

L'analisi heideggeriana dello «scandalo della filosofia» (*Essere e tempo*, § 43)¹

Nei paragrafi 18-21 di *Essere e tempo*² si è stabilito che:

L'interpretazione del mondo, se prende innanzitutto le mosse da un ente intramondano, perde di vista il fenomeno del mondo³.

Più precisamente, in questi paragrafi si è mostrato che l'ontologia cartesiana è un fallimento esemplare del fenomeno del mondo, proprio perché, muovendo dalla *res*, si priva di ogni possibilità di circoscrivere tale fenomeno e di comprendere il mondo come «esistenziale» del *Dasein* – dell'Esserci. Negli stessi paragrafi si è così messo in risalto il carattere non originario del «mondo» cartesiano riconoscendo in esso un mondo preso nella soggettività e iscritto nell'orizzonte della *Vorhandenheit* – della semplice-presenza. (Per Cartesio, infatti, l'essere-uomo dell'uomo non è per nulla legato dal suo destino all'essere-mondo del mondo, dal momento che il mondo-inferiore è solamente un teatro nel quale l'uomo si mette in scena.)

In questi paragrafi di *Essere e tempo* si è inoltre stabilito che Cartesio prepara la comprensione kantiana dell'a priori (la dislocazione di Dio nell'uomo) e che, in realtà, c'è *una sola* storia della Tradizione.

¹ [«L'analyse heideggerienne du “scandale pour la philosophie”. (*Être et temps*, §43)». Frammento di un corso introduttivo a *Essere e tempo* tenuto da G.G. nel 1978-79, testo stabilito da Françoise Fournié & Élisabeth Rigal a partire dagli appunti redatti dagli studenti, inizialmente pubblicato in *Cahiers philosophiques*, n. 111 (ottobre 2007), pp. 115-125, ora disponibile in formato elettronico sul sito gerardgranel.com.]

² [Martin Heidegger, *Essere e tempo* (*ET*), nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2014, §§18-21, pp. 107-129; *Sein und Zeit* (*SZ*), Neunzehnte Auflage, Niemeyer, Tübingen 2006, pp. 83-102 (*HGA* 2, pp. 111-136).]

³ *ET*, p. 115, mod.; *SZ*, p. 89 (*HGA* 2, p. 119).

Questi ultimi punti sono elaborati nel § 43. Rifiutando la prova kantiana dell'esistenza delle cose fuori di noi, Heidegger in questo paragrafo stabilisce non solo che Kant propone una critica ambigua dell'idealismo che finisce per ricongiungersi al *Cogito* cartesiano, ma anche che i «fondamenti» cartesiani si ritrovano in una certa misura in Husserl, e *ciononostante* la sua critica del dubbio e del *diktat* della ragione.

La tesi del §43 è infatti questa: nel loro tentativo di risolvere il «problema della realtà»⁴, tanto il «realismo» che l'«idealismo», così come le «dottrine intermedie»⁵, «dimenticano» l'analitica esistenziale, e questo preclude loro di raggiungere «il terreno per una problematica assicurata nei fenomeni»⁶ – terreno che, precisa Heidegger, «non può essere raggiunto neppure attraverso una rettifica fenomenologica successiva dei concetti di soggetto e di coscienza»⁷.

In realtà, nel §43 si consuma quindi la rottura di *Essere e tempo* con la fenomenologia husserliana e si dà testimonianza del fatto che la filosofia di Heidegger è una filosofia della trascendenza, mentre la filosofia dei Moderni, compresa quella di Husserl, è una analitica trascendentale dell'immanenza.

*

Nel §43 Heidegger denuncia il problema della realtà del mondo *esterno* come uno pseudo-problema⁸, colpendo al fianco la tradizione moderna e mettendo a nudo il meccanismo che in definitiva conduce la

⁴ [ET, pp. 245; SZ, p. 201 (HGA 2, p. 267).]

⁵ [ET, pp. 251; SZ, p. 206 (HGA 2, p. 267).] — [Cfr. i termini adoperati da Husserl nel §40 di *Ideen I*, la cui analisi è ripresa da G.G. nella sua interpretazione della posizione di Berkeley (*infra*), che egli interseca con quella di Kant. (N.d.E.f.).]

⁶ [ET, p. 251; SZ, p. 207 (HGA 2, p. 274).]

⁷ [Ibid.]

⁸ Notiamo *en passant* che Gramsci giudicherà come «religiosa» l'espressione «realtà del mondo esterno» — [Cfr. Antonio Gramsci, «La così detta "realtà del mondo esterno"» in *Quaderni dal carcere*, 1. «Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce», Einaudi, Torino 1966, Q. xviii, pp. 138 sgg.].

fenomenologia husserliana a condividere l'orizzonte di evidenza di questa tradizione. Heidegger mostra che i Moderni si trovano costretti a porre il problema del mondo a partire dal luogo della rappresentazione – a partire da un ente intramondano – e a occultare «il fenomeno del mondo» perché, mettendo in primo piano l'idea della realtà *esterna*, non riconoscono che:

il mondo è però già essenzialmente aperto *con* l'apertura dell'*essere* del *Dasein*, dell'Esserci; il «mondo» è già sempre scoperto con l'apertura del mondo. E ciò anche se l'ente intramondano, nel senso del reale, della semplice-presenza, è ancora coperto. Ma anche il reale stesso è scopribile soltanto sul fondamento di un mondo già aperto⁹.

Tuttavia, la «realtà esterna» non è un'idea della quale ci si possa sbarazzare con una semplice alzata di spalle. E, infatti, in *Essere e tempo* non sarebbe stato possibile sbarazzarsene se Heidegger non avesse appreso dallo scacco di Husserl. Bisogna dunque determinare – e qui risiede tutta la difficoltà – cosa non va in questa idea. A tal fine Heidegger riprende dalla *Critica della ragion pura* l'espressione «scandalo della filosofia» per rivolgerla di nuovo contro lo stesso Kant, spiegando che lo scandalo non è affatto dove quest'ultimo crede che sia – poiché l'esteriorità è anch'essa un non-luogo, e il problema della realtà in nessun modo può essere posto nei termini in cui è stato posto dalla tradizione – vale a dire, in nessun modo può essere affrontato domandando:

- 1) Se ci *sia*, in generale, un ente «trascendente la coscienza».
- 2) Se la realtà del mondo esterno possa essere sufficientemente *dimostrata*.
- 3) Che cosa significhi, in generale, il senso di questo ente, la

⁹ M. Heidegger, *ET*, §43, p. 246 mod.; *SZ*, p. 203 (*HGA* 2, p. 269).]

realtà¹⁰.

Per Heidegger si tratta dunque di stabilire che, in questi termini, «il problema della realtà» è mal articolato, e più esattamente:

Di fatto «il problema del *mondo* esterno» è sempre impostato nel senso dell'ente intramondano (le cose e gli oggetti). Di conseguenza queste discussioni si avvolgono in una problematica ontologica inestricabile¹¹.

Così è perché la tradizione ha trattato questo problema nel quadro di quello che Husserl ha denominato l'«atteggiamento naturale», atteggiamento che, secondo lui, alimenta lo psicologismo. Secondo questo atteggiamento, io, soggetto reale, sono nel mondo reale e ho un rapporto con questo mondo; inoltre, con lo stesso movimento in cui pongo la realtà del mondo, io pongo la realtà *psychê*, e credo di avere rapporti di rappresentazione con il mondo, senza rendermi conto di ottenere così un discorso teorico impossibile, poiché opero una «sustruzione» – detto altrimenti, sostituisco qualcosa di costruito a ciò che è effettivamente mostrato e mostrabile¹².

Bisogna pertanto rifiutare la «sustruzione». Questo rifiuto equivale a comprendere che non ci sono due regioni dell'ente – il dentro e il fuori – in cui si compartisce l'essere, e che, per esempio, quando io vedo un albero, lo vedo a partire da una partizione dell'essere, e non secondo la seguente angolazione: è l'albero reale o no? La vera difficoltà è pertanto determinare che cosa separa l'apofantico dall'ingenuità dell'atteggiamento naturale.

¹⁰ [ET, p. 245; SZ, p. 203 (HGA 2, p. 267). Delle quattro questioni elencate da Heidegger, G.G. omette la terza: «3. Fino a qual punto questo ente, ammesso che sia reale, risulta conoscibile nel suo essere-in-sé».]

¹¹ ET, pp. 246-247; SZ, p. 203 (HGA 2, p. 269).

¹² [Cfr. Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, ed. it. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1965 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Den Haag 1936/1954 [HuaGW VI]), §34d, p. 130-(156) *et passim*.]

Cartesio restava indifferente al problema stesso dell'esistenza del mondo. Non metteva in causa la realtà del reale ma si atteneva a una realtà fondata in maniera accessoria sulla volontà divina (non ingannatrice). Questa posizione Kant considera grossolana e pensa come «scandalo». Da qui, il suo tentativo di scuotere l'assenza di interrogazione pura e semplice intorno al «fenomeno del mondo» e il compito che egli assume di *fondare* la realtà del mondo esteriore:

rimane pur sempre uno scandalo della filosofia e della ragione umana in generale il dover ammettere l'esistenza delle cose fuori di noi [...] semplicemente sulla base della *fede* [...] ¹³.

La prova dell'esistenza delle cose fuori di noi, così come è presentata nella seconda parte dell'*Analitica trascendentale*, è una confutazione dell'idealismo che prende di mira nel contempo l'«idealismo problematico» di Cartesio e l'«idealismo dogmatico» di Berkeley¹⁴. Ora, si può ritenere che ci sia un buon uso dell'idealismo allorché questo passa oltre il punto estremo del suo senso e si dichiara come non-senso, come accade in Berkeley, il quale mostra che percepire non dipende dalla fisiologia della visione e, prolungando la dissoluzione cartesiana del mondo, polverizza nel contempo i dati materiali (le qualità secondarie di Cartesio, già poco al sicuro in quest'ultimo) e i dati primi, quelli dello *spazio*. Così facendo, Berkeley scopre che lo

¹³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787 (*KrV*) in *AA* III (Akademie-Ausgabe: *Kants Gesammelte Schriften*, 23 voll., Preußische Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1902-), p. 23*; *Critica della ragion pura* (*Crp*), introduzione, traduzione e note a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 2004, p. 39, n. 1.

¹⁴ *KrV* (*AA* III, pp. 190-191); *Crp*, pp. 295-296.

spazio è la «condizione inscindibile» di «tutte le cose» (Kant)¹⁵ e che, in quanto tale, esso testimonia di ciò, che le qualità primarie sono «impensabili senza le qualità secondarie» (Husserl)¹⁶. Ora, siccome ogni ente è spaziale, Berkeley si ritrova a mostrare che l'ente è pensabile unicamente se ha un modo di essere NON-cosale. Infatti, facendo sparire lo spazio, egli esibisce – ancorché in maniera totalmente equivoca – qualcosa di molto giusto: lo spazio è *Un-ding* (non-cosa), e la scomparsa del mondo è un corollario della concezione cosale dello spazio. Così facendo, Berkeley anticipa l'*Estetica trascendentale*, nella quale si mostrerà – ma in maniera altrettanto equivoca – che ogni cosa è intessuta della forma a priori della sensibilità, e che non si dà un risveglio alla forma dell'esperienza – come dire che la possibilità di diradare aperture nell'ente intramondano mi è data sempre unicamente sul fondo dell'esser-sempre-già-aperto dell'ente.

Ora, questo, per una lettura post-heideggeriana, è il fenomeno del mondo – l'essere come modo non-semplicemente-presente dell'ente – del quale *Essere e tempo* ha stabilito la preminenza *dentro E rispetto all'ente* stesso mostrando che:

– L'essere chiuso/aperto del mondo non è possibile che sul fondo dell'esser-sempre-già-aperto dell'ente (corrispondente, nel *Da-sein*, all'enigma del *Da* – nell'Esserci all'enigma del «Ci»),

– L'apertura non può essere essa stessa diradata.

Questo implica che l'idealismo, nella forma estrema che assume in Berkeley, può trasformarsi in una lettura di tipo heideggeriano, poiché,

¹⁵ *Ibid.*: Berkeley: «dichiara lo spazio – con tutte le cose cui esso inerisce quale condizione inscindibile – come qualcosa che è in se stesso impossibile, e perciò dichiara anche le cose nello spazio come semplici immaginazioni».

¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Idee I, Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, nuova ed. a cura di V. Costa Mondadori, Milano 2008 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, a cura di K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 – HuaGW III,1) § 40, p. 95-(82), mod.: «Così compresa, sarebbe valida la vecchia obiezione di Berkeley, che l'estensione, nucleo della corporeità e di tutte le qualità primarie, è impensabile senza le qualità secondarie».

dicendo la verità dello spazio come *Un-ding*, Berkeley – e Kant al suo seguito – mostra l'*Un-* come negazione ontologica che costantemente intesse la cosa, testimoniando del fatto che il «mondo» non è un oggetto, neanche un oggetto del pensiero, ma la *posta in gioco* di una certa tenuta del dire e dello scrivere (solo in questo senso il «mondo» può essere pro-dotto). Qui si dispiega dunque il *non-senso* del *sensò* – *non-sensò* attraverso il quale il linguaggio tocca i suoi limiti e lascia indovinare un'immensa/infima dimenticanza di ciò di cui esso parla. Questo non-senso mostra, pertanto, che è proprio nel momento in cui il linguaggio si stacca totalmente da ciò di cui parla che ne dice la verità.

Descrivere il sempre-già aperto – il fenomeno del mondo – è trovarsi così di fronte una parete assoluta, poiché non si dà un momento nel quale nel suo in-sé una coscienza riceva, come attraverso una fessura, il mondo in sé. Tuttavia, se anche non è semplice far apparire nella scrittura quanto è fenomenologicamente semplice – anche se occorre un apprendimento –, può essere nonostante tutto molto semplice arrampicarsi su questa parete.

*

Se leggiamo l'*Estetica trascendentale* di pari passo alla *Tavola del nulla*, ci rendiamo conto che Kant tenta di pensare l'*Un-* dell'*Unding* come negazione ontologica. Questi due testi mostrano infatti che l'a priori non è un carattere dell'essere ma l'essere stesso in quanto l'esser-semprè-già-stato-aperto dell'ente, e che pertanto l'essere non viene mai *diradato* ma è sempre *dato*. In quanto tale, l'essere è il *teleion*, il *perfectum*, e non ha niente a che vedere con qualcosa che sia prodotto nel senso della *pòiesis*. Poiché il perfetto è primariamente necessario affinché un evento possa aver luogo, il compimento è

dunque all'inizio e non alla fine – è ciò che sempre precede e non ciò che io incontro come reale. — Ecco un buon esempio di *perfectum*: il mondo come compimento di un numero di aperture molteplice, come compimento del modo irreali nel quale è disposto il reale. Altri esempi: il desiderio, per ogni apprendimento dell'eroticismo; il linguaggio, per ogni apprendimento del parlare.

Così, lo spazio in quanto forma a priori – un sempre già aperto che non si apre – è il «come ogni ente è sentito» che io *non* sento. Per questa ragione Kant, facendo dello spazio e del tempo le forme a priori della sensibilità e mostrando che ogni *Ding* – ogni cosa – è spaziale, procede verso una determinazione dello spazio (e del tempo) come l'*uni*-verso dell'universo – vale a dire, come struttura «mondiale» di ogni ente –, una determinazione che riconosce all'ente un modo di essere *non-cosale*. Nell'*Estetica trascendentale* Kant prova infatti a pensare lo spazio oltre le classiche opposizioni di innato e acquisito, di attività e passività; in questo modo, si ricollega ad Aristotele, il quale, attraverso i concetti di potenza e atto, pensava l'*àisthēsis* oltre il dualismo passione/azione. Ecco perché, nella distesa acquitrinosa dei Moderni, l'*Estetica trascendentale* è un enorme guado lastricato e ha un'autentica *rilevanza ontologica*.

Tuttavia, Kant non giunge mai a sostenere questa determinazione dell'a priori; proprio nel momento in cui l'*Estetica* prende in prestito da Berkeley la nozione di *Un-ding*, la seconda parte dell'*Analitica* dichiara: «il fondamento di questo idealismo [dogmatico] è stato da noi soppresso»¹⁷. Perciò, in definitiva, Kant rivolge l'idealismo cartesiano contro l'idealismo di Berkeley. Kant vuole un «idealismo problematico» rinnovato, che sia capace, a differenza di quello di Cartesio, di dimostrare il mondo: l'idealismo trascendentale. Corregge anche

¹⁷ I. Kant, *KrV* (AA III, p. 191); *Crp*, p. 295.

Cartesio, sollevando la seguente obiezione:

L'esperienza interna in generale è possibile unicamente attraverso la esperienza esterna in generale¹⁸.

Per Kant, quindi, «Io *non* sono semplicemente-presente» vuol dire solamente «Io *non* sono semplicemente-presente», solo la cosa fuori di me può consentirmi di esser-semplicemente-presente. Il problema dell'idealismo trascendentale è, pertanto, determinare come la coscienza (*psychê*) possa uscire da sé attraversando sé stessa – come possa tra-scendersi. Ora, dal momento che Kant presuppone, come tutta la tradizione moderna, che essere significhi essere-saputo – ossia, *Bewußt-sein* (coscienza) –, il suo pensiero resta preso nell'orizzonte di evidenza dell'in-sé della coscienza, e perciò anche nelle reti dell'idealismo psicologico. E questo sarà anche il caso (ma secondo modalità diverse) della fenomenologia husserliana.

L'idealismo kantiano è, dunque, trascendentale nel senso che è *un oltrepassamento dell'interno verso l'esterno che resta DENTRO l'interno*. Il «dentro» significa due cose che testimoniano dell'equivoco ontologico del pensiero kantiano:¹⁹ da un lato, mostra che Kant continua Cartesio, poiché in lui l'oggetto rappresentato resta nell'immanenza dell'interno della coscienza (si veda l'equivalenza tra essere ed essere-saputo); dall'altro, che Kant tenta di pensare il «dentro» fenomenologicamente, in maniera non realista – cioè, determinando il *fuori di me* come un *per me*.

Da cui conseguono cose particolarmente sorprendenti, che derivano dal fatto che l'unità – sebbene sia solo la sintesi della rappresentazione e ricada nell'ambito di un pensiero dell'immanenza – indica *anche* il

¹⁸ *KrV* (AA III, p. 193); *Crp*, p. 299.

¹⁹ [Cfr. il titolo dell'opera che G.G. dedica a Kant: *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, T.E.R., Mauvezin 2009. (*N.d.E.f.*).]

passaggio verso il fuori, verso l'oggetto stesso. L'oggetto trascendentale kantiano è, infatti, *un più* in rapporto alle sintesi che sintetizza (si veda la differenza tra oggetto trascendentale e noumeno); non è contenuto nella sintesi della rappresentazione, è trascendentale all'interno del fenomeno e non del noumeno. Proprio su questo versante dell'analisi Kant suggerisce che non si danno rapporti *reali* al reale – cioè, che io posso avere un rapporto con il reale unicamente perché si tratta in tal caso di qualcos'altro da rapporti in senso proprio: perché si tratta di un aver avuto sempre-già *a che fare*.

Tuttavia, c'è un equivoco della *Critica* che deriva dal fatto che, per elevare la *mathesis universalis* al primato di ontologia fondamentale – per determinare l'essere come essere-saputo, *Bewußt-sein* – Kant cerca di ancorare la *mathesis* al piano stesso del vissuto, nella semplice percezione, quel piano, cioè, sul quale Cartesio neanche si soffermava. Così, Kant si trova a ripetere la prova ontologica cartesiana²⁰ nella forma della deduzione trascendentale e a rendersi colpevole del controsenso fondamentale che appartiene a ogni prova ontologica: far sì che l'essere sia semplicemente-presente, tentare un'auto-fondazione dell'essere.

In definitiva, Kant svuota lo sfondo divino-sostanziale di Cartesio ma lo conserva come sfondo *vuoto*. Questo sfondo, del quale Kant si serve per fondare la prova ontologica dell'esistenza del mondo, lo costringe a supporre che io sia «affetto» dal reale, anche se d'altronde lo stesso Kant riconosce che non si dà, in senso proprio, nessun rapporto – né rapporti – con il mondo. Per Kant, lo «scandalo» consiste dunque solamente in ciò, che Cartesio rimandi a Dio per fondare la filosofia moderna del *Cogito* – che il metodo cartesiano abbia quindi bisogno di un garante estrinseco, e lo trovi in Dio.

²⁰ Si veda M. Heidegger, *ET*, §43, p. 248; *SZ*, p. 204 (*HGA* 2, p. 270): «Kant ci dà una sorta di “prova ontologica” desunta dall'idea dell'ente temporale».

Per Heidegger, al contrario, il vero scandalo è *esigere* la prova ontologica – ostinarsi a voler dimostrare che l’oggetto è trascendentale:

Lo «scandalo della filosofia» non consiste nel fatto che finora questa dimostrazione non è ancora stata data, ma *nel fatto che tali dimostrazioni continuino a essere richieste e tentate*. [...] Non sono le prove a essere insufficienti, ma è *insufficiente la determinazione* del modo di essere dell’ente che prova ed esige le prove²¹.

Inoltre, nel §43, si tratta di mostrare che bisogna rifiutarsi di conservare lo sfondo sostanziale persino se è svuotato, e che bisogna attenersi al sempre-già, anche se non c’è niente di più fragile. Heidegger insiste nell’affermare che Kant procede sulla scia di Cartesio (e resta sul suo stesso piano metafisico), sottolineando che Kant preclude l’Aperto (l’a priori) nella rappresentazione interno/esterno, e suggerendo che in definitiva non c’è alcuna differenza fondamentale fra trovare l’esistenza dell’esterno in Dio o trovarla nell’oggetto trascendentale²², perché, evidentemente, il suo fine è mostrare che Kant non ha compreso che né il mondo né io siamo reali (non rientriamo nell’ambito della *res*). Pertanto, l’errore di Kant è, secondo Heidegger, aver tentato di comprimere il vuoto del dentro perché ne uscisse un getto *esclusivo*, ovvero, un getto che producesse il fuori chiudendolo al di fuori, es-cludendolo – che creasse l’esistenza come fuori dell’essenza –, ignorando perciò che non è assolutamente possibile fare una filosofia

²¹ *ET*, p. 249; *SZ*, p. 205 (*HGA* 2, p. 272).

²² Cfr. Heidegger, *ET*, §43, p. 247; *SZ*, p. 203 (*HGA* 2, p. 270): «“Coscienza della mia esistenza” significa per Kant coscienza della mia semplice-presenza nel senso di Cartesio» ed *ET*, §43, p. 247; *SZ*, p. 203 (*HGA* 2, p. 270): «Ma se anche Kant si fosse liberato del primato ontico del soggetto isolato e dell’esperienza interna, egli resterebbe sempre legato, sul piano ontologico, alla posizione di Cartesio».

dell'Aperto *dentro* la metafisica.

Conseguentemente, l'argomento centrale del §43: la prova kantiana dell'esistenza della cose fuori di noi dimostra «l'esser-semplimente-presente-assieme dell'ente che muta e dell'ente che permane»²³, con cui Kant crede di dimostrare l'esser-semplimente-presente-assieme del soggetto e dell'oggetto (del fisico e dello psichico), dimenticando che:

l'esser-semplimente-presente-assieme dello psichico e del fisico è, onticamente e ontologicamente, del tutto diverso dal fenomeno dell'essere-nel-mondo²⁴.

L'errore commesso da Kant è dunque un errore *ontologico* sulla natura stessa del *Dasein* – dell'Esserci – sull'essere-uomo dell'uomo: Kant non riconosce che l'uomo è *non-ens*, ni-ente – cioè, *per essenza*, non-semplimente-presente.

Più precisamente: la *Critica* mostra certo che il soggetto non può esser-semplimente-presente *da se stesso* – che esso non è possibile in quanto unità soggettiva, e che perciò ha un fondamento *oggettuale*. Ma il soggetto trascendentale della *Critica* rimane un soggetto della rappresentazione e, a questo titolo, testimonia del fatto che Kant è ancora parecchio distante dall'atteggiamento radicale di Heidegger, oppure di Nietzsche e Wittgenstein, per i quali *non c'è* soggetto della rappresentazione. La confutazione kantiana dell'idealismo – il teorema: «La semplice coscienza – ma empiricamente determinata – della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me»²⁵ – vuol dire infatti solamente: «Io sono cosciente della mia

²³ *ET*, p. 248; *SZ*, p. 204 (*HGA* 2, p. 271).

²⁴ *Ibid.*, nel testo di Heidegger l'intera frase è in corsivo.

²⁵ Kant, *KrV* (AA III, p. 191); *Crp*, p. 296.

esistenza come determinata nel tempo»²⁶. Questo teorema stabilisce dunque che non si dà un dentro di me – che il «me» è semplicemente un intervallo nel tempo. Per questo motivo lo stesso teorema comporta una determinazione dell'oggetto trascendentale come dentro di essenza che corrisponde al movimento del dentro verso il fuori *re-interiorizzato*. (A questo livello, è Husserl *ante litteram*).

*

Tutto sommato, Heidegger interpreta Kant come l'unico pensatore della modernità il quale, avendo intrapreso di assicurare *i fondamenti* della metafisica moderna, avrebbe individuato – in un modo rimastogli oscuro, e per scongiurarla immediatamente – *l'assenza di fondamento* di tale metafisica; e l'avrebbe fatto, sottolineiamolo, nella forma di un problema generale e fondamentale che consiste «già» nel tentare di pensare nel contempo – o nella loro unità originaria – l'essere (per parlare come Kant: l'oggettività dell'oggetto) e il tempo (concepito kantianamente come forma della sintesi a priori della rappresentazione). Per questo *Sein und Zeit* deve senza dubbio il suo titolo alla prossimità di Heidegger a Kant²⁷, prossimità che porta tanto più irrimediabilmente in risalto la loro differenza.

Questo rapporto fra Kant e Heidegger non si svolge affatto, nel §43, su un particolare qualsiasi della dottrina kantiana, ma sul piano della più grande generalità, in cui il senso del pensiero kantiano, colto in maniera esemplare in un passo effettivamente essenziale della *Critica della ragion pura* (il celebre «teorema della confutazione dell'idealismo»), è

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Non bisogna dimenticare che *Kant e il problema della metafisica*, benché pubblicato da Heidegger un anno più tardi di *Essere e tempo* (nel 1928), fosse già a buon punto, se non terminato, nel 1927, e che Heidegger scrisse per così dire i due libri uno di fianco all'altro. E un modo di afferrare il senso di *Essere e tempo* è sicuramente tentare di coglierlo prendendo le mosse dalla quarta sezione del *Kantbuch*, che è una «ripresa» del progetto kantiano nei termini della problematica ontologico-esistenziale.

dare forma a un tentativo di mettere fine allo «scandalo» della filosofia. L'interesse di queste pagine è la *dislocazione*, da Kant a Heidegger, della natura stessa di tale scandalo. Lo scandalo è, per Kant, nell'impotenza in cui la metafisica moderna si è trovata dall'origine a guardare il fossato che separa i suoi concetti fondamentali – in quanto prodotti dell'analisi della «soggettività» – dall'essere stesso dell'ente accessibile nell'esperienza. La forma caricaturale di questa impotenza è la forma *psicologica* della quale la soggettività trascendentale non ha potuto finora disfarsi, una forma che la rende un «dentro» in opposizione al mondo come insieme di «cose fuori di noi». Il problema, per Kant, era di guardare – o colmare – questo fossato, «deducendo» i concetti dell'intelletto come forme della possibilità dell'esperienza e, al tempo stesso, «rifiutando» l'idealismo (la forma psicologica del tema trascendentale), in altre parole, «dimostrando gli oggetti nello spazio fuori di me».

La dislocazione heideggeriana sancisce che Kant non si rende conto che lo scandalo non è nell'assenza di risoluzione di un tale (presunto) «problema della realtà», ma nel fatto che esso continui a porsi alla metafisica moderna. Detto altrimenti, l'«evidenza» di questo problema tiene unicamente perché, tanto in Kant che nei suoi predecessori, continua a dominare *il linguaggio stesso dell'ente semplicemente-presente* – il linguaggio della *Vorhandenheit*, che fa del *Da-sein* – l'Esser-ci – un soggetto mondano della rappresentazione e, del mondo, un insieme di enti-semplimente-presenti incontrati «sottomano», «là davanti» (*vorhanden*). Per *Sein und Zeit*, questa duplice «evidenza» non ha nessuna base fenomenologica; viceversa, mantenendosi nell'orizzonte di tale evidenza, la metafisica moderna, alle prese con la crisi del suo fondamento, si priva della possibilità di riconoscere che i suoi sforzi sono inutili, dal momento che il terreno

apofantico «per una problematica assicurata nei fenomeni» si sottrae da sotto ai suoi piedi.

*

Contro Kant, occorre allora comprendere che l'«Io sono, l'io esisto»²⁸ – o l'«Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»²⁹ – non significa nient'altro che: Io sono il mondo *e* il mondo è me.

Per procedere in questo senso, ecco due piste:

— L'intenzionalità come un problema fenomenologico fondamentale attraverso il quale farla finita con la realtà. Su questo piano, Husserl ha adeguatamente mostrato che il reale non si incontra, e determinando a buon diritto la relazione intenzionale come un rapporto non-reale (trascendentale). Ma Husserl non ha compreso che, a definire l'intenzionalità, è la finitezza dell'esistenza. Per questo motivo egli fa dell'intenzionalità una sorta di intermediario tra realismo e idealismo, poiché, pur riconoscendo che la cosa si dà da sé, la pensa nonostante tutto come un intreccio di fasci intenzionali, ovvero, come indice all'infinito³⁰.

— Marx, *Terzo Manoscritto*³¹, nel quale si mostra che l'unità originaria dell'uomo e della natura è possibile unicamente come evento, dal momento che tale unità è il «sempre-già» che non ha mai avuto luogo e che mostra che l'uomo e la natura sono sempre-già dati l'uno all'altra. Questo significa che l'unità non dipende dal relazionale, ma che è di ordine esistenziale. E questo è espresso in Marx con una

²⁸ [Si veda René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde (in *Œuvres de Descartes*, vol. IX a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris 1904, p. 19).]

²⁹ [I. Kant, *KrV*, (AA III, p. 108); *Crp*, p. 155.]

³⁰ [Un'elaborazione di questa tesi si trova in G.G., *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, T.E.R., Mauvezin 2012 (*N.d.E.f.*).]

³¹ [Cfr. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *MEW XL (Marx-Engels-Werke, 44 voll., Dietz Verlag, Berlin 1956-)*, pp. 530-588; trad. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, pp. 96-177.]

circularità che somiglia a un rifiuto di tipo aristotelico della causalità dell'uomo-soggetto. Per questo motivo bisognerebbe mettere a confronto la concezione marxiana dell'uomo come vivente che pratica il mondo e la trattazione esistenziale del problema dell'uso in *Essere e tempo*.

La possibilità di una filosofia dell'Aperto presuppone dunque una distruzione genuina del soggetto. Esige la comprensione del fatto che quel che chiamo «me» non è qualcosa di permanente, e che non posso neppure dire: «ammettiamo che ho coscienza di me», dal momento che, così facendo, io già porrei me stesso nel mondo. Tutto quello che posso dire è «Io esisto». Punto. «Me»: è forse una cosa che attraversi il tempo? Non posseggo nessuna base apofantica per asserire qualcosa del genere. Bisogna dunque riconoscere che «me» è solamente l'unità delle affezioni che io sono.

Forse «me» è un vuoto venuto d'altrove che noi portiamo a spasso³². In ogni caso, c'è una Cura (*Sorge*) che si porta a spasso, e questa Cura sono io ogni volta me stesso. Io non sono né nel tempo né fuori dal tempo. Quanto al mondo, non è nello spazio e nel tempo; anzi, lo spazio e il tempo sono «dentro» il mondo. Per questo io ho sempre-già a che fare con il mondo stesso – e ciò non significa affatto che io sia un essere intra-mondano.

³² [Per una spiegazione di questo «vuoto», si veda G.G., «Loin de la substance, jusqu'où? Essai sur la kénôse ontologique de la pensée depuis Kant», in *Apolis*, T.E.R., Mauvezin, 2009, pp. 17-18; trad. it. di R. Deval e A. Moscati, G.G., «Lontano dalla sostanza: fin dove?», Cronopio, Napoli 2007, mod.: «Cio che, descrittivamente (letterariamente? – spero di no), ho appena chiamato “una sorta di cavità” è ciò che Heidegger tematizza come il “Ci” o il “là” (il “Da”) del *Dasein*. Il modo d'essere di ciò che chiamo “me” è infatti un “Esserci” o un “Esser-là”, non in mezzo alle cose, ma là dove esse stesse hanno “luogo”, là dove il loro apparire trova misura. Il dispiegamento percettivo comporta sempre, non soltanto la differenza fra un “dato” e il suo “orizzonte” (Husserl), ma anche una specie di centraggio che – cosa difficile da comprendere – non presuppone, né pone, alcun “reale centrale”, bensì la necessità di una forma che (non) è essa stessa alcuna forma, ma una formalità dell'apparire. In questa cavità, in questo “là”, in questo “centramento”, “io” sono. In un modo rigorosamente mallarmeiano: “L'assente da ogni bouquet” [(*l'absente de tout bouquet*)]], [Mallarmé, *Divagations*, Eugène Fasquelle, 1897, p. 251]. (*N.d.R.f.*)].

«Me»: un vuoto che testimonia dell'impossibilità di un in-me, un vuoto che ossessiona il mondo e che ne fa uso nei *Besorgen*, ovvero, quei diversi «prendersi cura» che sono le preoccupazioni in cui consiste la Cura. Bisogna pertanto comprendere – e soltanto la *Zuhandenheit*, l'utilizzabilità, consente di comprenderlo – che la Cura è sempre transitiva, che termina interamente in ciò di cui si prende cura ed è ossessionata dall'oggetto nella misura in cui ostacola l'azione. Ma l'essere-preoccupato in quanto costituzione fondamentale del *Dasein* – dell'Esserci – non si cura di nulla, dato che la sua unica Cura – il suo motore e il suo orizzonte – è la sua propria possibilità di esistere. Ecco perché non c'è un mistero dell'essere, né segreto dell'universo.