

THE TRASCENDENTAL IMAGINATION: A FACULTY IN EXILE

HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF KANT

Verbena Giambastiani¹

Independent Researcher

In Heidegger's reading of Kant, the transcendental imagination takes on a fundamental role. Imagination comes forth as the common root of both sensibility and understanding, carrying out its function by opening the intellect to sensibility. It can carry out this task insofar as it is temporality; within this horizon, Kantian synthesis is rethought as a temporal ecstatic synthesis. Imagination is thus taken up as the primordial ground of all transcendental elements, thereby pointing to an original unity of spontaneity and receptivity. As a result of this perspective, the transcendental imagination cannot be pinned down to either sensibility or understanding; it stands as a faculty without a homeland, *Heimatlos*, a faculty in exodus.

Keywords: Transcendental Imagination, Temporality, Intuition, Sensibility, Understanding, Schematism, Immanuel Kant, Martin Heidegger

¹ <https://orcid.org/0000-0001-5713-2256>

L'IMMAGINAZIONE TRASCENDENTALE: UNA FACOLTÀ IN ESILIO

HEIDEGGER INTERPRETE DI KANT

Verbena Giambastiani

Ricercatrice indipendente

1. Heidegger interprete di Kant: alcuni aspetti introduttivi

2. L'immaginazione trascendentale: una facoltà senza patria

Al fine di seguire la strada intrapresa da Heidegger nell'interpretare Kant, il punto essenziale che deve essere nuovamente sottolineato è la messa in discussione della rigida separazione tra soggetto ed oggetto, e, di conseguenza, criticare quell'artificiale procedimento di astrazione con cui sono isolati gli elementi puri della conoscenza da quelli empirici. Questo è il primo passo compiuto a livello del primo stadio della fondazione della metafisica in *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Heidegger intende ritrovare l'unità essenziale di intelletto e sensibilità. Il rapporto reciproco degli elementi indica che la loro unità non può essere «posteriore»¹¹, ma deve sussistere già «prima» e dev'essere posta come loro fondamento. Solo grazie a tale unità di fondo gli elementi possono sorgere come tali, ed è solo in seguito a questa unità che possono poi essere distinti. Lo stesso nome «sintesi» è segno della presenza di un'unità originaria, non derivabile dal processo di unificazione attuato dalle categorie. L'intuizione pura è già in se stessa¹² depositaria di un potere unificante e a questo proposito va ricordato che Kant include nel suo sistema la «sinossi» dell'intuizione.¹³ Da parte loro, i concetti puri, le categorie, sono in sé originariamente donatori di unità, e per questo sintetici. Deve quindi essere rintracciato ciò che permette l'unificazione di tutti questi

¹¹ *KPM*, p. 58.

¹² *Ivi*, p. 59.

¹³ A94; i testi kantiani sono stati citati seguendo le principali traduzioni italiane, indicando, per quanto riguarda la *Critica della ragion pura*, il numero di pagina di entrambe le edizioni, quella del 1781 (A) e quella del 1787 (B), omettendo il numero delle righe. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967 (d'ora in poi *KRV*).

elementi che hanno già in sé depositata l'unità. La sintesi cercata deve tenere in sé la sinossi dell'intuizione e la sintesi delle categorie.

Punto di partenza è la differenza tra sintesi e unità perché l'unità creata dal processo di sintesi non è unità originaria, ma derivata da un'unità precedente. Questo in modo particolare per quanto riguarda l'edizione del 1781, in cui viene messa in luce da Heidegger la costitutività trascendentale e originaria dell'immaginazione. Nel 1787 Kant includerà l'unità nella sintesi realizzata dall'intelletto, riconoscendo non più tre, ma due fonti soltanto della conoscenza pura: deduzione e schematismo. L'interpretazione di Heidegger è volta a mostrare che, nonostante questo cambiamento intervenuto nella seconda edizione, la conoscenza non può che radicarsi nell'immaginazione pura, pena la perdita di ogni trascendentalità.

È nella deduzione trascendentale che Kant mostra come l'unità unificante a priori permetta una pre-comprensione di ciò che si offre all'incontro. La deduzione nella *Critica* avviene in due modi: a partire «dall'alto», dall'intelletto all'intuizione o, meglio, dall'unità trascendentale delle categorie fino alla conoscenza empirica, a partire «dal basso», risalendo dall'intuizione all'intelletto puro. Questi due differenti momenti possono essere definiti «deduzione soggettiva» e «deduzione oggettiva» delle categorie, come Kant scrive in un rilevante capoverso, il quintultimo, della *Prefazione* alla prima edizione. Nella deduzione soggettiva sono messe in evidenza le facoltà implicate nel processo conoscitivo e le loro specifiche funzioni; in quella oggettiva l'accento cade sulla validità oggettiva dei concetti a priori.¹⁴

L'attenzione di Heidegger è rivolta prevalentemente alla deduzione soggettiva, che deve svelare il necessario stato di assegnazione dell'intelletto puro all'intuizione pura. Questo processo deduttivo mostra come, già nel suo avvio, sia presente la totalità della conoscenza finita. Solo questo «colpo d'occhio preliminare»¹⁵ sulla finitezza può dare un senso alla deduzione stessa.

¹⁴ Il percorso della deduzione è un percorso talmente tormentato da portare Kant a rivedere e riscrivere queste pagine nell'edizione del 1787, privilegiando l'aspetto oggettivo della deduzione e accennando solo brevemente alla deduzione soggettiva. Anche Scaravelli (*Scritti kantiani, Lezioni sulla "Critica della ragion pura"*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 177-183) ha sottolineato che, benché nell'edizione dell'87 la sintesi sia sganciata dal tempo, per Kant l'unico modo con cui il molteplice è dato è quello temporale (cfr. il paragrafo 26 dell'*Analitica dei concetti*), cosicché è scorretto parlare di sintesi senza riferimento al tempo e di divergenza, da questo particolare punto di vista, tra le due edizioni della *Critica*.

¹⁵ KPM, p. 74.

Il momento in cui l'unità è rappresentata ha necessariamente il carattere dell'"io penso", è coscienza che accompagna ogni rappresentazione. Il concetto puro, come coscienza di unità in generale, è necessariamente autocoscienza pura. È il rappresentare l'unità che dà luogo ad una conoscenza oggettiva. L'intelletto puro agisce tenendo *innanzi* a sé l'unità, agisce come appercezione trascendentale. Ma cosa significa, secondo Heidegger, tenersi *innanzi* all'appercezione?¹⁶ Ciò che va chiarito è il senso di questo «*innanzi*». L'intelletto non rappresenta in modo tematico l'unità, la tiene *innanzi* in modo non tematico, consentendo così l'unificazione delle rappresentazioni. L'intelletto puro, nel tenere originariamente dinanzi a sé l'unità, agisce come appercezione trascendentale.

Heidegger si ricollega a quest'affermazione kantiana:

La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'*immaginazione*, cioè di una funzione dell'anima cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale non avremmo mai alcuna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli.¹⁷

Tale compenetrazione è dovuta al fatto che la sintesi che avviene nel momento intuitivo e nel momento intellettivo è sempre la medesima: «la stessa funzione che dà unità alle diverse rappresentazioni in un solo giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una sola intuizione»¹⁸. Il luogo di origine delle categorie è radicato nella sintesi della facoltà dell'*immaginazione* riferita al tempo. Heidegger commenta:

il contrassegno della finitezza è l'intelletto, quest'ultimo ha una parte speciale nella deduzione. Ciononostante, proprio nel corso delle due vie, verso il basso e verso l'alto, l'intelletto perde il suo primato e, con questa perdita, si rivela nella sua essenza, che consiste nel doversi fondare sulla sintesi pura dell'immaginazione trascendentale, relativa al tempo.¹⁹

A partire da questo passo Heidegger disvela che la reciproca assegnazione di intelletto e intuizione è possibile solo grazie all'immaginazione trascendentale. È nell'immaginazione che si ritrova l'originaria unità di intelletto e sensibilità e che si scopre la profonda

¹⁶ Ivi, p. 75.

¹⁷ Ivi, p. 103.

¹⁸ Ivi, p. 104.

¹⁹ Ivi, p. 79.

parentela che sussiste tra intuizione e pensiero. Per costruire un orizzonte comune tra un intelletto che deve elaborare qualcosa che non può ricevere e una sensibilità che deve ricevere qualcosa che non può elaborare è necessaria l'immaginazione trascendentale, mediana e mediatrice tra queste due facoltà. L'immaginazione, che sta alla base di questo processo, e lo schematismo trascendentale ad essa connesso, servono precisamente a mostrare come si concretizzi l'unità dell'intelletto con l'intuizione.

L'operazione compiuta da Heidegger è condotta all'insegna di ricondurre intuizione pura e pensiero puro all'immaginazione trascendentale. In questa riduzione, che va intesa però nel senso di radicarsi, di ricondursi all'immaginazione, deve risultare evidente nel medesimo tempo che l'immaginazione trascendentale, proprio per tale riduzione, va manifestandosi sempre più come possibilità strutturale della trascendenza,²⁰ ossia come ciò che rende possibile la trascendenza quale essenza del se-stesso finito.

Heidegger, in questa ricerca del terreno d'origine della fondazione della metafisica, accosta due citazioni della prima Critica tratte dall'Introduzione e dal capitolo sull'Architettonica.²¹ Si tratta della celebre idea di una *radice comune* in cui deve essere ricercata l'unità originaria della ragione. Recita Kant:

Come introduzione o avvertenza preliminare è sufficiente dire che ci sono due ceppi della conoscenza umana che forse scaturiscono da una sola radice comune, ma a noi sconosciuta, e cioè la sensibilità e l'intelletto; mediante il primo gli oggetti ci sono dati, mentre mediante il secondo vengono pensati.²²

Mentre quasi a conclusione dell'opera nella *Methodenlehre* si legge:

Qui noi ci accontentiamo di completare la nostra opera, ossia,unicamente di abbozzare l'architettonica di tutta la conoscenza derivante dalla ragion pura, e non cominciamo se non dal punto in cui l'universale radice della nostra facoltà conoscitiva si divide e caccia fuori i due ceppi, uno dei quali è la ragione. Io intendo qui per ragione l'intera facoltà conoscitiva superiore, contrapponendo quindi il razionale all'empirico.²³

²⁰ *Ivi*, p. 136.

²¹ *Ivi*, p. 41.

²² *KRV*, A15, B29.

²³ *Ivi*, A835, B863.

In entrambi i passi è contenuto un rinvio a questa radice, con la differenza che nel primo passo la radice comune è indicata solo come probabile, mentre nel secondo è data come esistente e in modo ancora più radicale: l'apertura non è solo alla presenza di un "oggetto", ma apertura del pensiero alla sua partecipazione all'essere. Si tratta dell'instaurazione originaria di un terreno comune già presente. Compito della facoltà immaginativa non è un mero unire due modalità di sintesi – quella dell'intelletto e quella dell'intuizione sensibile – considerate come separate. La sintesi immaginativa è *insieme* spontanea e ricevuta, e per questo è *radice comune* di concetto e intuizione:

Essa possiede, in primo luogo il carattere dell'intuizione, ossia il darsi, del lasciarsi-dare, e in secondo luogo quello dell'intuizione senza presenza, cioè senza l'esser-presente dell'oggetto. All'intuizione appartiene, invece "la presenza effettuale dell'oggetto" la quale inerisce, più precisamente, all'intuizione finita e ha dunque valore di affezione. Quindi l'immaginazione è un'intuizione senza *affezione*, è dunque un'intuizione, ma è anche funzione – né solo l'una, né solo l'altra cosa, bensì in un certo senso intuizione e in un certo senso anche pensiero.²⁴

Nell'edizione del 1781 l'immaginazione non solo ha una sua propria autonomia – tre momenti scanditi, *synopsis* della sensibilità, sintesi dell'immaginazione, unificazione della sintesi operata dall'intelletto – ma è a fondamento dell'unificazione a priori di intuizione pura ed intelletto.

Tuttavia, Kant nel 1787 rivede e modifica profondamente questa teoria. Perché, si chiede Heidegger, Kant ha soppresso la triade delle facoltà fondamentali, a favore di una esclusiva dualità dei ceppi della conoscenza? Secondo l'ipotesi di Heidegger, la tesi delle tre facoltà fondamentali e quella delle due fonti basilari o ceppi della conoscenza non si trovano rigidamente contrapposte. In Kant l'immaginazione resta, anche nella seconda edizione, fondamentale e imprescindibile.²⁵ L'ipotesi è che Kant abbia utilizzato l'immagine dei due ceppi per indicare che essi nascono da una «radice comune sconosciuta», che non può che essere l'immaginazione, una facoltà in esodo, senza patria, della quale «solo di rado ne siamo consapevoli»²⁶. L'immaginazione trascendentale, terza facoltà

²⁴ M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, trad. it. di A. Marini, R. Cristin, Milano, Mursia, 2002 (d'ora in poi *PIK*), p. 166.

²⁵ *KRV*, A835, B863.

²⁶ *Ivi*, A78, B103.

fondamentale accanto a sensibilità e intelletto, è per essenza *Heimatlos*.²⁷ L’immaginazione deve offrire ai due ceppi, sensibilità e intelletto, appoggio e stabilità,²⁸ proprio nella sua funzione di radice comune che non appartiene a nessuno dei due.

3. Il doppio carattere dell’immaginazione

L’immaginazione trascendentale, nella riflessione di Heidegger, realizza una sensibilizzazione dell’intelletto, *Verssinlichun*, mostrando così che la passività della sensibilità e la spontaneità dell’intelletto non sono caratteri assoluti, impermeabili: l’intelletto deve in qualche modo essere recettivo al molteplice sensibile, così come la sensibilità deve modificare attivamente l’intelletto. E questa via ci permette di chiarire il rapporto tra immaginazione trascendentale, intuizione pura, e intelletto puro. Nel quarto stadio della fondazione, su *Il fondamento dell’intrinseca possibilità della conoscenza ontologica*, Heidegger indicherà nello schematismo, definito *il fulcro* della *Critica della ragion pura*, la risposta a questo problema.

Il punto di partenza è ricordare che, per Heidegger, la conoscenza umana finita deve ricevere l’ente da conoscere, ma perché questo sia possibile serve un «rivolgersi a» preliminare l’incontro con l’ente, è necessario che l’offrirsi dell’ente²⁹ avvenga all’interno di un orizzonte puro, che deve avere carattere di offerta. La ricettività pura per Heidegger è il segno concreto di quel trovarsi gettati nel mondo che contraddistingue l’uomo, ed in questa gettatezza il soggetto è attività regolatrice di se stesso. Se l’essenza dell’intuizione finita è nella ricettività, e se la ricettività è il tratto caratteristico della sensibilità, la percettibilità dell’orizzonte (offrirne una “veduta”) dipende dalla possibilità di *sensibilizzarlo*.

Perché l’orizzonte puro sia percettibile, recepibile dall’intuizione pura, deve potersi offrire come una “veduta pura” (*als reiner Anblick*), e questo può farlo solo

²⁷ *KPM*, p. 121.

²⁸ *Ivi*, p. 123.

²⁹ L’ente che deve essere ricevuto e che non ha il modo d’essere del *Dasein*, è definito nei *Grundprobleme der Phänomenologie* come *Vorhandenheit*, avere sottomano. Heidegger giustifica come segue la scelta di questa espressione: «Già dal chiarimento del termine *existentia* risultò evidente che l’actualitas rimanda ad un agire (Halden) compiuto da un qualche soggetto indeterminato, ossia, se introduciamo la nostra terminologia, rinvia al fatto che il sussistente si rapporta in qualche modo, quanto al suo senso, ad un ente rispetto al quale esso, per così dire, è sottomano (vor die Hand kommt), per il quale è manipolabile. [...] Si mostra perciò, sia pure in modo ancora indeterminato, anche qui una relazione al “soggetto”, all’esserci: l’aver sottomano ciò che sussiste in quanto pro-dotto di una produzione (*Herstellung*), effetto di un’effettuazione»; M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1989 (d’ora in poi *GP*), pp. 96-99.

l’immaginazione pura produttiva, nella sua duplice funzione: costruire, *bilden*, immagini e dare immagini, dare una veduta, *Anblick*, l’immagine è la veduta di un ente nel suo manifestarsi. L’immaginazione ha così un doppio carattere, quello di farsi immagine e di offrirsi preliminarmente. Solo tramite questo doppio carattere si rende visibile il fondamento della possibilità della trascendenza e diviene comprensibile il necessario carattere di veduta della sua essenza. La trascendenza è la finitezza medesima, perché ci sia un ente di fronte a noi bisogna che si renda intuitivo l’orizzonte che in tale rapporto si forma, ed essendo l’intuizione finita parte della sensibilità, allora, offrire la veduta dell’orizzonte può equivalere soltanto a render sensibile l’orizzonte stesso.

Heidegger mostra che l’immaginazione trascendentale è il fondamento della conoscenza ontologica, che a sua volta è alla base della conoscenza ontica. Con conoscenza ontica è qui intesa quella conoscenza che si rapporta all’ente che si manifesta. La conoscenza ontologica può rendere possibile la conoscenza ontica apportando preliminarmente il contenuto perché l’immagine pura sensibilizza i concetti puri. Ma come fornire preliminarmente una immagine nell’orizzonte trascendentale? La conoscenza ontologica, in quanto forma lo schema, *crea* – forma – da sé la veduta pura – immagine. E giustamente Heidegger si chiede se essa, formando la trascendenza, la quale, a sua volta costituisce l’essenza della finitezza, non comporti un annullamento della finitezza della trascendenza a causa di tale «creatività»³⁰. La conoscenza ontologica, che si esplica nell’immaginazione trascendentale, è «creatrice»?

Heidegger risponde che di questa conoscenza è conosciuto un *nulla*, che per Heidegger equivale all’oggetto generale (=x) di cui Kant parla nell’introduzione alla deduzione, eliminata nell’edizione del 1787. Questo nulla non è un ente, ma è il correlato necessario perché si formi un orizzonte puro.

L’immaginazione trascendentale è dunque una facoltà trascendentale, perché rende possibile la trascendenza; è una facoltà fondamentale, perché è a fondamento dell’unità essenziale originaria di intuizione e intelletto puro. Proprio in quanto facoltà³¹ è irriducibile agli altri elementi del conoscere puro.

Da questa analisi risulta che la trascendenza³² può formarsi soltanto in una riduzione alla sensibilità, una sensibilità non empirica, non sensitiva. La trascendenza si forma in

³⁰ *KPM*, p. 106.

³¹ *KRV*, A78, B103.

³² *KPM*, p. 84.

una riduzione dei concetti alla sensibilità, poiché tale trascendenza è un volgersi preliminare. Questa riduzione alla sensibilità, da parte sua, dev'essere a sua volta pura: intuizione. È così compiuta una sensibilizzazione dell'orizzonte che coinvolge i concetti puri. È la stessa trascendenza che si sensibilizza, *Versinnlichung*, grazie allo schematismo. La sensibilizzazione forma e crea (*bilden, bildet*) la trascendenza, e allo stesso tempo nel ridursi a sensibilità procura un'immagine.

L'intelletto, riportato all'immaginazione, non ha più solo una funzione logica, è anche un “pensare” che non si può intendere come giudizio,³³ bensì quel pensare che consiste nell'immaginarsi qualcosa, formando e progettando liberamente. L'immaginazione è attività non perché produca immagini, ma perché liberamente progetta preliminarmente – in modo non tematica e non oggettivante – il rapporto verso le cose. È attività libera a cui l'uomo non può sottrarsi, perché coincide con la necessità: «Nell'essenza dell'intelletto puro, ossia nella ragion teoretica pura, c'è già libertà, se libertà vuol dire sottoporsi a una necessità, dopo essersela imposta spontaneamente. L'intelletto e la ragione sono liberi non perché hanno il carattere della spontaneità, ma perché questa spontaneità è una spontaneità recettiva pura: è una immaginazione trascendentale»³⁴.

Nella conoscenza ontica dell'ente l'immaginazione e lo schema conferiscono al concetto la sua immagine empirica, che non è uno schema, lo schema è solo la condizione di possibilità. La possibilità di dare un'immagine ad un concetto deriva dall'apriorità del tempo. La sintesi unifica a priori e di conseguenza ciò che essa unifica dev'essere dato a priori. Solo il tempo, in quanto intuizione pura, è l'elemento nella *Critica della ragion pura* che può dare e ricevere a priori. L'immaginazione, in quanto unica facoltà intermedia tra tempo e appercezione trascendentale, deve rivolgersi essenzialmente al tempo, perché solo il tempo è in grado di dare il dato a priori.

4. Il tempo: unità originaria di passività e spontaneità

Heidegger, dopo aver mostrato che l'immaginazione trascendentale è la radice comune a sensibilità e intelletto, ne evidenzia l'intrinseco carattere temporale. La sintesi dell'immaginazione, in quanto temporalità, è il fondamento della sintesi del concetto e

³³ Ivi, p. 133.

³⁴ Ivi, p. 136.

dell'intuizione. Nel tempo *già da sempre* è compresa l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione.

Heidegger afferma: «*la facoltà d'immaginazione* stessa è possibile soltanto nella misura in quanto riferita al tempo, o, ancora più chiaramente: l'immaginazione è essa stessa il tempo – nel senso di quel tempo originario che noi definiamo temporalità»³⁵. L'immaginazione trascendentale, radice comune di intelletto e sensibilità, viene a coincidere con il tempo originario, che deve essere distinto dal tempo della pura successione degli «ora». Nell'analisi dell'esserci la temporalità originaria è l'unità di fondo, è la determinazione ontologica unitaria dell'esserci. L'animo non arriva a comprendere il susseguirsi degli «ora»³⁶ percorrendo la serie delle impressioni, ma solo perché già orientato preliminarmente sulla pura successione degli «ora», si schiude l'orizzonte in cui un susseguirsi di qualcosa può darsi come sequenza.³⁷

Come dobbiamo rapportarci con questa riduzione dell'immaginazione al tempo puro? L'immaginazione, facoltà senza patria, sembra, infatti, trovare rifugio e dimora nella facoltà sensibile, sacrificando così la spinta in direzione dell'intelletto a vantaggio di un unico polo: l'intuizione temporale.

Per evitare tali conclusioni, dobbiamo anticipare che per Heidegger il tempo non è riducibile alla sensibilità. Il tempo è interpretato in una concezione esistenziale, non deve per questo essere assegnato alla sfera della sensibilità. Se il tempo fosse ricondotto alla sensibilità, saremmo di fronte all'ennesimo tentativo di liberare l'uomo dalla finitezza. Non per Heidegger. Radice dell'esserci è la temporalità che è essenzialmente finitezza. La temporalità connota la struttura ontologica dell'uomo e fonda al contempo sensibilità intelletto. La temporalità è struttura e fondamento ultimo di ogni possibile rapporto, di ogni mediazione. L'ente che l'uomo è, è in grado di pensare gli oggetti nel tempo, perché è temporalità in senso originario. Solo per l'esistenza di questo tempo originario è possibile organizzare le cose in rapporti temporali. Heidegger analizza la fenomenalità come

³⁵ PIK, p. 202.

³⁶ GP, p. 245: «La comprensione ordinaria del tempo si annuncia esplicitamente e anzitutto nell'uso dell'orologio, qualunque sia il grado di perfezione di questo strumento. [...] La comprensione ordinaria del tempo concepisce il tempo che si manifesta nel numerare solo come serie di "ora", o, più precisamente, come una serie diretta a senso unico, irreversibile, di momenti successivi. Noi vogliamo attenerci a quest'assunto, il rapporto col tempo nel senso dell'uso dell'orologio, ed addentrarci, attraverso un'interpretazione più precisa di questo rapporto col tempo e del tempo sperimentato in una tale situazione, in ciò che rende possibile questo stesso tempo».

³⁷ PIK, p. 204.

tale, interpretandola come temporalità estatica. La temporalità è in sé e per sé stessa il «fuori di se» originario. La fenomenalità che si mostra nella temporalizzazione è quella del mondo. Il mondo che si temporalizza nella temporalità.

Per riflettere su questo tema, dobbiamo inoltre tener presente che l'immaginazione non opera in maniera estrinseca, ricongiungendo intelletto e intuizione. Se riconoscessimo all'immaginazione un potere unificante “a posteriori” la priveremmo di quel ruolo di orizzonte che la caratterizza, non sarebbe più quell'unico luogo in cui può radicarsi la possibilità stessa della conoscenza e dell'esperienza.

La sintesi immaginativa è *insieme* spontanea e ricettiva. Per questo l'immaginazione è radice comune di concetto e intuizione:

Essa possiede, in primo luogo il carattere dell'intuizione, ossia il darsi, del lasciarsi-dare, e in secondo luogo quello dell'intuizione senza presenza, cioè senza l'esser-presente dell'oggetto. All'intuizione appartiene, invece “la presenza effettuale dell'oggetto” la quale inerisce, più precisamente, all'intuizione finita e ha dunque valore di affezione. Quindi l'immaginazione è un'intuizione senza *affezione*, è dunque un'intuizione, ma è anche funzione – né solo l'una, né solo l'altra cosa, bensì in un certo senso intuizione e in un certo senso anche pensiero.³⁸

In questo capoverso Heidegger afferma che l'azione della sintesi, per quanto spontanea, non deriva dall'intelletto, facoltà della spontaneità della conoscenza. La sintesi scaturisce dall'immaginazione e può essere *riportata* a concetti. L'intelletto ha questa funzione: la riduzione a concetti della sintesi che sgorga dall'immaginazione. La sintesi compiuta dall'immaginazione costituisce l'ambito di comparizione di ogni ente, fondando l'identità tra recettività e spontaneità. Non è tesa verso l'oggettività, bensì è una sintesi più radicale, che, alla luce dei risultati di *Essere e tempo*, è da interpretare come la temporalità costitutiva dell'autoaffezione umana. In questa direzione deve essere recepita la stessa deduzione trascendentale: essa disvelerebbe il nesso tra concetto e tempo. La deduzione trascendentale è volta a fondare le riflessioni compiute in *Essere e tempo* sulla struttura temporale del *Dasein*. Nella sua interpretazione del pensiero di Kant, Heidegger tende a sottolineare soprattutto la tesi secondo cui il tempo costituisce in generale la forma di tutti

³⁸ *Ivi*, p. 166.

i fenomeni sia interni che esterni, per approdare a una soggettività che, in quanto costitutivamente temporale, è al di là di ogni contrapposizione tra soggettivo e oggettivo.

La sintesi concettuale è tradotta in sintesi temporale, l’azione di determinare il tempo è ricondotta alla struttura del tempo stesso:

La sintesi dell’apprensione è riferita al *presente*, quella della riproduzione al *passato* e quella della pre-cognizione al *futuro*. Nella misura in cui tutti e tre i momenti della sintesi sono riferiti al tempo, ma questi momenti del tempo costituiscono l’unità del tempo stesso, le tre sintesi acquisiscono il fondamento unitario di se stesse nell’unità del tempo.³⁹

La sintesi a priori del molteplice è temporalità. Nella lettura heideggeriana, la triplice sintesi kantiana – apprensione nell’intuizione, riproduzione nell’immaginazione e riconoscizione nel concetto – è fondata tutta (non solo quella della riproduzione) nella pura sintesi dell’immaginazione riferita al tempo, e si articola nelle *estasi* del presente, del già stato e del futuro. L’espressione «estasi» indica quell’«esser-rapito-a», quell’«esser-fuori-di-sé» che caratterizza la temporalità,⁴⁰ e di conseguenza è trascendenza. Il tempo originario è in sé stesso essere-fuori-di-sé. Il tempo non si scandisce in momenti differenti, come se prima fosse un “essere in sé” per poi uscire fuori di sé, esso è in sé stesso il fuori-di-sé puro e originario. Ogni estasi, del presente, del passato, e del futuro è apertura, quell’apertura che è l’orizzonte dell’estasi. In *Logica. Il problema della verità* la coappartenenza di estasi e orizzonte viene specificata introducendo il concetto di schema. Nel fare ciò, Heidegger aggiunge che, se Kant avesse accostato lo schematismo, che è essenzialmente tempo, alla funzione fondamentale della coscienza, che è l’appercezione trascendentale, avrebbe compiuto quel passo da sempre mancante nella storia della filosofia. Tuttavia, Kant resta l’unico che ha «presagito qualcosa del nesso della comprensione dell’essere e dei caratteri d’essere con il tempo»⁴¹.

Per Heidegger «Kant inizia ogni volta trattando solo le sintesi empiriche, per passare poi alla sintesi pura. [...] le sintesi empiriche *nell’intuizione*, *nell’immaginazione* e *nel concetto* sono appunto fondate su sintesi pure che si radicano tutte nella pura sintesi dell’immaginazione pura riferita al tempo»⁴². Kant parla di sintesi *nell’intuizione*,

³⁹ *Ivi*, p. 215.

⁴⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005 (d’ora in poi *SZ*), p. 395.

⁴¹ *LFW*, p. 130.

⁴² *PIK*, p. 200.

nell’immaginazione e non dell’intuizione o dell’immaginazione proprio per tenere aperta la questione che la sintesi provenga dalla pura capacità d’immaginazione.⁴³ Il tempo non è soltanto l’orizzonte di incontro delle cose, ma è quel tempo produttivo che anima la stessa spontaneità dell’intelletto.

Entriamo maggiormente nel dettaglio della questione.

La sintesi dell’immaginazione si identifica con il tempo originario, l’immaginazione trascendentale è il temporalizzarsi del tempo originario⁴⁴ nella triplice sintesi di esser-stato, presente e futuro.

Nella sintesi *apprensiva*, in cui si forma il presente puro in quanto orizzonte di manifestazione del molteplice intuito, agisce la sintesi del passato che rende possibile la riproduzione di ciò che è stato intuito: «La sintesi dell’apprensione, per poter dare la veduta attuale direttamente in una immagine, deve, percorrendo il molteplice presente, poterlo conservare come tale, deve essere cioè anche sintesi pura della riproduzione»⁴⁵. In quest’unità originaria l’immaginazione trascendentale è origine del tempo, in quanto unità di presente e passato. L’apprensione è un *modo* della sintesi immaginativa, ed è una sintesi che appartiene all’intuizione stessa o, meglio, non è altro che una *funzione* nella quale l’intuizione pura del tempo si costituisce a priori.⁴⁶

La sintesi della *riproduzione* agisce in sinergia con la sintesi dell’apprensione, è la possibilità che in connessione con quanto viene via via intuito sia riprodotto ciò che è già stato intuito. Prescindendo da *quali* oggetti e *in quali* circostanze si offrano nel rendersi

⁴³ In modo simile, in *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 154, afferma: «Che cosa intende dire quando parla di sintesi “dell’” apprensione, sintesi “della” riproduzione, sintesi “della” ricognizione? Non che apprensione riproduzione e ricognizione vengono sottoposte a una sintesi, e nemmeno che esse operano una sintesi, bensì che la sintesi in quanto tale ha il carattere o dell’apprensione o della riproduzione o della ricognizione. Le suddette espressioni si riferiscono quindi alla sintesi nei modi dell’apprensione, della riproduzione, della ricognizione, oppure alla sintesi in quanto sintesi apprensiva, riproduttiva, ricognitiva».

⁴⁴ In *Logica. Il problema della verità* Heidegger caratterizza in modo differente i concetti di tempo. In questa opera il concetto di *Temporalität* indica il fatto che un ente è «caratterizzato dal tempo», *LFW*, p. 132, e assume il senso di tempo della verità, mentre *Zeitlichkeit* assume una funzione ontologica. Ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, la temporalità è possibilità di comprensione dell’essere, dei suoi modi, rendendo così possibile l’ontologia, da qui nasce la problematica della Temporalità dell’essere dove il termine «*Temporalität* non coincide con quello di *Zeitlichkeit*, sebbene ne sia solamente la traduzione. Esso intende la temporalità in quanto essa medesima è posta a tema quale condizione di possibilità della comprensione dell’essere e dell’ontologia come tale. L’espressione “Temporalità dell’essere” deve indicare che la temporalità, nell’analitica esistenziale, delinea l’orizzonte a partire da cui noi comprendiamo l’essere. Ciò che interroghiamo nell’analitica esistenziale, l’esistenza, si dà come temporalità, e questa, a sua volta, costituisce l’orizzonte di quella comprensione dell’essere che appartiene essenzialmente all’esserci», p. 219-220.

⁴⁵ *KPM*, p. 158.

⁴⁶ *PIK*, p. 206.

a noi presenti, nel riferimento all’oggetto deve già per principio essere contenuta la possibilità di riprodurre qualcosa che non è attualmente percepito. Deve essere tenuto aperto l’orizzonte dell’esser-stato: «È solo così che il tempo è svelato a un intuire puro non solo come “ora”, ma anche come “non-più-ora”»⁴⁷. Ciò che in definitiva rende possibile una riproduzione in generale, è una sintesi che permetta di *identificare* in quello che è intuito in precedenza lo stesso che viene intuito successivamente: «L’atto fondamentale che rende possibile prendere qualcosa che è stato ritenuto come ciò che abbiamo intuito, intenderlo cioè come la stessa cosa, è l’atto di identificazione. Senza la sintesi dell’identificazione, il cogliimento di contesto oggettuale *uno* resterebbe impossibile»⁴⁸.

Una tale sintesi dell’identificazione,⁴⁹ che corrisponde alla kantiana sintesi della *ricognizione* del concetto, viene considerata da Heidegger come la sintesi che forma il futuro. Nella connessione di concetto e tempo, Heidegger interpreta l’unità sintetica dell’apprezzazione come una sintesi temporale. L’unificazione compiuta dall’Io penso è temporale, non intellettuale. La *ricognizione* è possibile solo sulla base della “pre-cognizione” dell’orizzonte di unità nel quale un ente può essere riconosciuto come identico a quello intuito in precedenza; si tratta di una pre-cognizione nella quale viene dato «un certo contesto unitario dell’ente»⁵⁰, ma viene dato esso stesso come possibilità, come «preventivo attendersi un’unità regionale dell’ente che può offrirsi»⁵¹. Questa terza sintesi non è né un ri-conoscere, né un *identificare*, ma è il progetto anticipatore di un tutto che si svela, anticipazione di un futuro che è già pre-compreso. Il terzo momento chiarisce la sintesi, dato che la *ricognizione* è stata ricondotta all’identificazione, e questa a sua volta all’anticipazione di un futuro che è pre-posseduto. In questa costituzione dell’unità del tempo, è al futuro rivolto il riferimento essenziale, futuro in quanto possibilità già pre-compresa. Heidegger a questo punto della sua riflessione, può affermare che:

⁴⁷ *Ivi*, p. 208.

⁴⁸ *Ivi*, p. 213.

⁴⁹ Heidegger preferisce utilizzare il termine “identificazione” a “ricognizione” perché ritiene fuorviante l’espressione “sintesi della *ricognizione*”, dato che non può essere considerato un particolare atto completo e a sé stante, dal momento che solo l’unità delle tre sintesi possono costituire la conoscenza e la sua possibilità: «Pertanto, per cogliere nella sequenza di appreso e riprodotto qualcosa come un medesimo che si mantiene, dobbiamo avere, al di là della sintesi dell’apprensione e della riproduzione, proprio la possibilità del mantenere. Come dice Kant, è necessaria una sintesi della *ri-cognizione*, del conoscere-di-nuovo. Ma questa espressione è fuorviante, perché questo non può essere considerato un particolare atto completo e a sé stante di conoscenza, dal momento che solo da queste tre sintesi insieme può essere costituita la conoscenza. Questo atto che rende possibile l’apprensione e la riproduzione nel loro riferimento all’oggetto è un atto di *identificazione*»; *ivi*, p. 214.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 215.

La sintesi dell'appresione è riferita al presente, quella della riproduzione al passato e quella della pre-cognizione al futuro. Nella misura in cui tutti e tre i modi della sintesi sono riferiti al tempo, ma questi momenti del tempo costituiscono l'unità del tempo stesso, le tre sintesi acquisiscono il fondamento unitario di se stesse nell'unità del tempo.⁵²

È il tempo quindi il senso della sintesi, è il formarsi di quell'orizzonte unitario in cui il molteplice empirico può divenire fenomeno, oggetto di rappresentazione non disperso ma ordinato e unitario. Il tempo in quanto forma pura del molteplice, è in sé sintesi di unità e molteplicità, è quella sintesi che sta a fondamento della possibilità che l'unità pensata nelle categorie sia riferita a priori, al molteplice dell'intuizione.⁵³ Il molteplice dell'intuizione è unificato nella sintesi immaginativa come molteplicità pura del tempo, la cui unità è pensata dalle categorie dell'intelletto.⁵⁴

I concetti puri dell'intelletto non hanno quindi origine dalla tavola dei giudizi, ma nella sintesi pura dell'immaginazione riferita al tempo, in cui l'intelletto è assegnato all'intuizione. L'attività dell'intelletto ricondotta ad una questione costitutiva e precedente: l'essere del soggetto.

La temporalità estatica è il senso stesso della sintesi a priori del molteplice. Nel com-penetrarsi di presente, già stato, e futuro, proprio della temporalità estatica, si dà il senso di una sintesi pura dell'apprensione del molteplice che è pura, poiché non deriva dal darsi di tale molteplice nell'intuizione empirica,⁵⁵ ma che si attua in tale molteplice. Heidegger mette in evidenza le prese di posizioni kantiane riguardo la priorità del tempo rispetto allo

⁵² Ivi, p. 214.

⁵³ G. Biondi afferma che: «Per quanto concerne il tempo, Heidegger distingue come esso sia una molteplicità data in un ordine per quanto riguarda la sensibilità e come invece sia una sintesi per quanto riguarda la spontaneità», *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Milano, Guerini, 1998, p. 487.

⁵⁴ In *Logica. Il problema della verità* il tempo costituisce «l'oggetto a priori, innanzitutto e unicamente possibile, del determinare puro a priori, ossia dell'attività pura dell'intelletto. Per questa ragione, il tempo diventa per Kant in certa misura il terreno da cui egli trae l'oggettività delle forme pure e delle forme vuote dell'unità delle attività dell'intelletto, delle categorie», *LFW*, p. 221.

⁵⁵ La posizione di Heidegger prende in considerazione in maniera privilegiata le tesi kantiane del 1781: «Le nostre rappresentazioni, qualunque origine abbiano – sia che ci vengano dall'influsso delle cose esterne oppure da cause interne, abbiano origine a priori o empirica in quanto fenomeni – appartengono sempre, quali affezioni dell'animo, al senso interno, e quindi tutte le nostre conoscenze risultano, in ultima analisi, sottoposte alla condizione formale del senso interno, ossia al tempo, secondo il quale tutte quante debbono essere ordinate, connesse e poste in relazione. Questa è un'osservazione generale, che deve stare alla base di ciò che segue»; *KRV*, A99).

spazio.⁵⁶ Il tempo, in quanto forma del senso interno è la forma anche del senso esterno e quindi è forma di tutte le rappresentazioni: «tutte le nostre rappresentazioni – intuizioni e concetti, ossia le componenti essenziali di qualsiasi conoscenza –, comunque di fatto si compiano e nascono sono “sottomesse al tempo”»⁵⁷; «Infine, non bisogna dimenticare quanto, secondo la esplicita richiesta di Kant, “si dovrà sempre presupporre in ciò che segue”: il fatto che tutte le nostre rappresentazioni “sono sottomesse...al tempo”»⁵⁸.

Heidegger, con la sua triplice sintesi temporale, vuole radicare intuizione e concetto nella unità originaria dell’immaginazione, e così facendo fondare una soggettività intrinsecamente temporale. È così superato Kant, che non riusciva a conciliare l’io penso e il tempo dell’intuizione. L’unità tra questi differenti momenti è rinvenuta nella triplice sintesi, luogo in cui si manifesta la natura temporale della soggettività.

In conclusione, Heidegger non cerca un’interpretazione ortodossa e corretta del testo kantiano, quello che al filosofo di Meßkirch interessa è riformulare il soggetto kantiano secondo l’analitica del *Dasein*, che riceverebbe così la sua consacrazione definitiva. Ma per fare ciò, deve forzare il testo kantiano. Nella Critica, infatti, il tempo è parte di un soggetto che non è nel tempo, e per questo non è conoscibile. Conoscibile è l’ “oggetto-io” risultato della rappresentazione spazio-temporale, ma non l’io in sé.⁵⁹ Per Heidegger la soggettività è temporalità originaria da cui derivano tutte le determinazioni temporali. Il tempo distingue sé stesso dal tempo degli “adesso” e degli “ora”, dal tempo quotidiano, diventando così il senso del soggetto, perché è nel tempo che si ritrova l’unità tra ricettività e spontaneità. Senza questa unità l’uomo si disperderebbe e non riuscirebbe a distinguersi nel molteplice empirico, a determinarsi:

Il soggetto è nella sua ipseità originaria la temporalità stessa, e solo in quanto temporalità estatica esso rilascia (e lo fa necessariamente per sé in quanto Sé) il tempo nel senso della pura successione degli “ora”.⁶⁰

⁵⁶ Sulla relazione tra spazio e tempo nella nostra cultura *cfr.* G. Marramao, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Milano, il Saggiatore, 1990.

⁵⁷ PIK, p. 202.

⁵⁸ KPM, p. 155.

⁵⁹ «La connessione tra tempo e soggetto che la *Kritik* suggerisce non sfugge però ad una caratterizzazione del soggetto come atemporale: l’io penso usa il tempo ma è ancora “fuori del tempo”, e la sua essenza è definita una volta per tutte nei limiti stabiliti dalla *Kritik*»; A. Robertini, “Tempo, soggetto ed essere nell’interpretazione heideggeriana di Kant”, in I. Cubeddu (a cura di), *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, Urbino, Montefeltro, 1991, pp. 143-172: 153.

⁶⁰ PIK, p. 232.

Il tempo è l’orizzonte del trascendere e insieme ciò che costituisce il senso di una soggettività che è tale proprio e solo in questo trascendere. Esso costituisce, dunque, l’orizzonte della trascendenza e in ciò, il senso stesso della soggettività. Il tempo

forma precisamente, in generale, quel muovere da sé, dirigendosi su... [*Von-sich-aus-hin-zu-aus*], per il quale ciò su cui si dirige, e che si forma in tal modo, guarda indietro, entro il sudetto dirigersi a...⁶¹

Il soggetto è apertura, è rivolgersi fuori di sé, in quanto temporalità estatica. Questo rivolgersi fuori da sé si sviluppa in una unità che è irriducibile molteplicità di momenti. Nel tempo si situa la radice della trascendenza. La *Critica della ragion pura* è vista come un’indagine sulla trascendenza che sta a fondamento dell’ontologia, trascendenza che è collocata nella soggettività del soggetto. Non è quindi ricercato il tempo che l’uomo vive, ma il tempo che l’uomo è.

La domanda che dovrebbe essere posta a Heidegger, è cosa ne è della vita, se il tempo che l’uomo vive, in cui fa esperienza, è degradato a un momento successivo al tempo originario. Ciò che si rischia di perdere è quell’attimo irripetibile vissuto adesso dal singolo uomo particolare. Una risposta a questo interrogativo è l’autoaffezione, con la quale Heidegger prova a recuperare quello che altrimenti sarebbe andato perduto:

Il tempo non è un’affezione attiva, che colpisca un se-stesso semplicemente-presente; come autoaffezione pura, esso forma invece l’essenza medesima di ciò che può definirsi il riguardar-se-stesso in generale. Ma il se-stesso, che qualcosa può riguardare come tale, è, per essenza, il soggetto finito. Il tempo, perciò, nella sua qualità di autoaffezione pura forma la struttura essenziale della soggettività.⁶²

E afferma in *Logica. Il problema della verità*:

Il soggetto essente, in quanto creato, ha qui la possibilità di essere affetto da se stesso muovendo da se stesso, di essere affetto in un senso del tutto originario.⁶³

⁶¹ *KPM*, p. 163.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *LFW*, p. 223.

Nell’autoaffezione si pone il se stesso che vive, il se stesso come tale che è quel riguardare se-stesso che permette a qualcosa di farsi incontro. Nell’autoaffezione del tempo si svela così l’essere umano singolo, che altrimenti andava perso nell’unità originaria del tempo privo di spazialità, in cui nulla poteva porsi, poteva stare. Questo porre non sorge dall’affezione, ma dall’autoaffezione, perché «questa affezione non poggia su una sensazione, non appartiene, cioè, ad alcuna intuizione empirica, la si deve definire autoaffezione “pura”»⁶⁴. La sensazione è così esclusa sia dal costituire un momento originario dell’essere dell’ente, sia nel costituire il riferimento a sé del se-stesso. Alla sensazione è riconosciuto solo un carattere aposteriori ed empirico. La sensazione non è pensata a fondo da Heidegger perché è costitutivamente irriducibile alla modalità temporale cui egli riconduce l’essere. L’autoaffezione di cui parla Heidegger è autoaffezione pura proprio in quanto non determinata empiricamente, non è esperienza di sé, ma è esperienza originaria dell’essere. Nell’autoaffezione il se-stesso non si scopre come fondato in sé, ma nella sua costitutiva apertura e determinabilità.

In *Kant e il problema della metafisica*, il punto di arrivo della fondazione è il tempo come modalità ontologica dell’uomo, definito nei termini di una pura e originaria autoaffezione, e quindi funzione di trascendenza. Nella finitezza l’uomo scopre così di essere essenzialmente apertura ad altro, scopre che il suo comprendere è un carattere dell’esistenza e che esso costantemente presuppone il fenomeno dell’essere. Il primato in questo autoriferimento è la struttura del sentimento, che non è sentimento di qualcosa, ma è il farsi sensibile dello stesso senziente nel senso più esteso: «il sentimento è un aver sentimento per ... e, in quanto tale, è al tempo stesso un sentir-si di colui che sente»⁶⁵. Ma non solo questo, a giudizio di Heidegger Kant, di fronte all’abisso che si apriva ponendo l’immaginazione trascendentale come radice comune di intelletto e sensibilità, non ha proseguito su questa strada preferendo indietreggiare,⁶⁶ per evitare il dischiudersi della possibilità di una ragione umana, finita, prefiguratrice della cessazione del primato della *ratio* e del *logos* che avevano dominato fino allora in filosofia.

Per Heidegger, Kant, come Cartesio, ripropone la tradizionale divisione tra soggetto ed oggetto. L’oggettivazione, il riportare tutto ad oggetto di conoscenza, è il

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *KPM*, p. 138.

⁶⁶ *Ivi*, p. 143.

comportamento fondamentale verso il mondo a partire dall'epoca moderna, e di questo esito Kant è tanto responsabile quanto Cartesio. In questa prospettiva è inclusa anche la *Confutazione dell'idealismo* (B275-279) presente nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. In *Logica. Il problema della verità*, Heidegger commenta che «essa [...] è il punto in cui Kant penetra nel modo più esteso possibile nella problematica della temporalità, senza tuttavia uscire allo scoperto»⁶⁷. Kant non è riuscito a liberarsi del soggetto cartesiano isolato e precostituito,⁶⁸ e il bisogno di una prova dell'«esistenza delle cose fuori di me» attesta che egli non ha colto la costituzione dell'esserci in quanto essere-nel-mondo.

Nella prospettiva heideggeriana, l'assunzione della finitezza della ragione umana si esplicita nella questione di come possano interagire tra loro la ricettività, caratteristica della conoscenza finita, e l'anticipazione d'essere che noi, rivolgendoci agli enti, introduciamo. Heidegger sottolinea quanto sia necessaria la facoltà sensibile all'interno della ragione teoretica. L'immaginazione trascendentale realizza una sensibilizzazione dell'intelletto, *Verssinlichkeit*,⁶⁹ e così operando lega essenzialmente il momento passivo della sensibilità con quello spontaneo dell'intelletto, a dimostrazione che questi due caratteri non possono essere considerati in modo separato: l'intelletto deve essere recettivo all'istanza sensibile, e la sensibilità deve modificare attivamente l'intelletto.

È il concetto di tempo il luogo in cui rintracciare la distanza maggiore tra Heidegger e Kant. Per Kant il tempo, in quanto modo dell'intuire umano, è un'intuizione derivata e non originaria.⁷⁰ Per Heidegger nel tempo si intrecciano l'analitica⁷¹ dell'Esserci e la fondazione della metafisica. L'Esserci – pervenendo a se stesso nell'autenticità – realizza il tempo autentico. Scegliere la temporalità autentica, originaria, vuol dire essere in grado di compiere la ripetizione del proprio passato senza subirlo nella passività di qualcosa di accaduto e di esterno a noi.

⁶⁷ *LFW*, p. 293.

⁶⁸ *SZ*, p. 248.

⁶⁹ *KPM*, p. 84.

⁷⁰ *KRV*, B72.

⁷¹ Heidegger assume il termine “analitica” nel doppio significato attribuito a esso da Kant: «scomposizione di qualcosa di dati nei suoi elementi» e riconduzione genealogica di qualcosa al suo «luogo di nascita»; *LFW*, p. 131.

Bibliografia

- AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Ardovino Adriano, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano, Guerini, 1998.
- Barash Jeffrey Andrew, “Ernst Cassirer, Martin Heidegger, and the Legacy of Davos”, in *History and Theory*, vol. 51, n. 3, 2012, pp. 436-450.
- Barrios Prieto Manuel, *Antropologia teologica. Temi principali di antropologia teologica usando un metodo di “correlazione” a partire dalle opere di John Macquarrie*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998.
- Beaufret Jean, *Le chemin de Heidegger*, Paris, Minuit, 1985.
- Besoli Stefano, Ferrari Massimo, Guidetti Luca (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet, , 2002.
- Biondi Graziano, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Milano, Guerini, 1998.
- Birault Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- Bonola Massimo, “Essere il tempo. Genesi del concetto di tempo negli anni di Heidegger a Marburg (1923-28)”, in *Filosofia*, vol. 39, 1988, pp. 315-335.
- Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Brisart Robert, “Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia”, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 55-72.
- Calabi Clotilde, Voltolini Alberto, *I problemi dell'intenzionalità*, Torino, Einaudi, 2009.
- Caputo Annalisa, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- Caputo Annalisa, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Carman Taylor, “On Making Sense (and Nonsense) of Heidegger”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, n. 3, 2001, pp. 561-572.
- Casertano Giovanni (a cura di), *Il concetto di tempo. Atti del xxxii Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Napoli, Loffredo, 1997.

- Cassinari Flavio, *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Milano, Guerini, 1994.
- Cassinari Flavio, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, Napoli, La città del sole, 2001.
- Casucci Marco, *Essere idea libertà. La dottrina dell'idea in Martin Heidegger*, Lanciano, Carabba, 2008.
- Casucci Marco, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Lanciano, Carabba, 2007.
- Cattaneo Francesco, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna, Pendragon, 2009.
- Cazzullo Anna, *Heidegger: immagine e rappresentazione*, Milano, Uniclopi, 1982.
- Chiodi Pietro, *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1992.
- Cicatello Angelo, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Genova, Il Melangolo, 2002.
- Colangelo Carmelo, *Limite e melanconia: Kant, Heidegger, Blanchot*, Napoli, Loffredo, 1998.
- Colonello Pio, “Un progetto di ‘riforma’ della soggettività trascendentale: la ‘Vorlesung’ heideggeriana del 1925-26”, in *Filosofia oggi*, vol. 11, 1998, pp. 629-640.
- Colonello Pio, *Heidegger interprete di Kant*, Genova, Studio editoriale di cultura, 1981.
- Colonello Pio, *Tempo e necessità*, L’Aquila-Roma, Japadre, 1987.
- Costa Vincenzo, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- Courtine Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- Crowell Steven, “Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article”, in *Philosophy and Phenomenological Society*, vol. 50, n. 3, 1990, pp. 501-518.
- Curcio Nicola, *La domanda sul nulla e sull’essere. Introduzione alla lettura di “Che cos’è metafisica?” di M. Heidegger*, Schio, Tamoni, 1992.
- Dahlstrom Daniel, “Heidegger’s Kantian Turn: Notes to his Commentary on the Kritik der reinen Vernunft”, in *The Review of Metaphysics*, vol. 45, n. 2, 1991, pp. 329-361.
- Dahlstrom Daniel, “Heideggers Kant- Kommentar, 1925-1936”, in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 96, 1989, pp. 343-366.

- Declève Henri, "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant", in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 96, 1969, pp. 517-545.
- Declève Henri, *Heidegger et Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1970.
- Dreon Roberta, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Düsing Klaus, "Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption", in *Kant-Studien*, vol. 71, 1980, pp. 1-34.
- Emerson Michael, "Heidegger's Appropriation of the Concept of Intenzionality in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*", in *Research in Phenomenology*, vol. 14, 1984, pp. 175-193.
- Esposito Costantino, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Bari, Levante, 1992.
- Esposito Costantino, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, Dedalo, 1984.
- Esposito Costantino, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 107-157.
- Ferrari Massimo, *Categorie e a priori*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Ficara Elena, "Heidegger interprete del trascendentale", in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 82, 2003, pp. 273-291.
- Franck Didier, *Heidegger e il problema dello spazio*, trad. it. di C. Fontana, Torino, Ananke, 2006.
- Gardini Michele, *Heidegger "verso le cose stesse" di Husserl*, in AA.VV., *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 75-111.
- Garin, Eugenio, "Kant, Cassirer, Heidegger", in *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 8, n. 2, 1973, pp. 203-205.
- Gethmann Carl Friedrich, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger in phänomenologische Kontext*, Berlin-New York (NY), De Gruyter, 1993.
- Givone Sergio, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Godani Paolo, *Il tramonto dell'essere*, Pisa, ETS, 1999.
- Gordon Peter, "Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger", in *New German Critique*, vol. 94, 2005, pp. 127-168.

- Hamburg Carl, “A Cassirer-Heidegger Seminar”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 25, n. 2, 1964, pp. 208-222.
- Haugeland John, “Heidegger on Being a Person”, in *Nous*, vol. 16, 1982, pp. 15-26.
- Heidegger Martin, *La questione della cosa*, trad. it. di V. Vitiello, Milano, Mimesis, 2011.
- Heidegger Martin, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Genova, Il Melangolo, 1992.
- Heidegger Martin, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007.
- Heidegger Martin, *Essere e tempo*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2011.
- Heidegger Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003.
- Heidegger Martin, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1989.
- Heidegger Martin, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, trad. it. di A. Marini, R. Cristin, Milano, Mursia, 2002.
- Heidegger Martin, *Interpretazione fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1990.
- Heidegger Martin, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga*, a cura di A. P. Ruoppo, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2005.
- Heidegger Martin, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Heidegger Martin, *Logica. Il problema della verità*, trad. it. di U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986.
- Heidegger Martin, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Cantillo, Napoli, Guida, 1993.
- Heidegger Martin, *Principi metafisici della logica*, trad. it. di G. Moretto, Genova, Il Melangolo, 1990.
- Heidegger Martin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin, A. Marini, Genova, Il Melangolo, 1991.
- Heidegger Martin, *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002.

- Heidegger Martin, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- Heidegger Martin, *Tempo ed Essere*, trad. it. di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1998.
- Hermann Friedrich, “Ontologia fondamentale. Temporalità-metaontologia”, trad. it. di R. De Biase, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 11-22.
- Husserl Edmund, Heidegger Martin, “*Fenomenologia*”. *Storia di un dissidio (1927)*, trad. it. di R. Cristin, Milano, Uniclopi, 1990.
- Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967.
- Lazzari Riccardo, *Fenomenologia come scienza dell'origine. Osservazioni sulle prime lezioni friburghesi di Heidegger*, in AA.VV., *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 15-38.
- Lijoi Federico, “Conoscenza ontica e conoscenza ontologica. Osservazioni su Heidegger interprete di Kant”, in *La cultura*, vol. 46, n. 2, 2008, pp. 339-360.
- Luzi Patrizia, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Roma, Carocci, 2010.
- Marafioti Rosa Maria, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Milano, Mimesis, 2012.
- Marafioti Rosa Maria, *La questione dell'arte in Heidegger*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- Marion Jean-Luc, “Difference ontologique ou question de l'être”, in *Tijdschrift voor filosofie*, vol. 49, 1987, pp. 602-645.
- Marramao Giacomo, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Milano, il Saggiatore, 1990.
- Maschietti Stefano, *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Massolo Arturo, “Heidegger e la fondazione kantiana”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, voll. 5-6, 1941, pp. 336-353.
- Mazzarella Eugenio (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Mazzarella Eugenio, “Heidegger a Marburgo: Logica, Ontologia, Ontica”, in id. (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il Melangolo, 2006.
- Mazzarella Eugenio, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'onotologia heideggeriana*, Napoli, Guida Editori, 1993.

- Miles Murray, “Fundamental Ontology and Existential Analysis in Heidegger’s Being and Time”, in *International Philosophical Quarterly*, vol. 34, n. 3, 1994, pp. 349-359.
- Moretto Giovanni, *Storia, trascendenza ed escatologia nell’ultimo corso marburghese di Heidegger*, in id., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Guida, 1987, pp.107-145.
- Ohmann Fritz (hrsg. v.), “Kants Briefe in Auswahl”, in F.-W. von Hermann (hrsg. v.), *Frühe Schriften*, vol. 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.
- Penati Giancarlo, “Kant e la metafisica secondo Heidegger”, in *Humanitas*, vol. 1, 1988, pp. 24-37.
- Perego Vittorio, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.
- Piché Claude, “Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant”, in *Archives de philosophie*, vol. 61, 1998, pp. 603-628.
- Piché Claude, “Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant”, in *Les Études philosophiques*, n. 1, 1986, pp. 79-99.
- Poggi Stefano, *La logica, la mistica, il nulla*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- Rebernick Pavel, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Pisa, ETS, 2006.
- Richardson William J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- Rickert Heinrich, “Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, in *Kant-Studien*, vol. 14, 1909, pp. 169-228.
- Robertini Antonio, “Tempo, soggetto ed essere nell’interpretazione heideggeriana di Kant”, in I. Cubeddu (a cura di), *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, Urbino, Montefeltro, 1991, pp. 143-172.
- Rovati Pier Aldo, “Il grande gioco di Heidegger”, in *aut-aut*, vol. 295, 2000, pp. 56-65.
- Rovatti Pier Aldo, “Il ‘vedere’ fenomenologico (di Heidegger)”, in *aut-aut*, vol. 246, 1991, pp. 1-7.
- Ruggenini Mario, Perissinotto Luigi (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Roma, Càrocci, 2002.
- Sanchez Carlos, “The Nature of Belief and Method of Its Justification in Husserl’s Philosophy”, in *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 7, 2007, pp. 1-10.

- Scaravelli Luigi, *Scritti kantiani. Lezioni sulla “Critica della ragion pura”*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Schuhmann Karl, “‘Phänomenologie’: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion”, in *Husserl Studies*, vol. 1, 1984, pp. 31-68.
- Schuhmann Karl, “Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 32, n. 4, 1978, pp. 591-612.
- Schwemmer Oswald, “Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer”, in D. Kaegi, E. Rudolf, *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. 48-65.
- Schwemmer Oswald, “Event and Form: two Themes in the Davos-Debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer”, in *Synthese*, vol. 179, n. 1, 2011, pp. 59-73.
- Seeburger Francis, “Heidegger and the Phenomenological Reduction”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 36, n. 2, 1975, pp. 212-221.
- Severino Emanuele, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994.
- Sossi Federica, *Mentre l’angoscia si fa guardare: lo spazio dell’oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Milano, Guerini, 1995.
- Spiegelberg Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag, Boston (MA)-London, Nijhoff, 1982.
- Thurnher Rainer, “Selbstverständnis und Verstehen Anderer in der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers”, in *Daseinanalyse*, vol. 19, 2003, pp. 116-133.
- Ugazio Ugo Maria, “Identità e differenza”, in *aut-aut*, voll. 187-188, 1982, pp. 2-38.
- Verra Valerio, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- Vinci Paolo, *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Roma, Bagatto, 1988.
- Vitiello Vincenzo, *Alla radice dell’intenzionalità: Husserl e Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 127-155.
- Vitiello Vincenzo, *Filosofia teoretica. Le domandi fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Milano, Mondadori, 1997.

Volpi Franco, “‘Comincio ad amare veramente Kant.’ Heidegger scopre Kant”, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 211-229.

Volpi Franco, “Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Aristoteles”, in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 37, 1989, pp. 225-240.

Volpi Franco, “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”, in *Theoria*, vol. 1, 1984, pp. 125-162.