuovo melangolo, Genova 1999.

Id., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Marburger Vorlesung WS 1927/28), in *Gesamtausgabe*, Band 25, hrsg. von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano 2002.

Id., *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1928), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung SS 1928), in *Gesamtausgabe*, Band 26, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990 (I ed. 1978); trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il nuovo melangolo, Genova 2000.

Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* (Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1929), in *Gesamtausgabe*, Band 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Id., *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Freiburger Vorlesung SS 1929), in *Gesamtausgabe*, Band 28, hrsg. von C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Freiburger Vorlesung WS 1929/30), in *Gesamtausgabe*, Band 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992 (I ediz. 1983); trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il nuovo melangolo, Genova 1999.

Id., *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Freiburger Vorlesung SS 1930), in *Gesamtausgabe*, Band 31, hrsg. von H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1982.

Id., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Freiburger Vorlesung WS 1931/32), in *Gesamtausgabe*, Band 34, hrsg. von H. Mörchen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988.

Id., *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung SS 1935), in *Gesamtausgabe*, Band 40, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

Id., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Freiburger Vorlesung WS 1935/36), in *Gesamtausgabe*, Band 41, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei princîpi trascendentali*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Id., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Freiburger Vorlesung SS 1936), in *Gesamtausgabe*, Band 42, hrsg. von I. Schlüßer, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988.

Id., *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), in *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961); trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale, Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005.

Id., *Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles, Physik B, I* (1939), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις, Aristotele, Fisica, B, I*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (1939), in *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961); trad. it. di F. Volpi, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005.

Id., *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* (1939), in *Nietzsche II*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961); trad. it. di F. Volpi, *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005.

Id., *Der europäische Nihilismus* (1940), in *Nietzsche II*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961); trad. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, IV ediz. Milano 2005.

Id., *Parmenides* (Freiburger Vorlesung WS 1942/43), in *Gesamtausgabe*, Band 54, hrsg. von M. S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1982; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Parmenide*, Adelphi, II ediz. Milano 2005 (I ediz. 1999).

Id., *Brief über den Humanismus* (1946), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

Id., *Kants These über das Sein* (1961), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, Adelphi, V ediz. Milano 2008.

### **Testi di riferimento non citati**

M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Marburger Vorlesung WS 1923/24), in *Gesamtausgabe*, Band 17, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994 (II 2006).

Id., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Marburger Vorlesung SS 1924), in *Gesamtausgabe*, Band 18, hrsg. von M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.

Id., *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Marburger Vorlesung SS 1926) in *Gesamtausgabe*, Band 22, hrsg. von F.-K. Blust, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993 (II 2004).

Id., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Marburger Vorlesung WS 1926/27), in *Gesamtausgabe*, Band 23, hrsg. von H. Vetter, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.

Id., *Einleitung in die Philosophie* (Freiburger Vorlesung WS 1928/29), in *Gesamtausgabe*, Band 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996.

Id., *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Freiburger Vorlesung WS 1930/31), in *Gesamtausgabe*, Band 32, hrsg. von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1980 (II 1988)

Id., *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

Id., *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Freiburger Vorlesung SS 1931), in *Gesamtausgabe*, Band 33, hrsg. von H. Hüni, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1981 (II 1990).

Id., *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37), in *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.1, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961)

Id., *Nietzsches Metaphysik* (1940), in *Nietzsche II*, in *Gesamtausgabe*, Band 6.2, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997 (Einzelausgabe: Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961).

Id., *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* (1943), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

Id., *Heraklit* (Freiburger Vorlesungen SS 1943 und SS 1944), in *Gesamtausgabe*, Band 55, hrsg. von M. S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993.

Id., *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«* (1949), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

### **Ulteriori scritti heideggeriani considerati**

M. Heidegger, *Frühe Schriften* (1912-1916), in *Gesamtausgabe*, Band 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978.

Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frühe Freiburger Vorlesung WS 1921/22), in *Gesamtausgabe*, Band 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985 (II 1994).

Id., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frühe Freiburger Vorlesung SS 1923), in *Gesamtausgabe*, Band 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988.

Id., *Holzwege* (1935-1946), in *Gesamtausgabe*, Band 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (II 2003).

Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), in *Gesamtausgabe*, Band 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.

Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), in *Gesamtausgabe*, Band 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989 (II 1994).

Id., *Was heißt Denken?* (1951-1952), in *Gesamtausgabe*, Band 8, hrsg. von P.-L. Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.

Id., *Zur Seinsfrage* (1955), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

Id., *Der Satz vom Grund* (1955-1956), in *Gesamtausgabe*, Band 10, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

Id., *Hegel und die Griechen* (1958), in *Wegmarken* (1967), in *Gesamtausgabe*, Band 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

#### **- TESTI DI ALTRI AUTORI**

Aristotele, *Metaphysica*; hrsg. von A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar*, Minerva, Frankfurt a. M. (ripr. dell'ed. Fues, Tübingen 1847-1848).

Aristotele, *Categoriae*; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1949 (rist. 1980).

Aristotele, *Ethica Nicomachea*; ed. by H. Rackham, *The Nicomachean Ethics*, Heinemann-Harvard University Press London-Cambridge 1956.

Dostoevskij F., *I Demoni* (1871), trad. it. di G. Buttafava, BUR, Milano 2006.

Husserl E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von M. Heidegger, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. IX, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano, 1998.

Kant I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, hrsg. von K. Reich auf Grund des Textes der Berliner Akademie Ausgabe, F. Meiner, Hamburg 1963; trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e A. Pupi, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg 1956; trad. it. di M. M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg 1990 (I ed. 1929); trad. it. (con testo ted. a fronte) di F. Capra, rivista da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg 1998 (I ed. 1956); trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2007.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von K. Vorländer, F. Meiner, Leipzig 1924; trad. it. di A. Gargiulo, rivista da V. Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Kant I., *Opus postumum II*, in *Akademie Ausgabe*, hrsg. von A. Buchenau und G. Lehmann, Bd. XXII, Berlin 1938; trad. it. parziale di V. Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Leibniz G. W., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Siebenter Band, Weidmann, Berlin 1875-1890 (rist. Lorentz, Leipzig 1931).

Nietzsche F. W., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VI, A. Kröner, Stuttgart 1921; trad. it. a cura di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere filosofiche (Friedrich Wilhelm Nietzsche)*, Volume I, Utet 2002 e trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, (XXVI ed.) Milano 2005.

Nietzsche F. W., *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsches Werke: erste Abtheilung*, Band VII, A. Kröner, Leipzig 1923; trad. it. a cura di S. Giametta, *Al di là del bene e del male*, in *Opere filosofiche (Friedrich Wilhelm Nietzsche)*, Volume II, Utet 2003.

Platone, *Fedro*; in "Plato I" ed. by J. Henderson, *Phaedrus*, with an english transl. by H. N. Fowler, London-Cambridge, Loeb-Harvard University Press 1925, rev. and repr. 1938.

Platone, *La Repubblica*; in "Plato V" and "Plato VI" ed. by J. Henderson, *The Republic*, with an english transl. by P. Shorey, London-Cambridge, Loeb-Harvard University Press 1930, rev. and repr. 1937.

Platone, *Parmenide*; in "Plato IV" ed. by J. Henderson, *Parmenides*, with an english transl. by H. N. Fowler, London-Cambridge, Loeb-Harvard University Press 1926, rev. and repr. 1939.

Platone, *Sofista*; in "Plato VII" ed. by J. Henderson, *Sophist*, with an english transl. by H. N. Fowler, London-Cambridge, Loeb-Harvard University Press 1921, rev. and repr. 1928.

Schelling F.W.J., *Erlanger Vorträge*, in *Schellings Werke. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, Fünfter Band, hrsg. von M. Schröter, Oldenbourg, München 1928; trad. it. di L. Pareyson, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974.

Schelling F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von T. Buchheim, F. Meiner, Hamburg 2011; trad. it. di G. Strummiello (testo ted. a fronte), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Rusconi, Milano 1996.

Wolff C., *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, prostat in Officina libraria Rengeriana, Francofurti et Lipsiae 1730.

## - LETTERATURA SECONDARIA

### Repertori bibliografici utilizzati<sup>1</sup>

Caputo A., *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999): una bibliografia*, F. Angeli, Milano 2001.

Saß M. (hrsg. von), *Materialen zur Heidegger: Bibliographie 1917-1972*, Anton Hain, Meisenheim a. G. 1975.

### Testi di critica

Aa.Vv., *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, hrsg. von U. Guzzoni, Gestenberg Verlag, Hilesheim 1980.

Alexander E., *Hermeneutical violence. Heidegger's Kant-interpretation*, in «Philosophy today», 25 (1981), pp. 286-306.

Alphéus K., *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, in «Kant-Studien», 59 (1968), pp. 187-198.

Ar dovino A. (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2008.

Battaglia F., *Heidegger e la metafisica dell'essere finito*, in F. Battaglia, *Il problema morale dell'esistenzialismo*, Zuffi, Bologna 1949 (II ed.), pp. 111-157.

Bancalari S., *L'altro e l'esserci: il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, CEDAM, Padova 1999.

Bianco F. (a cura di), *Heidegger in Discussione*, Franco Angeli, Milano 1992.

---

<sup>1</sup> Per una bibliografia su Heidegger più ampia della presente, ma sempre selezionata, si vedano F. Volpi (a cura di), *Appendice bibliografica a Essere e tempo*, cit.; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1980 e P. Rebernik, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

- Bogliolo V., *Dall'X di Kant al Nichts di Heidegger*, in «Aquinas», 14 (1971), pp. 271-289.
- Brujic B., *Die Grenzen des Begreifens der Freiheit bei Kant aus dem Horizont des Heideggerschen Denkens*, in «Synthesis Philosophica», 13 (1998), pp. 355-371.
- Cassinari F., *Tracce della differenza ontologica: Kant, Hegel, Heidegger*, in «Itinerari filosofici», 3 (1992), pp. 51-78.
- Cassinari F., *La nozione di "Totalität" nella lettura heideggeriana di Kant*, in «Itinerari filosofici», 6-7 (1993), pp. 75-101.
- Cassinari F., *Definizione e rappresentazione: antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini, Milano 1994.
- Cassirer E. - Heidegger M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972.
- Cassirer E., *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation*, in *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 1-26; trad. it. di R. Lazzari (a cura di), *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, Unicopli, Milano 1990, pp. 98-142.
- Cicatello A., *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, il nuovo melangolo, Genova 2005.
- Claesges U., *Heidegger und das Problem der kopernikanischen Wende*, in «Neue Hefte für Philosophie», 23 (1984), pp. 75-112.
- Costa V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita & pensiero, Milano 2003.
- Colonnello P., *Heidegger interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1981.
- Dahlstrom D. O., *Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936*, in «Philosophisches Jahrbuch», 96 (1989), pp. 343-366.
- Courtine J. F. (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pp. 113-129.
- Courtine J. F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- D'Angelo A., *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Il mulino, Bologna 2000.
- De Blasi L., *Il Kant di Heidegger*, in «Studi kantiani», 13 (2000), pp. 67-92.
- Declève H., *Heidegger et Kant*, M. Nijhoff, La Haye 1970.
- De Vitiis P., *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1974.
- De Vitiis P., *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995.
- De Vitiis P., *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006.
- Demmerling C., *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, in «Rivista di filosofia», 83 (1992), pp. 241-261.
- Dufrenne M., *Heidegger et Kant*, in «Revue de métaphysique et de morale» (Paris), 54 (1949), pp. 1-28.

- Dupond P., *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Ousia, Bruxelles 1996.
- Esposito C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.
- Fabris A., *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS Editrice, Pisa 1988.
- Fabris A., *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Edizioni ETS, Pisa 1982.
- Figal G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992.
- Görland I., *Transcendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981.
- Haefner G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Johannes Berchmans Verlag, München 1981.
- Heinrich D., *Über die Einheit der Subjektivität*, in «Philosophische Rundschau», 3 (1955), pp. 28-69.
- Herrmann F.-W. von, *Die Metaphysik im Denken Heideggers*; trad. it. di C. Goebel, a cura di A. Molinaro, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, Urbaniana University Press, Roma 2004.
- Herrmann F.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1974.
- Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993.
- Köhler D., *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem*, in «Fichte-Studien», 13 (1997), pp. 19-34.
- Löwith K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, hrsg. von F.-R. Hausmann, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1986, Neuausgabe 2007.
- Löwith K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960; trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966.
- Maschietti S., *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Il mulino, Napoli 2005.
- Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger oggi*, Il mulino, Bologna 1998.
- Mörchen H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Halle), 11 (1930), pp. 311-495.
- Olivetti M. M. (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, in «Archivio di filosofia», 57 (1989).
- Padellaro R., *Heidegger e il problema kantiano*, Loescher, Torino 1960.
- Perego V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Poggi S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006.

Prezioso F. A., *L'interpretazione heideggeriana della "Critica della ragion pura" di Kant*, in «Sapienza», 32 (1979), pp. 129-167.

Rebernik P., *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

Regina U., *Ontologia e trascendenza in Heidegger*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 58 (1966), pp. 584-628.

Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, München-Wien 1994; trad. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo*, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996.

Schultz U., *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, Emil Koch, Elmshorn 1963.

Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1950.

Steffen C., *Heidegger als Transzendental-philosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2005.

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1980.

Vinci P., *Soggetto e Tempo : Heidegger interprete di Kant*, Bagattolibri, Roma 1988.

Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984.

Volpi F. (a cura di ), *Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Volpi F., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. Micheli e G. Santinello (a cura di), *Kant a due secoli dalla "Critica"*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 161-179.