

Kant: essere e finitudine*

Il testo che segue contiene alcuni accenni alla lettura heideggeriana del pensiero di Kant. Il tema, dunque, non è „Kant stesso“, ma, come si dice in questi casi, „il Kant di Heidegger“. Che si dica e si pensi così, non appare affatto strano o problematico. Eppure, la convinzione che esistano due oggetti di riflessione indicabili come «Kant stesso» e «il Kant di Heidegger», è tutt'altro che scontata. Tale convinzione posa su un pregiudizio che possiamo chiamare *storico* – non, però, nel senso della disciplina «storia della filosofia», ma nel senso del tratto storico che domina tutta l'odierna riflessione filosofica – teoretica, epistemologica, estetica, morale o (in senso stretto) storica che sia. Tale pregiudizio impedisce di vedere che il pensiero filosofico di ogni epoca è *per indole contemporaneo*; in quanto tale, esso appartiene a un *unico* tempo – il tempo del pensiero, appunto –, la cui unica modalità temporale è: *ora*. Nessuno nega che si possano impiegare, in modo sensato, le espressioni «Kant stesso» e «il Kant di Heidegger». Nell'*ora del pensiero*, però, tali nomi fanno segno verso un'*unica* urgenza, la quale, dal canto suo, *non ha nome*. Dove il tentativo di pensare con Heidegger o con Kant, o con Kant e Heidegger, o con qualsiasi altro grande pensatore, sia guidato da tale urgenza, l'interrogare si affranca dai differimenti storici per semplificarsi nel vincolo di una problematicità tanto nascosta quanto generosa di indicazioni avviati.

* * *

Il filo che lega le letture heideggeriane di Kant è il tema della finitudine o finitezza della conoscenza umana delle cose. Secondo Heidegger, l'interrogazione kantiana dell'attendibilità¹ della conoscenza non è però dettata da un interesse meramente epistemologico. Tale interrogazione ha piuttosto la portata del problema dei problemi filosofici: quello di porre il fondamento della metafisica – di fondarla come attendibilità. «Porre», qui, significa: cogliere fermamente nel suo generarsi, mentre «metafisica» indica il fondamentale rapporto con gli enti che l'uomo istituisce mediante l'esplicita comprensione del loro essere – comprensione che Kant chiama, appunto, conoscenza. Nel corso universitario del 1935-36 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (Francoforte 1984), Heidegger scrive:

* In: *Studi italo-tedeschi*, Vol. XXIV, Merano 2004, p. 341-367 (Atti del XXV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi «Immanuel Kant (1724-1804) nel 200° anniversario della morte», Accademia di studi italo-tedeschi, Merano, 10-12 marzo 2004).

¹ Rendiamo in tal modo la dizione tedesca *Möglichkeit*. L'attendibilità è la ferma attesa della vera capacità di stanziamento; attenendosi all'attendibile, e mettendolo in opera, l'uomo si stanziava nell'attesa costitutiva.

«Ecco la cosa in cui Kant si imbatté, e che, in modi sempre nuovi, egli tenta di cogliere nel senso del generarsi del fondamento: noi uomini siamo in grado di conoscere gli enti diversi dall'indole uomo che noi siamo, sebbene non siamo stati noi, in quanto indole uomo, ad aver fatto quegli stessi enti. Essere essenti nel bel mezzo di un insorto ed esteso fronte di enti che si fa incontro – ecco ciò che non cessa di colpire nella sua estraneità. In termini kantiani, tale stato di cose suona così: avere costantemente di fronte degli oggetti che si fanno incontro in quanto indole oggetto, sebbene il far sì a cui si deve tale farsi incontro si generi <proprio> mediante noi <uomini>. Come è attendibile che accada una cosa simile? (*Gesamtausgabe*, vol. 41 [GA 41], 244 s.)

Non abbiamo la possibilità di misurare in modo compiuto l'inesauribilità dei riferimenti qui indicati. Limitiamoci a notare come la descrizione fenomenologica del problema kantiano, offerta da Heidegger, non mostri alcun tratto storico. Piuttosto, essa si muove nella sfera che egli chiama *Grundgeschehen*, ossia, possiamo dire, nella sfera del «generarsi del fondamento», sfera che, perciò, possiamo anche chiamare «genitoriale»; tale aggettivo risponde all'aggettivo tedesco *geschichtlich*, il quale indica, appunto, l'ordine di ciò che appartiene al *Geschehen*. Tutto sta nel non farsi portare via dal flusso storico, e di impegnarsi, invece, nel dar forma alla sfera finita della genitura.

La finitezza nel senso di Kant non è di tipo ontico. Non si tratta, cioè, di una limitazione quantitativa alla quale il nostro desiderio di conoscere e sapere dovrebbe comunque rassegnarsi. Il senso di una tale limitazione potrebbe essere espresso nel seguente modo: poiché le cose da sapere sono infinite, mentre le conoscenze umane sono ogni volta necessariamente finite, per quanto l'uomo progredisca nel sapere, le sue conoscenze resteranno sempre infinitamente incomplete rispetto alla totalità dei fatti constatabili che potrebbero essere conosciuti.

Se la finitezza non è ontica, ossia sostanzialmente quantitativa, possiamo pensare che si tratti, invece, di una finitezza di tipo qualitativo. In questo caso, la ragione della limitazione fattiva delle nostre conoscenze risiede non nel numero infinito delle cose potenzialmente conoscibili, ma nella loro stessa natura o sostanza. Rapportata alle nostre capacità conoscitive, tale natura fa sì che le cose, anche prese singolarmente, non ci siano mai interamente accessibili; esse restano, cioè, per sempre impenetrabili in un senso costitutivo – ad esempio relativamente alla loro causa ultima o al mistero della loro creazione. La finitezza, qui, risulta da una previa comprensione dell'essere dell'ente (l'ente è *in quanto* creato, oppure *in quanto* causato da un principio primo, ecc.), la quale ogni volta già contiene nascostamente in sé il principio dell'inconoscibilità dell'essere stesso (Dio è inconoscibile, *dunque* il creato, in ultima analisi, non è conoscibile; la causalità si dissolve in una legge statistica, *dunque* possiamo solo assegnare delle probabilità a determinati eventi, ecc.). Poiché tale finitezza qualitativa appartiene all'essere delle cose, chiamiamo «finitezza ontologica» questo tipo di limitazione della nostra conoscenza.

Tuttavia, né la definizione ontica né quella ontologica colgono il senso della limitazione costitutiva che, secondo Kant, definisce la conoscenza umana. Chiameremo, invece, *trascendentale* il senso della finitezza con cui il pensatore tedesco, a suo modo, si è misurato, e che ha richiesto, da parte sua, l'assunzione di quell'inedito e irripetibile contegno pensante da cui è scaturita la *Critica della ragion pura*. Il senso trascendentale della finitezza non esclude gli altri due; eppure, il cuore del pensiero kantiano risiede proprio nel tratto che tale dizione nomina. Cosa significa, qui, «finitezza trascendentale»?

La conoscenza delle cose è conoscenza del loro essere, o, in termini kantiani, dell'oggettività delle cose in quanto oggetti. Ora, tale conoscenza resta finita per il fatto che la cosa conosciuta, ovvero l'essere, l'oggettività, è *essa stessa finita*. In altre parole: nella finitezza trascendentale, la finitezza della conoscenza coincide con la finitezza di ciò a cui la conoscenza si riferisce, anzi: le due finitezze appartengono a una medesima, in se finita indole; o ancora: conoscenza e oggetto della conoscenza si coappartengono in un limite che le definisce e le staglia entrambe, e che possiamo chiamare «limite di trascendenza». In Kant, l'essere (l'oggettività) non è meno finito della conoscenza. Questo è ciò che è detto nella topica proposizione sull'attendibilità dei giudizi sintetici *a priori*: «le condizioni dell'*attendibilità dell'esperienza* in generale sono al tempo stesso condizioni dell'*attendibilità degli oggetti dell'esperienza*» (A 158, B 197; *Critica della ragion pura*, trad. Colli, Milano 1995, 234).

L'indice di finitezza della conoscenza umana è il fatto che l'uomo pensi. Tale fatto, a sua volta, ha origine nel carattere finito dell'intuizione umana. L'origine della finitezza della conoscenza umana risiede dunque nella finitezza dell'intuizione. A differenza di quella umana, la conoscenza di Dio non è finita, giacché Dio intuisce le cose portandole a essere nella loro integralità di indoli; poiché intuire e originare sono, per Dio, il medesimo, egli non ha bisogno di ritornare sul proprio rapporto con le cose e di istituirlo mediante il pensiero. In che senso l'intuizione dell'uomo è, invece, finita? Risposta: nel senso che l'uomo può intuire solo ciò che gli è dato, e quindi si offre a un'attendibile accoglienza intuitiva; tale accoglienza, a sua volta, ottiene la propria compiuta configurazione grazie al pensiero. Poiché l'intuizione dell'uomo è, in questo senso, finita, ossia immersa nell'offerirsi del già dato, egli deve far ricorso alla capacità regolativa e ordinante del pensiero al fine di dare una forma stabile al suo essere consegnato all'afflusso degli enti, e dunque per potersi stanziare nel bel mezzo delle cose. Il pensiero porta a compimento la finitezza dell'intuizione, costituendo una conoscenza *nei limiti dell'intuizione stessa*, senza che quest'ultima possa mai, mediante il pensiero, trasformarsi in intuizione divina, ovvero originante.

In quanto è stato appena detto, abbiamo presupposto che il modo primario o la fonte primaria della conoscenza umana sia, appunto, l'intuizione: l'uomo conosce, innanzitutto,

intuendo, e, per così dire, solo in secondo battuta attraverso il pensiero o la ragione. Tuttavia, Kant stesso ricorda ripetutamente come intuizione e pensiero costituiscano *insieme* l'essenza della conoscenza umana, e, in particolare, di ciò che egli chiama «esperienza». Dunque, se diciamo che l'intuizione è la facoltà fondamentale della conoscenza, ciò non significa che l'intuizione stia, in quanto facoltà a se stante, al fondo del pensiero; piuttosto, dobbiamo dire così: proprio nell'intuizione è ravvisabile il tratto di fondo che costituisce originariamente l'indole conoscenza – prima ancora, cioè, che possa intervenire una distinzione in diverse fonti della conoscenza.

Che le cose, per Kant, stiano proprio così, è detto fin dalla prima frase dell'estetica trascendentale, su cui la *Critica della ragion pura* è edificata; tale frase suona: «In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo con cui essa si riferisce immediatamente agli oggetti, e cui ogni pensiero, come mezzo, tende, è l'intuizione» (trad. Colli cit., 75). Con tale frase inaugurale, Kant marca fin da subito la differenza della propria posizione di fondo rispetto a quella della metafisica razionale a lui precedente. Infatti, da essa emerge chiaramente come il modo primario della conoscenza umana, il primo e immediato rapporto conoscitivo con gli oggetti (prima ancora che essi divengano oggetti in senso proprio), sia costituito dall'intuizione, mentre il pensiero, come mezzo, «tende» all'intuizione stessa. «Tendere», qui, significa: in-tendersi nell'estensione in cui l'intuire, nel suo percipiente accogliere, si è disteso o decontratto. Il pensiero è dunque *al servizio* dell'intuizione, la quale resta primariamente addetta all'elemento e al limite portante di ogni rapporto conoscitivo. Il senso di tale servizio può essere indicato così: quando, mediante l'intuizione, un „che“ si è dato od offerto all'animo umano, il pensiero è *già* accorso per dare, a tale offrirsi, una forma stabile.

In termini storici, possiamo osservare come una simile interpretazione della prima frase dell'estetica trascendentale non sia generalmente condivisa. In particolare, la scuola neokantiana non ha affatto letto in questo modo la proposizione citata, il che induce Heidegger a dire, in un corso coevo alla stesura del suo libro su Kant, che «il difetto fondamentale del neokantismo consiste nel fatto di non aver letto la prima frase della *Critica*» (*Einleitung in die Philosophie*, Francoforte 2001, GA 27, 259). «Non aver letto», significa: non aver potuto raccogliere ciò che in tale frase è detto, e ciò in seguito al pregiudizio che l'essenza della conoscenza consisterebbe, invece, nella ragione.

Ora, là dove, come nel caso dei neokantiani tedeschi, l'interpretazione si muova nella stessa lingua del pensiero interpretato, il „non leggere“ lascia apparentemente intatto il testo in questione² – sebbene il difetto di lettura emergerà, inevitabilmente, nell'esplicitazione dell'intesa

² Si tratta di un'apparenza, giacché un vero testo non è semplicemente un intreccio di vocaboli, ma l'invito ad assumere un contegno costruttivo: la lettura *edifica* ciò che il testo custodisce. Se la lettura non legge, ovvero legge male, il testo soffre del suo forzato stare in luce, mentre chi legge è compresso nell'assenza di contegno. Ricordiamo

di volta in volta raggiunta. Nel passaggio a un'altra lingua, invece, può accadere che la lettura che non legge si espliciti anche sul piano testuale. Così, nella traduzione della prima *Critica* che dobbiamo a Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice (Bari 1983), la prima frase dell'estetica trascendentale suona come segue: «In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione» (65). Come si vede, qui non è più il pensiero che, come mezzo, tende all'intuizione; piuttosto, il pensiero ha di mira l'intuizione come suo (del pensiero) mezzo di conoscenza. Presumibilmente, per Gentile l'affermazione kantiana di un primato o un ruolo fondante dell'intuizione rispetto all'intelletto era, semplicemente, impensabile, sicché Kant non *poteva* aver sostenuto, fin dalla prima frase della *Critica*, e dunque in un modo che dà il tono all'intera opera, un simile controsenso.

Tuttavia, questo non è l'unico passo diretto a sostegno della tesi del primato dell'intuizione sul pensiero; né può valere come argomento a sostegno della tesi opposta (primato del pensiero) il fatto che la trattazione dell'estetica occupi uno spazio così largamente inferiore – per non dire: ai limiti dell'insignificante – rispetto a quello dedicato alla logica o alla dottrina del giudizio. Infatti, una volta chiarito, nella sua radicale novità, il senso che Kant attribuisce all'intuizione, non risulterà per nulla sorprendente che la riflessione metafisica si trovi costretta a compiere uno sforzo letteralmente inaudito per ridefinire, in prospettiva critica, la funzione del pensiero – per mostrare, cioè, in che modo esso *serve* l'intuizione stessa in vista di ciò che Kant chiama: un'esperienza degli oggetti. La prima *Critica* è, per l'appunto, il documento della ridefinizione – sul piano della criticità dell'intuizione finita – del pensiero giudicante, il cui tratto costitutivo è ormai il seguente: la sorgente e la misura del compito a cui il pensiero risponde, restano radicate nell'offerta di senso a cui l'uomo accede tramite l'intuizione, ovvero: *in quanto* essere finito. Il significato dell'espressione «intelletto puro», dice Heidegger nel suo corso sul problema della cosa in Kant, non è «mero intelletto», ossia «intelletto svincolato da ogni intuizione»; piuttosto, «intelletto puro» significa: intelletto immerso *nella* e riferito *alla* intuizione pura (ossia, *in primis*, al tempo in quanto forma pura di ogni adduzione rappresentativa e condizione formale di ogni apparire). Lo stesso vale, ovviamente, per l'espressione «ragion pura» (cf. GA 41, 150): il senso della purezza dipende interamente dalla purezza dell'intuizione finita, e ciò, a sua volta, significa: dal modo dell'offerta di senso che si genera nell'intuizione stessa.

Che cos'è, dunque, l'intuizione dell'uomo, e in che senso essa è finita? L'intuizione è quella sorgente di conoscenza in cui accade l'accesso immediato alle cose del mondo; mediante

il legame etimologico fra il latino *texere* e il greco *tevchh*, che designa un contegno artigianale o artistico che porta alla luce un vero utensile o, nell'opera d'arte, la stessa verità: leggere male è ancora più comprimente di quanto lo sia l'attaccare alla rinfusa le componenti di un tavolo.

l'intuizione, si genera il nostro primario e immediato riferimento a ciò che ci viene incontro come alcunché di significativo, che vuole essere riconosciuto, ovvero istituito, – in ciò che è e per come è – nella propria oggettività. L'intuizione è, in certo senso, un *medium* di immediatezza, ed è proprio il suo costituirsi come *medium dell'immediato* che ne configura il tratto finito. Il verbo «intuire» viene dal lat. *intuèri*, a sua volta formato dal prefisso *in*, «dentro», e dal verbo *tuèri*, «guardare». Il dizionario etimologico della lingua italiana curato da Ottorino Pianigiani ne dà la seguente puntuale definizione: «veder dentro, guardar dentro attentamente, specialmente con l'occhio della mente, che ratto apprende». E sotto la voce dell'aggettivo «intuitivo» leggiamo: «Aggiunto di que'giudizî, che si formano fra due idee immediatamente, quasi in un batter d'occhio e senza che la mente abbia bisogno di trattenersi a confrontarle, ovvero senza l'uso di un'idea media, per contrapposizione ai raziocinî, che di questa idea media abbisognano».

Un tratto distintivo dell'intuire è dunque la rapidità dello sguardo, l'immediatezza del colpo d'occhio che ogni volta «ratto apprende» una singolarità. «Singolare», qui, significa: non già mediato dall'idea, la quale invece opera al fine di rappresentare qualcosa nel suo tratto generale. Comunemente, associamo l'immediatezza dell'intuizione al fatto fisico della percezione sensibile: l'occhio è colpito dalla luce e dai colori, l'udito è stimolato dai suoni e dai rumori, il tatto registra la conformazione e lo stato termico delle superfici, e così via; i nostri sensi sono in tal modo attinti o impattati dall'afflusso di dati sensoriali, i quali, in un secondo momento, vengono elaborati e interpretati, mediante apposite procedure di sintesi associativa, dagli organi del nostro intelletto. Tuttavia, anche in questo modo dell'intuizione – quello empirico – una simile caratterizzazione dell'immediatezza è insufficiente. Infatti, non solo l'immediatezza dell'intuizione pura, vale a dire quella che precede ogni percezione sensibile, è un'immediatezza non sensoriale, ma „di senso“, ossia: dell'ordine dell'ottenimento di una dimensione in cui ciò che è possa venire in chiaro; lo stesso vale anche per il modo in cui vengono colpiti i nostri organi sensoriali. L'uomo, per indole, non è in grado di percepire altro che senso,³ sicché possiamo affermare: «uomo» è il nome di una „parte“ della generazione di senso che inizia con l'uomo stesso.

Per comprendere meglio che cosa significhi tale originaria vocazione al senso, dobbiamo partire dalla finitezza. Dobbiamo, cioè, innanzitutto guadagnare un'intesa sufficiente della finitezza – e non, invece, dare per scontato cosa sia l'intuizione, per poi aggiungere a essa, quale sua proprietà, il carattere finito. La finitezza, si dice, consiste nel tratto ricettivo della conoscenza umana. Cosa significa «ricettivo»? La «ricettività» rinvia al «ricevere»: l'uomo può avere esperienza

³ Per l'uomo, non vi sono vie d'uscita dal senso. Egli pensa sempre e soltanto l'avvolgente senso sentito.

solo di ciò che gli viene incontro, di ciò che gli si offre come già dato⁴ per essere accolto e raccolto. Egli è immerso in una dimensione, che possiamo chiamare «natura», in cui è attinto da oggetti che non ha prodotto, non ha portato a essere, e che sono diversi („altri“) da lui, ossia: di altra indole. Tali oggetti, sorgendo *da sé*, si offrono all'indole uomo che egli è, ovvero in una sfera di senso già umana; eppure, essi si offrono *in quanto* altri, quali stanziatisi di *altra* indole. L'uomo si trova, per così dire, fin da subito „l'altro in casa“, essendo già affidato, per ogni rapporto con le cose, alla propria capacità di accogliere ciò che in tal modo si offre. «Egli è *ab origine* assorto nella già insorta alterità dell'altro».

Fermiamo bene il punto che è stato appena toccato: nella sfera di senso umana, nell'indole uomo si fa incontro un'altra indole; ma poiché tale altra indole si fa incontro, in quanto tale, proprio nell'indole uomo, quest'ultima deve essere, in un suo peculiare tratto, capace di dar luogo all'indole che l'uomo (o, ogni volta, quell'uomo) non è. Per usare un'immagine: la ricezione dell'indole altra mostra, nell'indole uomo, una sorta di falla, la quale rinvia a un tratto estraneo e nascosto della stessa indole uomo. Il tratto in questione – ecco ciò che l'immagine della falla vuole indicare – radica tale indole in un elemento originario e non dominabile nel suo fondo – un elemento libero, nel senso di ciò che insorge e cresce in pura gratuità.⁵ In tale elemento – indole non dominabile, ma nemmeno indipendente dall'uomo – si genera originariamente il libero rapporto tra l'indole uomo e l'indole oggetto. La capacità di accoglienza – la ricettività – a cui l'uomo è affidato, è dunque la sua capacità di sostenere (non già, genericamente, „l'altro“, bensì) quell'elemento generativo (né „soggettivo“, né „oggettivo“) che impronta l'indole uomo alla capacità di accogliere, in quanto tale, l'indole altra (l'estraneo).

L'«essere sempre già affidato» dell'uomo chiarisce il senso dell'immediatezza dell'intuizione – il senso, cioè, della dizione «ratto» che abbiamo trovato nella definizione del Pianigiani. «Ratto» significa: (in un batter d'occhio) già rapito da, ossia consegnato a, e, in un certo senso, in balia di, tale offrirsi dell'indole altra (il suo offrirsi dalla nascosta – e riguardante l'indole uomo – origine del rapporto tra indoli). Questo «già» dell'essere affidato a..., o essere in balia di..., costituisce il fondo aprioristico e non dominabile del rapporto umano con le cose. Il carattere finito di tale rapporto consiste nell'impronta di nascosta risolutezza che il fondo di libertà imprime al fatto che l'uomo si ritrova ad avere già sempre trasceso le cose nel loro offrirsi all'uomo stesso come

⁴ «Già dato», ovvero: riguardante a partire dalla già avvenuta – e „dormiente“ – dazione a cui si deve la datità. Come vedremo, il trascendere oggettivante ripete („riattiva“) proprio tale avvenuta dazione.

⁵ La dizione «libero» deriva da una radice i.e. *leudh- «crescere» (cf. lat. *liber*, gr. *ejleuvqero*), da cui *leudhi- «progenie, popolo» (ted. *Leute*) e *leudhero- «appartenente al popolo, libero»: è libero colui che è generato e cresciuto in seno al popolo, e quindi appartiene alla genitura. Il senso di ciò che è libero rinvia all'origine gratuita e alla crescita preservata nella gratuità – una gratuità che, pur rispondendo, in un certa misura, al senso di insorgenza della *fusis* greca, nomina però già, e in modo deciso, l'elemento umano. Il tratto di libertà così inteso informa anche l'elemento genitualmente costitutivo che è nominato nella dizione «indole».

altre da lui. Il loro offrirsi da sé *in quanto* altre – questo stesso offrirsi è già l'accogliente intuire dell'uomo – un accogliere che, a sua volta, l'uomo non fa, ma che, per indole, e a suo modo, istituisce. Il «guardar dentro», in cui consiste l'intuizione, è «ratto», poiché esso si addentra istantaneamente nel colpo d'occhio che lo ha già riguardato dall'ascosità del libero fondo di offerta e accoglienza; il «dentro» in cui l'intuire si addentra, è l'orizzonte di trascendenza (l'orizzonte, appunto, di offerta e accoglienza) in cui si genera l'attendibile emergere delle cose.

Il pensiero, nella sua cooriginaria unità con l'intuizione, è già sempre teso al servizio di quest'ultima nell'accogliere ciò che, dall'orizzonte di trascendenza, si offre da sé; in questo modo, il pensiero concorre esplicitamente a configurare l'orizzonte stesso. Come mostra la prima *Critica*, la funzione di tale concorso è quella di rendere compiutamente attendibile ciò che già si genera nell'intuizione – ovvero l'incontro con le cose –, dando a tale evento di genesi la dovuta forma e stabilità. Nell'assolvere la propria funzione, il pensiero è, in un certo senso, ancora più finito dell'intuizione, poiché esso risponde in modo mediato (dal *medium* intuitivo) al «già» dell'immersione nell'offerta; esso risponde, cioè, per via di mediazioni discorsive (dialettiche) che riportano l'apparizione a un concetto unitario. Mentre l'intuizione è *presa* nell'immediatezza del suo essere-afetta, il pensiero *sente* l'urgenza e la gravezza della propria funzione. Per Kant, conoscenza umana significa: il costituirsi di un oggetto nel contemporaneo stanziarsi del soggetto nella propria libertà, ovvero sul fondo dell'orizzonte di trascendenza. Tale conoscenza è attendibile solo nell'unità di intuizione e pensiero, ma, innanzitutto, in base all'indole di intuizione che intuisce l'offerta.⁶

La circostanza che l'umanità dell'uomo consista, in primo luogo, nell'essere affidato all'orizzonte di offerta *in quanto* orizzonte di accoglienza – tale circostanza si traduce in una capacità umana dal nome affatto familiare: «sensibilità».⁷ Ora, poiché la sensibilità, ossia la trascendenza prima dell'essere-uomo, ha bisogno di dar modo agli oggetti di, per così dire, „farsi

⁶ Nell'assumere la propria posizione di fondo, Kant deve decidere quale delle due facoltà tradizionalmente riconosciute all'uomo – intuizione e pensiero – sia quella, in ultima analisi, fondante. Come è noto, la sua decisione elegge la facoltà di pensiero. Infatti, non è pensabile un'intuizione, anche pura, che non sia già regolata dalla ragione (ogni intuizione avviene già sul fondo di una sintesi originaria). Eppure, si genera un dare originario – possiamo dire: un istante dativo d'origine –, per cogliere il quale né il fungere dell'intuizione né quello dell'intelletto sembrano essere sufficienti, e al quale, tuttavia, *deve* potersi associare una facoltà dell'uomo. Su tale punto Kant resterà indeciso, o meglio: nella sua prospettiva di fondazione critica della conoscenza, egli deciderà di non fondare espressamente quell'istante dativo che il pensiero quale capacità di sintesi – anche e proprio nel suo „punto d'attacco“, ovvero l'«io penso» – presuppone. La decisione omissa da Kant è presa, un secolo e mezzo più tardi, in *Kant und das Problem der Metaphysik* di Heidegger (GA 3), dove quest'ultimo spinge all'estremo (si legga: alle estreme conseguenze di ciò che è metafisicamente attendibile), l'esplicitazione della terza fonte di conoscenza a cui Kant stesso fa riferimento, ovvero la *Einbildungskraft*. Si capirà, quindi, come il nostro tentativo di delucidazione non si basi sull'assunto che occorra „rivalutare“ l'intuizione rispetto al pensiero; piuttosto, si tratta di individuare in un tratto della capacità intuitiva quell'elemento che pone dinanzi agli occhi l'insufficienza della determinazione dell'uomo in base alla distinzione tra la facoltà di pensiero e l'intuizione stessa.

⁷ Poiché tale sensibilità funge nella sfera di finitezza, si tratta di una capacità esclusivamente umana. Essa è assimilabile alla sensibilità degli animali solo al prezzo di una previa – e irrecuperabile – cancellazione dell'umanità dell'uomo.

vivi“ o farsi percepire nel loro (già umano) essere-altri – poiché, dunque, l’essere dell’uomo comporta tale esigenza, ecco che noi uomini disponiamo di cosiddetti „organi sensoriali“: occhi e orecchie, mano, naso e palato. Il tratto di fondo di ciò che siamo abituati a chiamare «sensibilità» risiede proprio nella finitezza dell’indole uomo. In altre parole: la sensibilità è ciò che è soltanto *poiché* l’uomo è finito; i cosiddetti organi sensoriali sono tali (cioè un fungere nella modalità del sentire), poiché servono la trascendenza intuitiva, ovvero la sensibilità in quanto necessità di accogliere il generarsi del senso. Con questa determinazione della sensibilità come primo nome della trascendenza fattiva, Kant ha «per la prima volta ottenuto il concetto ontologico, non-sensualistico della sensibilità» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Francoforte 1991, GA 3, 27; cf. GA 27, 261). Il concetto ontologico della sensibilità può essere riassunto nella seguente formula: «Poiché il nostro intuire è un vedere e un udire, ecc. – per questo motivo noi abbiamo occhi e orecchie; non vale invece il contrario, cioè che noi vediamo poiché abbiamo gli occhi, o che udiamo poiché abbiamo le orecchie» (cf. GA 41, 146). Non vi è alcun evento „materiale“ che possa precedere la trascendenza, e quest’ultima, a sua volta, ha il proprio punto ortivo nell’immediatezza che reclama l’intuizione.⁸

Guadagnato lo statuto primario e fondante dell’intuizione nell’impostazione della prima *Critica*, è necessario ricordare che, in Kant, non solo l’intelletto è ciò che è soltanto al servizio dell’intuizione, sicché può esservi concetto solo lì dove si dà alcunché di intuito; l’intuizione, a sua volta, richiede già sempre l’operare riunente o sintetico del pensiero, ovvero: essa accoglie sempre sotto il dettato della forza regolatrice e raccogliente del concetto.⁹ Possiamo illustrare la coappartenenza di intuizione e pensiero osservando con qualche attenzione la dizione tedesca che, in Kant, nomina ciò che è oggetto di una conoscenza attendibile: la dizione *Gegenstand* (cf. GA 41, 140).

La prima componente, la preposizione *gegen*, «contro», nomina il tratto del venire incontro da un dove (non ancora definito)¹⁰; potremmo dire: *gegen* nomina la pura incontrosità di ciò che viene incontro. Ora, il tratto dell’incontrosità non basta, da solo, per far sì che ciò che viene incontro sia qualcosa di determinato o di definito; ad esempio, una semplice percezione tattile o

⁸ Dicendo «i sensi», «da sensibilità», ecc. (e, analogamente, nelle altre lingue: *Sinnlichkeit*, *sensibility*, e così via), la parola sembra aver nominato più di ciò che il pensiero sia, finora, riuscito a pensare; in altre parole: tali dizioni appaiono come segni di una già avvenuta, ma non ancora esplicitata e fondata comprensione dell’istituzione umana del senso. Ma, ancora una volta: „rivalutare il ruolo dei sensi“ è, di certo, la via più sicura per fraintendere tale già avvenuta comprensione: un approccio sufficiente al „tema“ è attendibile solo nell’orizzonte problematico dell’*origine* della distinzione tra intuizione e pensiero – orizzonte che, in un certo modo, è già quello kantiano.

⁹ L’essere in balia di... è già logica *in statu nascendi*. Più ci familiarizziamo con la singolare – e kantianamente indicata – coappartenenza di intuizione e pensiero, e meno potrà stupirci il fatto che Heidegger cerchi in Kant stesso i segni di una radice *comune* di tali capacità.

¹⁰ Si intenda: non ancora definito, *ma definibile*. La definibilità – sia sul piano puro sia su quello empirico – è un carattere eminentemente positivo: infatti, è ciò che reclama la posizione, e quindi, nascostamente, la intona.

visiva, pur non essendo, come abbiamo visto, affatto „semplice“, ma già senso e trascendenza in atto, non costituisce ancora un oggetto in senso kantiano. Affinché vi sia un oggetto, l'incontrosità ha bisogno di unirsi con un tratto di formale stabilità e costanza; essa richiede di essere fermata in un termine – di essere de-terminata come fronte di uno stabile contro-stare. La componente *Stand* nomina proprio tale tratto di determinata costanza. In tedesco, *Stand* è sia il fatto di stare, lo stato – più precisamente: il fatto di stare dritto, in piedi –, sia ciò che sta, ad esempio un banchetto in un mercato. Dunque, *Gegenstand*, oggetto, è, letteralmente, il contro-stante *nel* suo (frontale) contro-stare.

Per nominare un fatto che sta intorno (una condizione) *nel* suo stare intorno, la lingua italiana dice «circostanza»; per nominare ciò che sta sotto, cioè al fondo, *nel* suo stare sotto, la lingua italiana dice «sostanza». Analogamente, per nominare ciò che sta frontalmente incontro o di contro (un contro-stante) *nel* suo star contro, la lingua italiana può dire «controstanza» – oppure, sostituendo alla preposizione italiana «contro» il latino *ob*: «obstanza». *Gegenstand* è obstanza. Opportunamente intesa, tale dizione racchiude in sé l'intera portata della rivoluzione critica che Kant opera rispetto al pensiero dell'essere dell'ente come sostanza, sebbene quest'ultima, ripensata come determinazione temporale, rientri a sua volta nella definizione kantiana dell'obstanza. L'obstanza, pensata non come „una cosa“, ma come indole, implica il tratto della sostanza. In altre parole: il tratto della sostanza, la sostanzialità, è un tratto dell'indole obstanza – indole che, a questo punto, nulla vieta di chiamare, in risposta al tedesco *Gegenständlichkeit*, «obstantità». Tale dizione nomina l'essere dell'ente nella prospettiva tematica della prima *Critica*.

Per inciso, possiamo notare quanto segue: nel suo duplice significato, la dizione *Gegenstand* risponde, a suo modo, alla dizione greca $\tau\omicron; \omicron[n$ – participio del verbo $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ –, che nomina un ente sussistente *nel* suo essere. Il senso di $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, che generalmente si traduce, appunto, con «essere», è, in un certo senso, uno stare; tuttavia, tale stare non si configura come uno stare *contro* – dove «contro», in Kant, significa: frontalmente incontro all'io-soggetto (il quale, come vedremo, costituisce soggettivamente il fronte d'incontro *per* l'obstante). Infatti, lo stare dell' $\tau\omicron; \omicron[n$ è uno stare *nel* venire alla luce, o, possiamo dire, un sussistere entro una prossimità di evidenza. Tale prossimità non ha il senso di una vicinanza spaziale; essa indica, piuttosto, una – insorta ed estesa – sfera di riguardo (un'indole altra *nella* sfera di senso dell'uomo). Il tratto portante dello stare greco è quello dell'arrivare a star presso, dell'essere venuto alla luce che si ferma e giace nella prossimità da cui proviene. Tale tratto è indicato dal prefisso tedesco *an*.¹¹ Ecco perché,

¹¹ La preposizione *an* dice sia l'andare o l'arrivare a destinazione (là dove *an* regge l'accusativo), sia (con il dativo) l'aderenza alla destinazione raggiunta; l'interpretazione dell'essere greco mediante l'*an(wesen)* tedesco è allora riassumibile nella formula: «stare nella destinazione luce».

volendo tradurre in tedesco to; o[n – lo stante nel suo stare –, a rigore dovremmo dire: *der Anstand*.

Tuttavia, come emerge dalla delucidazione appena tratteggiata, lo stare dell'o[n non è un mero star fermo; esso è, piuttosto, uno stare *nel* venire alla luce o nell'insorgere – possiamo dire: l'ostendersi in un'estensione-luce, dove «luce» – la luce greca – significa: nascondimento che si trattiene nel concedere il disascosto (in una parola: dis-ascondimento).¹² Lo stare dell'o[n, inteso come disascondersi (venire a stare nel disascosto, trattenersi nell'estensione di disascondimento) è dunque sì uno stare, ma uno stare raccolto in una in sé raccolta e intensa motilità – la motilità che la stessa dizione dis-ascondimento, rettamente intesa, nomina. Poiché lo stare greco mostra i tratti appena indicati, Heidegger non traduce to; o[n – come sarebbe stato, in un certo senso, naturale – con *der Anstand* (nel senso di: *das Anstehende in seinem Anstehen*), bensì mediante il verbo *anwesen* (*das Anwesende in seinem Anwesen*), mentre l'indole o[n, l'oujsiva, è tradotta con la dizione esplicitante *Anwesenheit*.¹³

Perché ci soffermiamo su tali questioni apparentemente solo lessicali, o comunque afferenti alla sfera della tecnica della traduzione, e dunque, in fondo, estranee al pensiero vero e proprio (o, nella migliore delle ipotesi, preparatorie rispetto a quest'ultimo)? Risposta: perché le traduzioni invalse di oujsiva e di *Anwesenheit*, ovvero, rispettivamente, «sostanza» e «presenza», tradiscono il fatto che, per quanto riguarda la dizione greca, essa non è affatto pensata secondo i tratti dell'essere greco inteso, mentre, con riferimento alla dizione tedesca, non è colto il modo in cui la lingua tedesca pensa, a suo modo, quegli stessi tratti, ovvero esplicitando la dimensione temporale che, nel pensiero che dice oujsiva, resta implicita. Che nelle traduzioni invalse tali tratti restino impensati, non è però segno di una mera mancanza; tale impensato è invece il segno dell'adesione – per lo più tacita o implicita – a una precisa opzione interpretativa. Infatti, tradurre oujsiva e *Anwesenheit* con «sostanza» e «presenza» significa accogliere – in una forma, peraltro, stranamente assoluta, ovvero sradicata – l'interpretazione latino-romana del pensiero greco – interpretazione nella quale, a quanto è dato vedere, di un venire alla luce o di una motilità disasconsiva („alethica“) non vi è traccia.¹⁴

¹² Per tali rese della compagine del verbo tedesco *bergen* cf. Gino Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano 1999.

¹³ Dal punto di vista della lingua italiana, il verbo tedesco *wesen* è il verbo del libero stanziarsi, dello stanziarsi d'indole.

¹⁴ Il fatto che ogni traduzione sia un'interpretazione, appartiene ormai alla conoscenza generalmente condivisa. Se è vero che filosofare significa, in un senso essenziale, esplicitare, da tale natura della traduzione discende che una traduzione filosofica debba sempre esibire, o, perlomeno, *poter* esibire, le sue ragioni. In ogni traduzione, si sa, „qualcosa“ – cioè: qualche tratto della cosiddetta dizione o lingua di partenza – „è perso“, mentre „qualcosa“ – cioè: altri tratti, che invece sono detti solo dalla cosiddetta dizione di arrivo – „è guadagnato“. Dunque, anche e soprattutto nella traduzione filosofica, è imperativo che tale «economia dei tratti» sia – o possa essere – esibita. Tuttavia, contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, l'erudizione filosofica si mostra, a tal riguardo, fin troppo

In alternativa a tale opzione, che ci lascia in una sorta di vuoto di verità, si può tentare una provvisoria traduzione pensante di *oujsiva* che faccia tesoro delle indicazioni offerte dalla traduzione tedesca, a sua volta ottenuta nel dialogo con la parola greca. Seguendo tale strada, la prossimità o estensione-luce, che il pensiero tedesco, interpretando il greco, indica con la particella *an*, potrebbe essere indicata mediante il latino *ad*. In questo modo – che, inevitabilmente, mette in gioco riferimenti e costellazioni del tutto peculiari rispetto al greco e al tedesco – avremmo, come traduzione di *oujsiva*, l'italiano «adstantità». Tuttavia, come abbiamo visto, l'essere greco, l'ei\nai nella sua peculiare motilità, è un trattenersi *nel* venire alla luce, e, dunque, non un semplice stare, ma, più propriamente, uno *stanzziarsi* (venire a stare d'indole). A questo punto, siamo in grado di proporre, come traduzione del greco *oujsiva*, e del tedesco *Anwesenheit* (in quanto traduzione di *oujsiva*), la dizione italiana *adstanzzialità*.¹⁵

Ma ancora: come mai ci soffermiamo così lungamente su tali macchinose questioni traduttive? E soprattutto: cosa ha da fare tutto questo con Kant? Risposta: presumibilmente molto, dal momento che *ora* disponiamo di qualche elemento in più per poter cogliere il senso dell'oggettività degli oggetti. In termini negativi possiamo dire: l'oggettività, ovvero l'obstantità, *non* è l'adstanzialità greca; eppure, la prima è una libera conseguenza della seconda. Nell'obstantità non è pensato l'*ad* – ossia la prossimità dell'estensione di disascondimento –, ma, per così dire, la contrada, in sé finitamente soggettiforme, entro cui un oggetto, apparendo, viene opposto allo stesso soggetto riflettente; né, nell'obstantità, è pensato lo stanzziarsi – ovvero la motilità del fermo giacere nel disascondimento –, ma piuttosto lo stare stabilizzato in una posizione o adduzione operata dall'intelletto (a sua volta radicato nell'intuizione). Tuttavia, come è facile vedere, adstanzialità e obstantità non sono semplicemente concetti giustapposti; indagata sullo sfondo dell'esperienza e della determinazione greca dell'essere dell'ente – ovvero, essenzialmente, della comprensione dell'essere come *fusvi* o insorgenza –, l'obstantità è restituita a una ricchezza di tratti e a una profondità problematica che, nelle letture invalse, restano necessariamente precluse. In altre parole – e per indicare nel modo più succinto l'intero campo dei riferimenti che qui sono in gioco –: avvalersi delle indicazioni che provengono da un

poco „esibizionista“. Il più delle volte, l'esibizione del confronto dialogico che ha dato luogo a una traduzione viene sostituita da un – più o meno implicito – assunto di equivalenza, per cui la dizione tradotta costituirebbe il modo in cui la lingua di partenza nomina ciò che la lingua traducete già esprime con un suo vocabolo dal senso acquisito (ad esempio, si dirà: *oujsiva* è la parola greca per dire sostanza – e tutti sappiamo cosa significhi sostanza); in tal modo, si neutralizza la problematicità della dizione dell'altra lingua (problematicità che scuote anche il senso acquisito del dire familiare: non è chiaro cosa significhi *oujsiva*, e questo ci ricorda come anche il significato di sostanza sia tutt'altro che scontato), sicché la presunta traduzione si risolve, fatalmente, in un „non luogo a pensare“. Questo modo di interpretare la traduzione filosofica risulta particolarmente problematico alla luce del fatto che, in filosofia, la tradizione è, essenzialmente, traduzione. Il senso della *storia* della filosofia è la *genitura* delle traduzioni filosofiche.

¹⁵ Come è noto, tale traduzione – che segna un passo di straordinaria importanza in vista di una creativa ricezione italiana sia del pensiero greco sia di quello tedesco – è stata proposta, e riccamente argomentata, da Gino Zaccaria nel già citato volume *L'inizio greco del pensiero*.

lettura (in questo caso: tedesca) di Kant, la quale faccia parlare in modo libero la provenienza greca del pensiero, è di sicuro aiuto nello sforzo di pensare, in italiano, con il filosofo tedesco; tale possibilità di ascolto costituisce, in verità, una rara opportunità per scoprire, in ogni pagina kantiana, l'inaudito. Che quest'ultimo attenda di essere ascoltato anche nella lingua tedesca, è testimoniato dal seguente passaggio tratto da un testo di Heidegger del 1961, intitolato «La tesi di Kant sull'essere»: «A questo punto ci sia concesso il seguente avvertimento: faremmo bene a intendere alla lettera le dizioni *Gegen-stand* e *Ob-jekt*, così come esse parlano nel linguaggio kantiano, giacché in tali dizioni risuona il rapporto all'io-soggetto pensante, rapporto dal quale, a sua volta, riceve il proprio senso l'essere inteso come posizione» (in: *Wegmarken*, GA 9, Francoforte 1976, 464).¹⁶

Questa citazione, nel richiamarci alla cura della lettera, ci ricorda anche che la nostra delucidazione dell'obstanza e dell'oggetto è restata, finora, gravemente insufficiente.¹⁷ Infatti, essa non ha fatto alcun riferimento al rapporto tra oggetto e soggetto che vige nell'essere o nell'oggettività delle cose – essere e oggettività che Kant coglie, appunto, come «posizione». Il senso dell'*essere* in quanto posizione sarebbe da vedersi proprio in un rapporto con l'io-soggetto – rapporto la cui modalità è indicata nelle stesse dizioni «ob-stanza» e «ob-getto». Ora, è noto che, in Kant, affinché si costituisca una conoscenza propriamente oggettiva, è necessario che la cosa di volta in volta percepita sia colta in un giudizio. Quest'ultimo deve addurla in una relazione concettuale che sia *oggettivamente* vera, vale a dire *indipendentemente* dal fatto che, e dal modo in cui, l'oggetto in questione venga percepito dal soggetto. Abbiamo dunque la seguente situazione: da un lato, il senso dell'essere si costituisce in un preciso rapporto tra soggetto e oggetto; dall'altro, una vera – cioè: oggettiva – conoscenza di questo stesso essere richiede che, in tale conoscenza, il soggetto, in un certo senso, non sia coinvolto, o meglio: che sia coinvolto nella misura in cui proprio esso deve istituire una conoscenza che prescinda dall'io percipiente: una conoscenza, appunto, oggettiva.

Per sciogliere questa apparente contraddizione, dobbiamo perciò chiarire in che modo il soggetto è in gioco quando una conoscenza si fa propriamente oggettiva – quando, cioè, come

¹⁶ Alle dizioni citate da Heidegger si può aggiungere anche *Verstand*, che – kantianamente – indica lo stanziarsi dell'indole uomo nel rendere attendibile, raccogliendola, l'indole obstanza. Sul fondo della *Anschauung*, *Verstand* è la capacità di costituire un fronte di chiara incontro-sità, da cui un obstante si fa intelligibilmente incontro a un soggetto stabilmente raccolto nel raccoglierne la provenienza.

¹⁷ Le dizioni «obstanza» e «oggetto» possono essere assunte come sinonimi. Ciò significa che, analogamente al modo in cui, nella prima, parla l'obstante nel suo obstaré, nella seconda dobbiamo sentire il getto in cui si stanziava l'oggetto. Ora, mentre è chiaro che il gettante di tale getto è lo stesso soggetto (che – finitamente – *si* ob-ietta, cioè getta incontro a sé l'obstante), resta da esplicitare in che senso si parli, qui, di un gettare. Una possibile via di esplicitazione – che però non può essere sviluppata in questa sede – consiste nell'inscrivere espressamente tale gettare nella dimensione del progetto elaborata nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. (L'obiettivazione soggettivo-riflessiva – in una parola: la posizione – è un progetto che non parte dall'inizio, ma dall'*animal*: la *Anschauung* non può mai più raggiungere l'*Erügnis*).

dice Kant, essa diventa *esperienza*. Tale esigenza di chiarimento non ci coglie, però, del tutto impreparati; infatti, abbiamo già visto come l'indole uomo – ovvero, per Kant, la soggettività – rechi in sé il rinvio a un elemento estraneo e libero, da cui, propriamente, origina il rapporto con l'indole altra (il di volta di volta oggetto dell'esperienza). L'apparente contraddizione rappresentata da un'oggettività intimamente soggettiva, dovrebbe dunque risolversi mediante il riferimento a tale elemento liberante, al quale, come abbiamo visto, il soggetto è affidato.

La conoscenza di una cosa è oggettiva – ovvero: si dà obstanza – quando il giudizio, nel suo dire, va oltre il concetto della cosa stessa. Tale andare oltre si genera nella posizione dell'essere (*Sein*) della cosa, o, come dice Kant, nella posizione del suo esserci (*Dasein*), o ancora: della sua effettività (*Wirklichkeit*). La posizione dell'essere si ha in un giudizio come: «la luna è», «la volpe è», «la casa è», «Dio è», ecc. Un simile giudizio, che ha la forma generale «S è (esiste)», si chiama *proposizione esistenziale*. In che senso essa va oltre il concetto? In una nota, Kant spiega:

Mediante il predicato dell'esserci, non aggiungo nulla alla cosa, bensì aggiungo l'indole cosa al concetto <della cosa stessa>. Quindi, in una proposizione esistenziale, vado oltre il concetto, ma <in questo andare oltre> non <vado> verso un altro predicato, un predicato che non fosse già pensato nel concetto; <piuttosto, nell'andare oltre, vado> verso l'indole cosa, mentre la cosa stessa resta dotata esattamente dei medesimi predicati – né più, né meno –, solo che la posizione assoluta <operata in questo andare oltre> viene pensata in aggiunta alla posizione relativa <che, nel giudizio logico («S è P»), unisce il soggetto di una proposizione a un suo (del soggetto) predicato>. (*Akademieausgabe*, vol. XVIII, n. 6276; cf. GA 9, 454 s.)

Per poter comprendere il senso di questa nota, è necessario sapere che cosa Kant intenda per concetto, ovvero: è necessario sapere in che senso e in che misura il concetto definisca una cosa. Possiamo dire così: il concetto definisce una cosa determinando e dicendo, in termini generali, *che* cosa essa sia – ad esempio: questo x qui davanti è una tastiera. Conformemente alla tradizione, Kant chiama tale «che cosa»: *realtà*. La realtà è tutto ciò che concorre affinché una cosa, una *res*, sia *quella* cosa o *res* – indipendentemente dal fatto *che* essa sia. Invece di «realtà», possiamo anche dire: il contenuto reale della *res*. La realtà risponde alla domanda *quid est?*; essa indica la *quidditas*. Dunque, la realtà non ha nulla da vedere con ciò a cui comunemente ci riferiamo con il termine «realtà», vale a dire l'effettiva esistenza. Quando Kant dice *real* o *Realität*, dobbiamo intendere tali dizioni a partire dalla *res*: «realtà» è ciò che la *res* è in quanto *res*; ecco perché una montagna che si erge lì davanti a noi non ha, in linea di principio, né più realtà né meno realtà di una montagna meramente immaginata, o vista in sogno, o disegnata su un foglio di carta.

Il concetto di una *res* è ciò che ne raccoglie la realtà. Del concetto fanno parte, da un lato, una realtà empirica, e, dall'altro, una serie di determinazioni sintetiche *a priori*, come ad esempio la quantità o la qualità. L'esistenza – effettiva, attendibile o necessaria – non è invece nulla di reale. Come abbiamo visto, al posto di «esistenza» Kant dice anche «essere» o «esserci». A questo punto possiamo comprendere, almeno in parte, ciò che egli dice dell'essere nella *Critica della ragion pura*:

«Essere» non è, evidentemente, un predicato reale, ossia un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto <dato> di una *res*. <«Essere»> è la pura posizione di una *res*, o di certe determinazioni che restano delle indoli a sé. (A 598, B 626; cf. GA 9, 446 ss.)

Questo passo offre un'indicazione importante: l'essere – ciò che deve aggiungersi al concetto perché si possa parlare, propriamente, di un'obstanza – l'essere, dunque, non è un „qualcosa“ che sia posto in una posizione; piuttosto, la posizione stessa, il fatto di porre, costituisce già, in sé, l'indole essere: per Kant, «esserci» è «posizione». L'essere, in quanto posizione, non è un predicato *reale*, e tuttavia esso resta un predicato, ovvero: «esserci» si genera mediante un *dire* che pone l'oggetto nella sua oggettività.

Per poter cogliere, nella sua decisività, il senso della determinazione dell'essere come posizione, è necessario il seguente – semplice – accorgimento: la posizione (qevsi") è *sempre posizione di un dato*; in altre parole: «porre» significa: assumere una postura capace di ricondurre a esplicita posatezza ciò che è stato dato in una posizione originaria; con una formula: *posizione risponde a dazione*, ovvero: porre è ri-porre – riporre che, in Kant, assume il carattere del pro-porre, cioè della la pro-posizione. Sebbene Kant stesso non abbia tematizzato il tratto della dazione, è necessario presupporre una specifica „esperienza dativa“ kantiana, esperienza che, dato il carattere *assoluto* della posizione in oggetto, possiamo chiamare *esperienza risolutiva*. Ora, i tratti di tale esperienza sono ravvisabili proprio nel primato dell'intuizione, e nelle implicazioni di tale primato, con cui Kant – in un certo senso: suo malgrado – trova a doversi confrontare nella sua impresa di fondazione critica della metafisica.

Torniamo al punto. «Posizione» – «esserci» – è un predicare che non predica una realtà; esso predica l'indole cosa, l'indole *res*. «Esserci» è un predicare che pone e non fa altro che porre. In forza di tale posizione, può costituirsi un'obstanza. Ora, chi pone e predica è però l'io-soggetto *finito*. Ciò significa che il porre che pone l'obstanza, e quindi la relazione tra, da un lato, il soggetto, e, dall'altro, il predicato di obstantità (nella proposizione «la stella è», rispettivamente, «stella» ed «è») – che tale porre, quindi, pone, allo stesso tempo, la relazione tra l'io-soggetto e l'obstanza stessa. Abbiamo quindi la seguente costellazione: l'essere come posizione è propriamente l'incrocio di due relazioni, che si costituiscono, simultaneamente, proprio nell'atto

del loro incrociarsi: per un verso, la relazione fra il soggetto (della proposizione) e il predicato, per l'altro, quella fra l'io-soggetto e l'oggetto (cf. GA 9, 455). Nel predicare che pone l'attendibilità dell'obstanza, l'io-soggetto va oltre il concetto, oltre la *res* e la sua realtà. L'io-soggetto, che è tutto nel predicare, va verso l'indole obstanza, verso la pura obstantità. Andando verso la pura obstantità, il predicare aggiunge l'indole *res* al concetto e, così facendo, pone, nella relazione, l'indole io; quest'ultima, l'indole io o indole soggetto – la soggettività –, non è altro che questo: puro ‚predicare obstantità‘, ovvero: puro trascendere.

A questo punto, dobbiamo chiederci: di che ordine è il porre che, predicando l'obstantità, dà luogo all'obstanza, e dunque a un'attendibile conoscenza oggettiva (ultra-concettuale)? Il porre, dice Kant, è opera dell'intelletto. Tuttavia, come abbiamo visto, l'intelletto pone l'obstantità conferendo stabilità all'offrirsi di ciò che esso, l'intelletto, conforma come contrada – come *ob* – di un attendibile obstarre. Tale offrirsi si genera nell'intuizione. Di conseguenza, non ci stupiremo del fatto che Kant sottolinei come i tre modi fondamentali in cui si articola l'indole obstanza – attendibilità, effettività e necessità – non siano attestabili, quanto al loro senso, «se si toglie ogni intuizione sensibile» (B 302; cf. GA 9, 457). Ciò significa che tali modalità, in quanto modi dell'obstantità, non sono più dei puri concetti, ovvero: non sono più riferibili al solo intelletto (al soggetto colto nelle proprie capacità intellettive). Perché una proposizione esistenziale come «la stella è», o un giudizio come «la stella è pesante», abbiano il carattere dell'oggettività, è necessario che il predicare vada oltre i concetti di «stella» e di «pesante», verso la loro unione oggettiva; tale andare oltre verso l'oggettività è attendibile solo per un predicare che resti immerso nell'intuizione.

Proviamo a chiarire meglio questo punto. Cosa trova il predicare nell'andare oltre il concetto per aggiungere a esso l'indole obstanza? L'aggiungere è un riunire. Esso riunisce, da un lato, il soggetto della proposizione, e, dall'altro, l'obstanza predicata. La connessione tra soggetto e predicato, la loro sintesi, riposa in una unità che precede la connessione stessa. Tale unità sta oltre l'obstanza e oltre il porre riunente dell'intelletto. Kant la chiama «unità sintetica d'origine» o «unità dell'originaria sintesi dell'appercezione». Poiché in tale appercezione si pone la trascendenza, ossia l'obstantità dell'obstanza, essa è appercezione trascendentale. Ogni volta che il predicare va oltre il concetto per porre l'obstanza, l'unità originaria dell'appercezione è *a priori* già lì per raccogliere in uno ciò che l'intelletto costituisce come contrada di obstantità. Per indicare tale ‚essere già lì‘ in una prossimità che *ab origine* riunisce in uno, Heidegger rinvia al verbo latino *adest*, *adesse* (cf. GA 9, 460), in cui risuona l'*ad* dell'appercezione trascendentale: quest'ultima *adest a priori*, ovvero *a priori* offre unità approssimante. Notiamo, per inciso, che con il verbo *adesse* Tommaso indica l'onniprossimità di Dio in quanto causa dell'essere: «Deus est

ubique per essentiam *in quantum* adest omnibus *ut causa essendi*» (*Summa Theologiae*, qu. 8 a, 3; cf. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen⁵1989, 416).

L'appercezione trascendentale, dice Kant, «contiene il fondamento dell'attendibilità dell'intelletto» (B 131; cf. GA 9, 460), e, in quanto tale, essa stessa è «l'indole intelletto» (B 134, nota; cf. GA 9, 461). Ora, proprio come l'indole obstanza non è nulla di obstante o di oggettivo, l'indole intelletto, che conforma l'obstantità, non è nulla di intellettuale. L'unità sintetica dell'appercezione, in cui riposa l'attendibilità dell'intelletto, e, simultaneamente, l'attendibilità dell'obstanza, non è, dunque, in sé, né oggettiva, né intellettuale. In cosa consiste, allora, l'appercezione originaria? Tale domanda equivale a chiedere: *qual è l'indole obstanza*, ovvero *l'indole essere*? Dell'essere e delle sue determinazioni, ovvero le modalità, abbiamo già sentito che esse «restano delle indoli a sé».

Tuttavia, la domanda sull'appercezione originaria equivale anche a chiedere: *qual è l'indole uomo?*, o, semplicemente: *chi è l'uomo?* Infatti, l'appercezione trascendentale è la prossimità, d'origine unificante, dell'«io penso». Solo l'unità dell'«io penso» garantisce la sintesi nell'obstanza – la sintesi che l'intuizione, anche nel suo costituire la forma pura della molteplicità delle intuizioni, non può mai produrre. Invece, l'«io penso» è il sommo garante della costitutiva sintesi *nell'obstanza*; esso – e solo esso – garantisce che una molteplicità di sensazioni date non siano meramente presenti, simultaneamente, nella percezione soggettiva, bensì, appunto, *oggettivamente* connesse. Così, l'«io penso» garantisce che, ad esempio, le percezioni «cielo» e «stellato» siano connesse proprio nell'effettiva (o attendibile) obstanza «cielo stellato»; in altre parole: esso garantisce che il cielo stellato *ci sia* indipendentemente dallo stato in cui si trova il soggetto. Si badi bene: l'«io penso» non garantisce in alcun modo che, nell'intuizione empirica, le rappresentazioni «stella» e «splendente» si coappartengano con necessità; ciò che, invece, è garantito, è la loro coappartenenza o unità *nell'obstanza* in virtù della «necessaria unità dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni» (B 142). Grazie alla propria necessità, l'unità dell'appercezione garantisce il carattere oggettivo: poiché l'«io penso», nel suo unire, è *necessario*, si dà *necessariamente*, oltre all'apparizione percepita, un'obstanza collocata *fuori* dal soggetto.

In che senso parliamo di una «garanzia»? Una garanzia può garantire *da* un rischio, oppure *a fronte* di un rischio. La garanzia dell'«io penso» garantisce in questo secondo senso, ovvero *a fronte* di un rischio. Qual è questo rischio? Risposta: si tratta del rischio di dire «è», ovvero il rischio di andare oltre il concetto nella posizione dell'essere. In tale andare oltre, il soggetto rischia in due sensi: da un lato, esso deve andare oltre la sensibilità soggettiva contratta – quella che può raccogliersi in un giudizio soggettivo di percezione, come ad esempio il giudizio «ogni volta che tengo in mano la pietra, sento un peso» (giudizio che si contrappone a quello oggettivo «la pietra

è pesante»); dall'altro, esso deve andare oltre il concetto, ovvero l'impiego puramente analitico, e non, appunto, oggettivamente sintetico, dell'intelletto. L'andare oltre, dunque, investe sia l'intuito sia l'intelletto. Esso investe, anzi, intuito e intelletto nel loro essere originariamente uniti nella soggettività. Solo a fronte del fatto che il soggetto, predicando l'essere, rischia, ossia mette in gioco se stesso in vista di tale originaria soggettività o indole soggetto, l'«io penso» garantisce l'obstantità dell'obstanza. In forza di tale garanzia di obstanza, è allo stesso tempo garantito che, là dove appaia qualcosa come una «stella splendente», possa esservi conoscenza di un oggetto che corrisponda a tale apparizione (cf. A 158/59, B 197/98; GA 9, 465).

Siamo così giunti al seguente risultato: perché si costituisca un oggetto, e perché sia data l'attendibilità di una conoscenza oggettiva, è necessario che intervenga il soggetto nella forma dell'«io penso». Detto altrimenti: perché non vi sia, dappertutto, solo soggetto, e perché vi siano conoscenze la cui verità non sia solo soggettiva, è necessario l'operato del soggetto. Detto ancora altrimenti, e con una formula: per andare oltre il soggetto, è necessario appellarsi al soggetto. Tale proposizione ripete la già formulata apparente contraddizione di un'oggettività fondamentalmente soggettiva. Nel frattempo, abbiamo però individuato il tratto soggettivo a cui è necessario appellarsi in vista della posizione dell'esserci: si tratta dell'«io penso» dell'appercezione trascendentale, e cioè della pura trascendenza in cui consiste l'indole soggetto.

Perché vi sia oggettività, il soggetto deve andare oltre – *verso* l'indole soggetto o soggettività. In cosa consiste tale indole? La risposta è implicita nel significato dell'appercezione trascendentale: quest'ultima è ciò che a. *a priori* sta già appresso – „adsta“ – in quanto riunente (nell'*ad*), e b. in tale previa offerta di unità resta costitutivamente riferita al tratto di finitezza che informa di sé l'intuizione (cf. GA 9, 461). Andare oltre l'intuizione meramente soggettiva e oltre l'intelletto meramente concettuale, significa: andare oltre – *verso* l'unità originaria dell'indole soggetto, le cui unità e originarietà sono tali *sul fondo dell'originario affidamento intuitivo*, ovvero: della finitezza. L'«oltre», la trascendenza in cui ogni obstanza riposa, è dunque l'«io penso» in quanto pura finitezza, ossia: *come indole uomo finitamente addetta all'orizzonte di trascendenza*, e, in quanto tale, garante del fronte di obstantità da cui si fanno incontro gli oggetti.

Tale «oltre» si apre solo nella predicazione dell'essere – in quel dire «è» nel quale il soggetto si mette interamente in gioco andando a insistere, oltre se stesso, nell'indole finita, ovvero: *affidandosi al tratto non dominabile che reclama l'indole soggetto per dar luogo all'altra indole*. Predicare l'essere è allora un dire *sui generis*, giacché la dicibilità dell'«è» origina dall'affidamento all'elemento non-umano che informa l'indole uomo alla capacità di accoglienza (capacità che è, in sé, la capacità di sostenere la gratuità dell'offerta). Ecco perché, a rigore, dobbiamo dire: la dizione «è» – dizione che dice l'obstantità, ovvero l'indole oggetto – *dice la parola di quell'originaria indole di*

libertà. L'uomo che, in prima persona (la persona dell'«io penso»), rischia di *dire* «è», *parla* la (silenziosa) parola del libero elemento che concede, nel loro rapporto di differenza, l'essere dell'uomo e l'essere delle *res* del mondo.¹⁸

L'«oltre», l'orizzonte di finitezza che si nasconde nell'«è», non è nulla di soggettivo, giacché in esso risposa l'indole soggetto, il fondo di ogni soggettività; ancora: l'«oltre» non è nulla di oggettivo, poiché costituisce la condizione di attendibilità di ogni oggetto, l'indole obstanza; infine, tale «oltre» non afferrisce al mero intelletto, poiché è l'elemento e l'urgenza che informa di sé ogni sintesi intellettuale. L'«oltre» è il libero limite puntuale in cui, incrociandosi, si costituiscono, simultaneamente, la pura obstanza e la pura soggettività. Per Kant, ogni funzione dell'intelletto, l'intera logica e, infine (cioè: in primo luogo), la stessa filosofia trascendentale è incardinata nell'indole di finitezza la cui predicazione suona: *io penso che è*. Tale predicazione pone l'unità originaria grazie alla quale un'apparizione può essere riconosciuta – dice Kant – in quanto *Exposition*, ossia letteralmente: come ex-posizione, posizione-fuori di un'obstanza – come obstanza esposta nell'umano-estranea indole di obstanza.¹⁹

* * *

A quali obstanze si riferisce Kant quando, nella *Critica*, parla delle cose, delle *res*? Egli si riferisce, in primo luogo, agli oggetti della matematica e della fisica. La conclusione, già anticipata, a cui egli giunge, è che le condizioni di attendibilità di una conoscenza fisico-matematica degli oggetti sono, allo stesso tempo, le condizioni di attendibilità dell'obstanza degli oggetti di una simile conoscenza. A questo punto, siamo forse in grado di vedere in che senso la conoscenza fisico-matematica, proprio nel suo dover essere conoscenza rigorosamente oggettiva, coinvolga il soggetto nel tratto più intimo o nella sorgente stessa della sua soggettività, che è anche la sorgente della predicazione in cui tale soggettività si costituisce. Infatti, poiché l'essere stesso degli oggetti fisico-matematici riposa nella finitezza dell'io, potrà esservi conoscenza oggettiva solo nell'assunzione di tale finitezza, ovvero: là dove vi sia affidamento all'indole uomo. Ciò significa: a un culmine di finitezza corrisponde un culmine di essere finito, a cui corrisponde

¹⁸ Sul dire «io» cf. Martin Heidegger *Sein und Zeit*, Tubinga 1986, p. 318 e segg.

¹⁹ Alla fine del già citato corso del 1935-36 (GA 41, 245), Heidegger scrive: «La principale difficoltà della comprensione (...) dell'intera opera [*scil.* la *Critica della ragion pura*] consiste nel fatto che noi proveniamo dal modo di pensare quotidiano o scientifico, e leggiamo in quel contegno. Ecco perché siamo orientati ora su ciò che viene detto dell'indole oggetto, ora su ciò che viene puntualizzato a proposito del modo in cui l'oggetto stesso viene esperito. Tuttavia, ciò che è decisivo, è di non porre attenzione né solo al primo aspetto, né solo al secondo, e nemmeno a entrambi gli aspetti insieme, ma di riconoscere e di mantenere bene in vista: / 1. Che dobbiamo sempre muoverci nell'*intra* (*Zwischen*) che si estende tra uomo e *res*; / 2. che tale *intra* è soltanto mentre e in virtù del fatto che noi ci muoviamo in esso; / 3. che tale *intra* non è teso come una corda dalla *res* all'uomo; piuttosto, esso si proietta oltre la *res*, avendola già sempre anticipata, mentre questo stesso proiettarsi, simultaneamente, si inoltra alle nostre spalle. L'anti-cipazione è retro-getto. / Se quindi – fin dalla prima frase della *Critica della ragion pura* – leggiamo avendo assunto tale contegno, già in avvio tutto si scardina <dalla luce abituale> per incardinarsi in un'altra luce».

un culmine di conoscenza finita. O ancora: nel culmine del rapporto uomo-mondo che è la conoscenza criticamente finita, a un culmine di soggettività corrisponde un culmine di oggettività. L'oggettività della conoscenza, cioè la sua indipendenza dal soggetto, è raggiunta nel punto in cui il soggetto va oltre se stesso per toccare la libera indole che egli stesso è. Ecco perché non può esservi una fisica che non sia fisica del soggetto finito, ossia: del soggetto che, al limite, accoglie e sostiene l'irreclamabile offerta del *che è*. Per Kant, l'unica fisica attendibile, ma anche l'unica matematica attendibile, restano necessariamente radicate nella libera origine della parola che predica la finitezza.

Ivo De Gennaro