

Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant

Davos 1929. Ernst Cassirer and Martin Heidegger in Front of Kant

Domenico Scalzo
Universidad de Urbino, Italia

RESUMEN Il saggio ruota intorno alla disputa sull'eredità kantiana che avvenne a Davos, nel 1929 tra Cassirer e Heidegger. Al suo centro è il rapporto tra immaginazione, libertà e politica. Due diverse letture di Kant che stanno in una discrepanza che suscita sgomento. Un'opposizione, non un livellamento ermeneutico, tra i due. Opposizione filosofica che si lega fin nell'intimità della parola alla positività di ciò che è posto — e non necessariamente contrapposto — di fronte alla posizione contraria; opposizione filosofica quale figura produttiva del negativo, perché ne incorpora il potenziale di movimento e di trasformazione, evitando l'esclusione di una interpretazione da parte dell'altra. Un'opposizione reale tra forze contrarie, entrambe positive, così deve leggersi il confronto o la disputa tra Cassirer e Heidegger a Davos, perché nessuna delle due filosofie deriva il proprio senso dalla negazione dell'altra, come avrebbe detto Kant, dei contrari che non sono contraddittori, ma si comportano l'una con l'altra secondo un piano ontologico e simbolico insieme che da una parte le rende necessarie entrambe dall'altro le fronteggia in un solo campo del sapere. Sullo sfondo le ombre nere che si allungano sulla Germania e l'Europa. Tenebre che presto getteranno l'opposizione nell'oscurità, imponendo una notte del mondo in cui una filosofia salverà nell'esilio il simbolico, mentre l'altra si abbandonerà alla sua replica distruttiva nell'annientamento dell'essere.

PALABRAS CLAVE Libertà; Stato; Immaginazione; Essere; Forma; Simbolo; Mito; Politica; Sovranità; Costituzione; Popolo.

ABSTRACT *The essay focuses on the dispute over the Kantian legacy that took place in Davos, in 1929, between Cassirer and Heidegger. The relationship between imagination, freedom and politics is at its core. Two different readings of Kant stand in a discrepancy that generates dismay. An opposition, not a hermeneutical leveling, stands between the two. It is a philosophical opposition that is intimately linked to the positivity of what is posed - and not necessarily opposed — next to the opposite position; philosophical opposition as a productive figure of the negative, because it incorporates the potential for movement and transformation that the negative has, avoiding the exclusion of one interpretation from the other. One must*

therefore read the confrontation or dispute between Cassirer and Heidegger in Davos as a real opposition between opposing forces, both positive, because neither philosophy derives its meaning from the negation of the other, as Kant would have said. The opposites do not contradict each other, but rather face each other according to an ontological and symbolic plan which on the one hand makes them both necessary but on the other hand opposes them in a single space of knowledge. In the background stand the black shadows that stretch over Germany and Europe. Darkness that will soon throw the opposition into the darkness, imposing a night of the world in which one philosophy will save the symbolic through the exile, while the other philosophy will abandon itself to its destructive repetition leading to the annihilation of the being.

KEY WORDS *Liberty; State; Imagination; To be; Form; Symbol; Myth; Policy; Sovereignty; Constitution; People.*

RECIBIDO RECEIVED 01/05/2018

ACEPTADO ACCEPTED 10/11/2018

PUBLICADO PUBLISHED 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Domenico Scalzo, Departamento de Economía, Sociedad y Política de la Universidad de Urbino “Carlo Bo”.

Correo electrónico: domenico.scalzo@uniurb.it

ORCID: <http://orcid.org/000-0001-9612-5411>

Confronto o disputa su di un'eredità di pensiero

Davos, primavera 1929. Un luogo e una data che rappresentano uno spartiacque nella filosofia del Novecento (Friedman, 2004). Un affrontarsi di pensiero e politica. Il celebre incontro che si svolse nel salone del Grand Hotel Belvedere tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger non evoca soltanto una gigantomachia tra gli autori di due delle più importanti opere filosofiche di quegli anni decisivi della crisi della coscienza europea: la *Filosofia delle forme simboliche*, apparsa nel decennio precedente, ma il cui ultimo volume Cassirer aveva licenziato poche settimane prima del seminario, l'opera che consacra definitivamente la scuola neokantiana come la corrente accademica più accreditata e feconda del panorama culturale tedesco, ed *Essere e Tempo*, un libro pubblicato soltanto due anni prima, la cui prima edizione da volume separato era stata stampata come estratto della rivista che l'aveva raccolto insieme ad un altro trattato; un'opera che nel giro di pochi mesi viene riconosciuta come una pietra miliare del metodo fenomenologico inaugurato dalle ricerche di Husserl, benché la scoperta più originale di Heidegger fosse stata già a quel tempo l'ermeneutica della fatticità.

Confronto o disputa. Chi crede che in gioco in quel dibattito vi sia giustappunto la contrapposizione, sia pur profonda, sul piano della terminologia filosofica, tra l'ontologia fondamentale che Heidegger rinnova attraverso la domanda sul senso dell'essere, cioè impostando un problema che sembrava caduto nella dimenticanza della tradizione metafisica, e la filosofia della cultura, la cui cifra teoretica Cassirer raggiunge percorrendo l'intera ampiezza delle sue articolazioni, a partire da una critica della pura conoscenza, svolta in direzione di un sapere colto nell'unità dinamica delle sue forme simboliche, sbaglia. Ma soprattutto non rende ragione del carattere epocale dell'evento, cui assisteremo invece coloro che si arrampicarono su quelle altezze filosofiche: vecchi accademici e giovani promesse della filosofia, i quali videro, tutti, nei due contendenti, nei loro rispettivi ordini di discorso, non soltanto gli interpreti più decisivi di altrettante radicali visioni del mondo, due modi inconciliabili di intendere l'evoluzione dell'umanità moderna, bensì anche l'esprimersi, che muore all'intenzione, di un'opposizione di pensiero, la cui forza di attrazione non si spense quando sulla battaglia della verità cadde la sera, perché essa continuò ad agire, in direzione ostinata e contraria, negli strati profondi della nostra cultura, come della nostra società, facendo sentire i suoi effetti per tutto il tempo che durò l'età degli estremi.

Il tema scelto dagli organizzatori dell'incontro di Davos non poteva che provocare tale estensione del campo di dominio della lotta. Che cosa è

l'uomo? (Heidegger, 1929/1991). Una domanda che era stata già sollevata da Kant lungo il proprio itinerario di pensiero, quando nell'introduzione al proprio corso di *Logica* (L) il filosofo aveva ritenuto che essa potesse seguire le tre domande su cui si concentra la più intima essenza della ragione umana — Che cosa posso sapere? Che cosa posso fare? Che cosa posso sperare? — quindi raccogliere l'oggetto immenso della filosofia in senso cosmopolitico, e ciò in virtù delle discipline che corrispondono alle prime tre, in quanto la domanda antropologica che tutte le riassume non è un'aggiunta estrinseca e superflua, bensì il fondamento della loro verità ontologica. Chiedere che cosa è l'uomo restituisce alla memoria della filosofia il tempo primo di una questione metafisica, come se fosse possibile risalire alla notte del mondo in cui il dimenticato è conservato come l'indimenticabile di ogni pensiero, e là far valere la considerazione che l'uomo è un essere che si pone domande alle quali egli non è in grado di dare una risposta; domande, come quella sull'anima, o della sua immortalità, su Dio, o della sua esistenza, sull'uomo, o circa l'enigma della libertà; questioni che, per Kant, sono fuori dal dominio dell'esperienza, circoscritto dal soggetto della conoscenza che abita l'isola dai confini certi e definiti, dove a ogni cosa è assegnato il suo posto, ma cui non approda neppure il viaggio della ragione pura, sebbene, come un navigatore errabondo e avido di scoperte, un marinaio amante del tentativo, ancor prima che di una terra incognita, il pensiero si arrischi nel mare dei discorsi della dialettica trascendentale, per esplorarlo in lungo e in largo, invischiato in avventure che esso non potrà mai troncare, né potrà mai condurre a termine (*cf.* KrV). Questioni che Kant pone nel conto dell'antropologia, ma che a tutti gli effetti esigono una lezione ancor più rigorosa. Una scaturigine metafisica della domanda, la quale a sua volta può essere elaborata secondo i criteri di una funzione regolativa della ragione, tale da abbracciare il più possibile l'ambito dell'esperienza lungo la terra ferma dell'intelletto, di agire con la massima libertà, di renderci tanto più degni di una pur sempre possibile immortalità dell'anima, oppure corrisposta attraverso lo svolgimento e la ripetizione della fondazione del suo problema nella propria originarietà, cioè esplicitando le possibilità ancora nascoste nel fondo della sua storia in un progetto che, nello stesso tempo, si rapporti contemporaneamente alla finitezza dell'esserci e alla comprensione dell'essere.

Fu così che il confronto tra Cassirer e Heidegger si trasformò in una disputa circa l'interpretazione del pensiero di Kant (Heidegger, 1929/1991). E se la disputa tra i due poté sfociare in un dissenso di pensiero altrettanto radicale, portando alla luce “due diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che hanno animato in sé gran parte della storia della filosofia”

(Ferrari, 1996, p. 261), da evocare ancora oggi il paragone con il medesimo conflitto simbolico tra due mondi, descritto da Thomas Mann, qualche anno prima, sotto le medesime cime tempestose, nella *Montagna Incantata*, attraverso “l’invenzione poetica” di figure letterarie così antitetiche e dissonanti, quali l’umanista Settembrini e padre Naphta, lo spirito irrazionale e iconoclasta del romanzo, non può passare sotto tono, quasi inavvertita dalla critica, per non suscitare sgomento, che di una discrepanza filosofica si trattò. Perché il confronto non andò perso nella disputa; si riebbe dalla propria negazione come l’espressione di una determinazione che non poteva essere tolta, cui soltanto un irriducibile conflitto filosofico avrebbe potuto corrispondere. L’esperienza di pensiero, compiutasi nel nome di Kant, tra Cassirer e Heidegger, divise certamente i termini della loro interpretazione. Essa dovette necessariamente divergere nei fatti, in quanto era maturata dall’unità di una cosa comune, ovvero dava parola alla cosa stessa, nel senso che cercò di fare giustizia dell’opera di un autore ascoltando unicamente la sua voce. La voce di Kant. Una voce, di per sé controversa, perché il filosofo aveva dichiarato, lungo la sua opera, di essere in possesso della chiave per aprire l’intero segreto della metafisica, fin ad allora ancora occulta in se stessa, benché, nello stesso tempo, egli non si fosse mai espresso univocamente circa il vero oggetto della critica della ragione pura; se essa poteva risolversi nella logica della conoscenza scientifica oppure dovesse costituire soltanto il colpo d’avvio di una problematica che si sarebbe orientata in modo del tutto diverso. Controversa la voce di Kant, quindi, perché avrebbe acceso un conflitto di interpretazioni perenne già sulla soglia del proprio testo tra coloro che corrisponderanno alla domanda da essa posta: se la metafisica è da seppellire come una morta rappresentazione della realtà oppure da risvegliare a nuova vita.

Ecco perché a Davos non si trattò di combinare diversi punti di vista in un gioco di reciproca mediazione, né mai nessuno dei due filosofi coltivò il desiderio o la speranza di convertire l’altro alle proprie ragioni; a prevalere nella disputa fu il confronto, la persuasione della verità che deve raggiungerci in una discussione filosofica, quando gli opposti imparano a vedersi correttamente, cercando di comprendersi esattamente nell’opposizione medesima della verità che muore all’intenzione. E tuttavia sbaglieremmo a pensare che nel dibattito i due scelsero, come Kant aveva raccomandato da qualche parte, il metodo della partecipazione alla causa universale della ragione, a partire dal tentativo di estrarne ciò che riguarda il tutto, offrendosi l’un l’altro una mano soccorrevole che trattasse i loro reciproci errori come cosa di secondaria importanza; no, se Davos rammemora ancora un evento filosofico è perché, compendosi nella fondazione kantiana della filosofia, la disputa praticò, per

così dire, un'arte dalla radice a noi sconosciuta, ma comune ai due ceppi della conoscenza; espressione di un'indispensabile funzione dell'animo umano, che i due avevano appreso alla scuola di Kant, ma anche prodotto di una facoltà senza patria, l'immaginazione, nel cui orizzonte temporale le loro filosofie avevano dischiuso la propria interrogazione alle connessioni che il problema dell'essere stabiliva con la finitezza dell'esserci nell'uomo oppure con le forme simboliche del suo essere un animale culturale (*cf.* KrV). Allora, pur non avendo imparato dalla natura le vere scaltrezze di tale arte, in modo da poterle presentare senza veli, si può dire, ricorrendo a un ciclo di immagine storiche, soltanto ciò che segue: se per una ragione socialmente rilevante, che ha da fare con la "situazione spirituale del tempo", per richiamare alla memoria il titolo di un significativo libro di Karl Jaspers, pubblicato poco tempo dopo, o addirittura con la negazione della libertà della filosofia tedesca che si consumerà nella crisi della democrazia di Weimar qualche anno più tardi, non è possibile accostarsi al secondo ciclo dei *Davoser Hochschulkurse*, e giudicare la particolare atmosfera filosofica che regnava in quelle stanze, senza aver prima percepito nell'aria che colà si respirò il clima avvelenato da una tragedia imminente, un tramonto dell'occidente che avrebbe allungato definitivamente le ombre della Germania segreta nelle tenebre di un campo di sterminio, è pur vero che il senso strettamente teoretico della disputa non deve sfuggire anche soltanto per comprendere cosa è realmente in gioco nella vocazione politica della filosofia.

La tesi che intendo elaborare riguarda precisamente il ruolo che Cassirer e Heidegger riconoscono all'immaginazione trascendentale, sia nella *Critica della ragion pura* attraverso lo schematismo trascendentale, e più velatamente, per il suo libero gioco, nella *Critica della capacità di giudizio*, quale facoltà originariamente unificante, dalla quale scaturiscono, come da una sorgente, intuizione e concetto, intelletto e ragione. Essa è da entrambi considerata come un motivo infinitamente fecondo del pensiero di Kant, e della filosofia critica nel suo complesso, sebbene il loro comune accordo intorno a tale capacità diverga sulla via da seguire rispetto alla sua propria produzione: una teoria dell'esperienza, compatibile con l'esigenza di un regno dei fini, che l'essere umano avverte nel suo cuore, quale movente delle proprie azioni morali, oppure una fondazione della metafisica nella sua originaria età, tale da svelare come l'essenza dell'uomo giaccia nel luogo proprio della sua finitezza. L'idea che mi muove è che se collocata nella giusta luce, una riflessione sull'immaginazione trascendentale possa informare circa il pensiero di Cassirer e di Heidegger meglio di molte letture circostanziate della loro rispettiva opera; interpretazioni, quest'ultime, che, trascurando il convenire di

entrambi in un tale vortice dell'origine, sembrano volte soltanto ad individuare i punti di saturazione e di separazione della loro opposizione critica, pari a tante gocce di pensiero da là si distaccano, e non seguire la possibile ritmica comune del pensiero, la quale trascina nella fondazione della filosofia che si vuole cercare il materiale della loro nascita, valorizzando quel possibile dialogo di pensiero nella comune dipendenza della "cosa da pensare" la cui ricerca costituiva lo spirito stesso dei confronti di Davos, ben al di là certamente delle differenze che tale prospettiva non di meno produce (Heidegger, 1929/1991).

Era stato Cassirer, servendosi di un'espressione di Goethe, a porre l'accento su di una vera e propria fantasia del sensibile, la quale si palesa attiva nei vari campi della creatività spirituale, cui, in ultima analisi, deve riferirsi l'attività simbolica della coscienza. In un luogo decisivo dell'*Introduzione alla Filosofia delle forme simboliche* egli aveva sottolineato come essa facesse sorgere uno specifico libero mondo di immagini: un mondo che per la sua natura immediata porta tuttavia in sé il colore del sensibile, benché rappresenti una sensibilità già formata e quindi dominata dallo spirito, tale che non è possibile più parlare di un sensibile già dato e trovato, ma di un sistema di molteplicità sensibili prodotte in una qualche forma del libero immaginare. Per poi concludere che il sistema delle molteplici manifestazioni dello spirito non può essere da noi colto se non per il fatto che seguiamo le varie tendenze della sua originaria facoltà immaginativa (Cassirer, 1923/2001b, p. 23 [24]). Immaginazione nella quale è giusto scorgere riflessa l'essenza dello spirito, perché questa si può presentare a noi solo in quanto si attua nell'elaborazione formale del materiale sensibile. Un'ideazione simbolica diviene l'immaginazione quale atto di originaria formazione della realtà, tale da costituirne per la prima volta la visione e di conferirle senso, che conferma il detto di Goethe secondo il quale coloro che abbracciano la realtà, nella sua intera unità e sotto il medesimo riguardo, operano in modo produttivo e per quanto credono di fuggire all'immaginazione, sono tuttavia costretti, quando meno se l'aspettano, a chiamarla in aiuto, perché non c'è un vero vedere sensibile che non sia sempre un vedere con gli occhi della mente (Cassirer, 1929/2002b). Una visione dalla quale Cassirer era, per così dire, indietreggiato per non subire l'accusa di una riduzione psicologica del senso del trascendentale, temendo che per quella via esso potesse andare distrutto, quando egli aveva avuto accesso al fenomeno della gravidanza simbolica (Ferrari, 1996). Mi spiego. Nel giro di poche pagine nel terzo e conclusivo volume della sua grande opera, egli afferma che il complesso delle regole possibili, su cui poggia la struttura del mondo sensibile, è raccolto dalla *Critica della ragion pura* nel concetto di intelletto, e che per gravidanza simbolica si deve

intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di "senso", racchiude in sé un determinato "senso" non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto, derivando dal loro vorticoso rapporto l'idea che il processo simbolico sia come un'unica corrente di vita e di pensiero, che percorre la coscienza, e che in questo mobile fluire realizza per la prima volta la molteplicità e il nesso della coscienza, la sua ricchezza come la sua continuità (Cassirer, 1929/2002b, pp. 236-253 [254-272]).

Ambivalenza dell'immaginazione che non era sfuggita ad Heidegger, quando, un anno prima di Davos, recensendo il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, il testo sul pensiero mitico, evocava propriamente la fantasia del sensibile, quale capacità caratterizzante la forza formatrice del mito (Cassirer, Heidegger, 1990). Un riconoscimento cui seguiva immediatamente un'obiezione circa il fatto che l'opera non avrebbe del tutto chiarito la funzione ontologica di tale facoltà all'interno della filosofia critica, mancando quindi di rendere palese come un'interpretazione della comprensione mitica dell'essere fosse ben più complessa e profonda di quanto risultasse dalla sua esposizione, cioè dalla sua riduzione del mito a forma funzionale della coscienza formatrice, a sua specifica forma simbolica; e ciò secondo una dubbia interpretazione della rivoluzione copernicana di Kant, che è alla base dell'estensione della critica della ragione pura in una filosofia della cultura, in virtù della quale ogni realtà effettuale deve essere ritenuta il prodotto della coscienza formatrice. Una comprensione che avrebbe potuto essere raggiunta soltanto se si fosse riuscito a impostare il tema filosofico fondamentale che riguarda il mito, cioè in che modo, e attraverso quale metodica, esso appartiene all'esserci in quanto tale come una sua costitutiva possibilità; elaborazione che avrebbe significato insieme cogliere il nocciolo della problematica trascendentale nella sua originarietà e fondare la interpretazione essenziale del mito su di un'ontologia radicale dell'esserci alla luce del problema dell'essere in generale, in una prospettiva metafisica che proprio la rivoluzione copernicana avrebbe aperto nella misura in cui sarebbe stato revocato in atto il suo allargamento (Cassirer, Heidegger, 1990).

Non deve sorprendere allora che proprio a Davos, nelle conferenze che precedettero il dibattito, esponendo l'idea che aveva presieduto alla propria interpretazione fenomenologica del pensiero di Kant nelle lezioni di Marburgo, e che egli svilupperà più compiutamente nel *Kant-Buch* de 1929, ovvero che "la critica kantiana della ragion pura è una, o meglio, la prima fondazione esplicita della metafisica", Heidegger sostenga che il fondamento della possibilità della conoscenza sintetica a priori sia l'immaginazione trascendentale, la facoltà che Kant pianta nella terra della sua opera come

la radice da cui si sviluppano i due ceppi della conoscenza — la sensibilità pura e l'intelletto puro — una fonte cui debbono essere ricondotte sia la ragione teoretica che quella pratica, quantunque esse rimangano distinte o costituiscano un'unità e nonostante il filosofo si fosse ritirato sgomento e atterrito davanti a così tanto radicalismo della propria posizione quasi fosse stato colto dal terrore dell'immaginazione riscrivendo le pagine sulla dottrina dello schematismo trascendentale (Heidegger, 1929/1991, p. 150 [145]). Lo sviluppo conseguente di tale idea è che la posizione raggiunta, richiedendo uno svelamento radicale e rinnovato del fondamento della possibilità della metafisica come disposizione naturale dell'uomo — ovvero una metafisica dell'esserci che deve necessariamente porre il problema dell'essenza dell'uomo in un modo che si trova avanti a ogni antropologia filosofica come a qualsiasi filosofia della cultura — comporti la possibilità di dare piena attuazione alla distruzione fenomenologica di quelli che fino allora erano stati i fondamenti della metafisica occidentale, ma potremmo aggiungere dell'umanesimo che ha caratterizzato la modernità europea, ossia, “lo spirito, il logos, la ragione” (Heidegger, 1929/1991, 225 [222]). Distruzione il cui compito era stato illustrato nei paragrafi introduttivi di *Essere e Tempo*, e la cui ripresa avverrà con la *Kehre* dell'essere, di cui la prolusione, ancora del '29, *Che cosa è Metafisica*, costituirà un documento decisivo in quanto trascrive tematicamente ciò che Heidegger disse a voce circa l'analitica esistenziale dell'esserci per rispondere alla domanda che cosa è l'uomo, quasi a voler suggerire che è la domanda la cosa del pensiero piuttosto che il suo oggetto, per quanto immenso quest'ultimo possa essere e significare:

L'analisi dell'angoscia ha la funzione non di rendere visibile un fenomeno centrale dell'uomo, ma unicamente di preparare la strada alla questione in base a qual senso metafisico dell'esserci, dell'esserci stesso è possibile che l'uomo in generale venga posto di fronte a qualcosa come il nulla? L'analisi dell'angoscia è impostata in relazione al fatto che la possibilità di pensare qualcosa come il nulla, anche soltanto come idea, sia fondata congiuntamente in questa determinazione della tonalità affettiva che è l'angoscia. Soltanto se comprendo il nulla, o l'angoscia, ho la possibilità di comprendere l'essere. L'essere è incomprendibile, se è incomprendibile il nulla. È soltanto nell'unità della comprensione dell'essere e del nulla che scaturisce la questione del “perché”. Perché l'uomo può porre la questione del “perché” e perché non può far a meno del domandare? (Heidegger, 1929/1991, p. 226 [221]).

L'immaginazione della libertà

E ora gli atti del dibattito (Heidegger, 1929/1991). Dalla loro lettura risulterà ancora più evidente la posta in gioco della disputa filosofica. Immediatamente può considerarsi da una parte, l'importanza che assume per Heidegger il confronto critico con la tradizione del neokantismo tedesco, e in modo speciale con la scuola di Marburgo, per avviare il processo di distruzione fenomenologica della metafisica attraverso l'ermeneutica della fatticità condotto da *Essere e Tempo* fino al *Kant e il problema della metafisica*, e dall'altra, quanto Cassirer tenga a intrattenere un rapporto filosofico con Heidegger in quegli stessi anni, anche al di là di quanto si può evincere dalla disputa di Davos e dalla successiva recensione del '31 del libro di Heidegger su Kant (Cassirer, Heidegger, 1990). È Cassirer ad aprire le danze. Il tema è il neokantismo. Per sgombrare il campo da facili semplificazioni, egli lo rappresenta come il capro espiatorio della filosofia contemporanea, rivendicando l'individuazione di una direzione di ricerca piuttosto che l'adesione a un sistema dottrinale. L'idea è che il neokantismo sia un concetto funzionale, un indirizzo problematico della filosofia, cui neppure Heidegger può definirsi estraneo.

E tuttavia Heidegger non si riconosce nella medesima scuola di Cassirer. Qui basti ricordare come egli batta particolarmente sul carattere restrittivo del trascendentalismo di Marburgo. Il neokantismo non solo ha interpretato la *Critica della Ragion pura* come una fondazione epistemologica della scienza matematica della natura, ma ha tentato di estendere il medesimo statuto metodologico all'ambito delle scienze dello spirito, esponendosi così, oltre che al pericolo di un controllo e di una riduzione in senso scientifico dell'etica e dell'estetica, all'impasse teorica che può derivare dalla difficoltà intrinseca cui va incontro una presentazione della scienza, la quale, come sapere obiettivo, non può ancorare il proprio presupposto sull'estetica trascendentale, il dominio della sensibilità in cui Kant invece ripone le dimensioni dello spazio e del tempo. La sua obiezione chiama in causa proprio l'autorità di quest'ultimo: "Kant non voleva affatto dare una teoria delle scienze naturali, ma voleva mettere in luce il problema della metafisica, e precisamente, dell'ontologia" (Heidegger, 1929/1991, p. 220 [218]).

Già nelle conferenze che precedettero il dibattito, come si desume dalla prima appendice del testo su Kant, è in polemica con tale risultato interpretativo della scuola di Marburgo che Heidegger avanzerà la tesi che la critica kantiana non è una teoria dell'esperienza, bensì un dischiudersi della conoscenza ontologica volta alla "fondazione esplicita della metafisica" (1929/1991, p. 220 [215]). Se la si giudica da questa precomprensione teorica

occorre riconoscere che la questione dibattuta a Davos è più controversa di quanto possa in genere apparire. Va detto innanzitutto che proprio Cassirer, pur ammonendo Heidegger a non assimilare la propria posizione teoretica rispetto a Kant *sic et simpliciter* alla scuola di Marburgo, rivendica da parte sua un neokantismo “funzionale”, che tenga conto della dinamica delle forme simboliche della coscienza. Una precisazione che suona come una sostanziale apertura di credito, quando non addirittura come una concessione, alle tesi di Heidegger, nella misura in cui egli riconosce che la validità del metodo trascendentale sarebbe stata limitata da Cohen nell’assumere quale esclusivo “termine costitutivo della questione la scienza matematica della natura” (1929/1991, p. 225 [220]). Allo stesso tempo non deve essere dimenticato quanto Heidegger scrive in un passo del libro di Kant, il cui significato non può che costituire un tardivo riconoscimento alla scuola di Cohen.

Per quanto insostenibile sia il tentativo dell’interpretazione marburghese di Kant di concepire spazio e tempo come “categorie” in senso logico e di risolvere l’estetica trascendentale nella logica, — afferma Heidegger — vi è tuttavia un motivo autentico che ha sospinto questo tentativo: la convinzione, certo non chiarita, che l’estetica trascendentale per se presa non possa essere quel tutto che secondo la sua possibilità v’è in essa implicita. (1929/1991, p. 27 [24]).

Sebbene “il carattere preparatorio” che questo passaggio riconosce all’estetica, porti Heidegger a esplicitare il senso esaustivo della *Critica* “nella prospettiva dello schematismo trascendentale” differentemente da Cohen, ma forse anche da Cassirer, che lo individuano invece sul piano dei principi sintetici dell’intelletto, le due letture hanno tuttavia in comune il fatto di recuperare l’estetica sul piano dell’analitica (Heidegger, 1929/1991, p. 224 [226]). Una ripresa che ha una ripercussione non trascurabile sul piano degli effetti ermeneutica, in quanto, sebbene il giudizio di Cassirer sulla finitezza dell’esserci (e sull’assegnazione dell’essere al mondo tramite la decostruzione dell’intelletto nella stessa analitica a opera dell’immaginazione trascendentale e del nesso ontologico che quest’ultima stabilisce con la temporalità) sia critico, ciò che esse impedisce è una assimilazione della lettura del Kant di Heidegger a quella intuitiva e irrazionale di Schopenhauer, che era diffusa nella Germania del secondo ottocento e con la quale avrebbe potuto essere scambiata.

Ugualmente sfumata appare, soprattutto se si tiene conto della fondazione teoretica della *Filosofia delle forme simboliche* e dell’importanza che assume lo studio dell’estetica romantica, e in particolare di Goethe, nell’elaborazione del suo pensiero più fecondo, oltre all’intensa frequentazione dell’archivio Warburg, la critica che Cassirer svolge al “monismo”

dell'immaginazione che caratterizza l'interpretazione heideggeriana di Kant (Cassirer, Heidegger, 1990). Se da una parte Cassirer richiama, nella sua lettura di Kant, l'inveramento dell'intuizione nella spontaneità dell'intelletto, volto a recuperare il piano della dialettica trascendentale e del rapporto con le altre due critiche che l'interpretazione heideggeriana aveva sottovalutato, la stessa teorizzazione del simbolo quale soprattutto è al centro del primo e terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* non sarebbe stata possibile se non si fosse attribuita all'immaginazione una funzione decisiva e non si fossero riconosciuti, per così dire, i diritti dell'intuizione, i quali piuttosto di essere alienati nell'intelletto costituiscono a questo stadio dell'elaborazione teorica di Cassirer il veicolo di un "senso non intuitivo" espresso in maniera concreta. Mai Cassirer avrebbe potuto scrivere che

il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale, che esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza, se avesse lasciato indietro l'immaginazione della cosa. (1923/2001b, p. 19 [20]).

Ma ascoltiamo Cassirer aprire nella medesima direzione di Heidegger su uno snodo decisivo della questione della cosa, là dove la sintesi del giudizio viene mostrata in tutta la sua compiutezza:

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. A questa conclusione sono stato condotto dai miei studi sul simbolico. Questo infatti è un problema che non si può risolvere senza ricondurlo alla facoltà dell'immaginazione produttiva. L'immaginazione è la relazione di tutto il pensiero all'intuizione. Kant la chiama: *synthesis speciosa*. La sintesi è la facoltà fondamentale del pensiero puro. Ma a Kant non importa la sintesi senz'altro, bensì in prima linea la sintesi che si serve delle *species*. Ma a questo problema della *species* porta nel cuore del concetto di immagine, del concetto di simbolo». Un pensiero che egli riaffermerà ancora due anni dopo, nella recensione a *Kant und das Problem der Metaphysik*, dichiarando di aderire pienamente alla concezione di Heidegger «sullo specifico punto per cui l'immaginazione trascendentale è la prova che non esistono in Kant tre facoltà separate, ma che esse sono invece tutte intrinsecamente unite in quella facoltà radicale. (Heidegger, 1929/1991, pp. 217 [220-221]).

Ciò non di meno l'interpretazione delle forme della sensibilità e dell'intelletto si dividono rispetto alla sintesi operata dal giudizio. Certamente la sensibilità non indica per Cassirer il momento meramente ricettivo, essa può rivendicare il proprio valore di attività spontanea al pari dell'intelletto e tuttavia dimentica il senso della rivoluzione copernicana che assume la possibilità di far leva sulla sensibilità quale elemento indicante una condizione esistenziale ineludibile, indice di una finitezza esposta nella sua fatticità, e sorvola sul fatto che nelle sezioni dell'estetica e dell'analitica si tratta di considerare le condizioni legali e trascendentali dell'esperienza oggettiva. Ma che Heidegger non abbia voluto svilire la sintesi del giudizio, né operare una riduzione dell'intelletto a un suo elemento superfluo è un'evidenza fenomenologica. Che il pensiero sia al servizio dell'intuizione non vuol dire infatti che l'intuizione annulli la facoltà dell'intelletto, bensì che l'essenza della conoscenza sia, al di là dell'intuizione e dell'intelletto stesso, radicata nella facoltà dell'immaginazione colta nella sua temporalità. Che questo possa scontrarsi inesorabilmente con la sintesi dei giudizi a priori dell'intelletto difesa da Cohen è senza dubbio vero, ma che possa venire incontro a quella evoluzione "funzionale" della medesima spontaneità dell'intelletto che Cassirer rivendica creativamente nel dibattito di Davos come un suo originale ed autonomo contributo alla questione è ciò che la discrepanza che suscita sgomento tra i due contendenti può restituire ogni oltre attesa o calcolo.

È la questione della libertà che si conquista il centro della scena. Il suo problema è introdotto da Cassirer come la questione vera che è al centro della filosofia di Kant. "Come è possibile la libertà. Kant dice che questo problema non è qualcosa che si possa comprendere. Noi comprendiamo soltanto l'incomprensibilità della libertà" (Heidegger, 1929/1991, p. 215 [221]). Il concetto di libertà non è schematizzabile. Un'abile mossa strategica rivolta contro il fianco scoperto della lettura ontologico fondamentale di Heidegger, che affonda il colpo sullo schematismo trascendentale nel momento stesso in cui si rivendica l'importanza dell'immaginazione rilevando però come Kant non lo conceda per l'etica. Etica che irrompe quindi produttivamente nella metafisica cambiandone il campo di gioco, perché non è l'essere ma l'uomo che agisce a costituire il problema della libertà:

L'imperativo categorico deve esser tale che la legge così stabilita non vale soltanto per gli uomini, ma per tutti gli esseri razionali. Qui all'improvviso si ha questo passaggio sorprendente: la limitazione a una sfera determinata improvvisamente viene a cadere. La dimensione etica come tale porta al di là del mondo dei fenomeni. Ma proprio questo è il tratto metafisico decisivo, e cioè che a questo punto si apre una breccia: si

tratta del passaggio al *mundus intelligibilis*. Questo vale per la dimensione etica, dove si raggiunge un punto che non è più relativo alla finitezza dell'ente che conosce, ma dove è posto un assoluto. E questo non lo si può spiegare soltanto storicamente. Si può dire che è un passo che Kant non avrebbe avuto il diritto di compiere, ma non possiamo negare il fatto che il problema della libertà è posto in modo da infrangere i limiti della sfera originaria. (Heidegger, 1929/1991, p. 216 [221]).

Il colpo di grazia alla sfera della finitezza sembra essere stato sferrato. Ritirarsi completamente all'interno dell'ente finito è possibile ma il costo teoretico che si paga è altissimo perché fraintende la domanda su cui ruota la *Critica della ragion pura*, mutilandola rispetto al problema della verità che essa elabora e rende rigoroso. Chiedendosi come siano possibili i giudizi sintetici a priori, Kant mostrava come non fosse possibile vincolarsi a un ente finito, l'aver posto la finitezza dell'essere umano è soltanto un punto di partenza da superare perché occorre arrivare a pensare la verità, ossia giudizi che nel loro contenuto non siano unicamente finiti, ma universalmente necessari. Le tre *Critiche* abbracciano un piano di significati che trascende l'esserci cui l'analitica esistenziale si arresta radicando l'interrogazione dell'essere nella sola e definitiva finitezza. Dove si compie il passaggio di quest'ultima verso la conoscenza, la ragione, la verità, resta non detta.

La risposta di Heidegger non si fece attendere. La domanda di Cassirer intorno al problema della libertà cade infatti al cuore di *Essere e Tempo*. Riprendere l'analitica esistenziale per mostrare come soltanto la finitezza possa aver bisogno dell'imperativo categorico oppure come l'intera questione della trascendenza sia resa possibile dal suo esserci è un compito che non può essere rinviato. Invertire radicalmente la direzione della domanda, non più dal finito all'infinito, dal tempo all'eterno, dall'immanenza alla trascendenza, corrisponde all'esigenza del pensiero che la finitezza dell'esserci apriva nella sua originalità. La *Kehre* dell'esserci nell'essere è servita ancor prima di prepararsi il terreno in cui sarebbe stato possibile approfondire la storia della metafisica come oblio della differenza ontologica, sebbene a gettare nel progetto sia ancora l'esserci stesso. Ecco. Se l'esserci non esiste allora neppure la verità può darsi. Ma se l'intima struttura dell'esserci è radicalmente finita, il suo essere possibile è determinato dall'intrinseca temporalità che l'attraversa da cima a fondo. Ciò equivale a dire che il tempo rimanda continuamente oltre se stesso, come fosse afferrato da una trascendenza interna, esposto in un orizzonte che non lo perde, ma lo rivolge al futuro e al passato proprio mentre accade. Ovvero che l'esserci è un ente finito soltanto in quanto egli è deciso per la propria morte, perché è la morte ad irrompere come autentica differenza

ontologica nell'esserci dell'uomo esponendo il progetto esistenziale ad una nullità essenziale. Nulla che l'angoscia dischiude all'uomo in un'anticipazione della morte che ha il carattere dell'attimo in cui il senso dell'esserci diviene la medesima temporalità originaria dell'accadere dell'essere, la cui finitezza lascia che sia, allo stesso tempo, se così è possibile dire, il tempo quale immagine mobile dell'eternità, o il numerato del movimento, degli antichi, piuttosto che il tempo soggettivo dell'elogio agostiniano dell'anima e quello oggettivo, omogeneo e vuoto del metodo sperimentale della scienza della natura come dello storicismo assoluto delle scienze dello spirito. Heidegger evoca l'analitica esistenziale in un giro di pensieri volto ad afferrare l'unità di essere e nulla, la loro reciproca appartenenza, rapporto al di fuori del quale la domanda sull'esserci dell'uomo elaborata dall'indagine ontologico-esistenziale è catturata dall'antropologia filosofica o della filosofia della cultura e ricacciata in una concezione del mondo presupposta.

La questione è di gran momento. Se non si afferra, infatti, l'originaria ed intrinseca relazione dell'esserci al tempo saremo restituiti alla realtà di una rappresentazione soltanto ontica della presenza dell'uomo, mentre l'abisso della finitezza sarà ricoperto dalla solida terra del soggetto, la cui verità si costituisce autonomamente attraverso la sua medesima riduzione ad oggetto, al fine di affermare soltanto la propria coscienza di essere. Questo significa che non avremo più gli occhi per scrutare l'orizzonte che la fenomenologia ermeneutica di *Sein und Zeit* dischiude nella forma di una domanda accessibile al solo colpo d'occhio dell'immaginazione, che non comprenderemo come sia possibile che l'essere accada velandosi nella rivelazione di ciò che viene alla presenza, o come si configura il rapporto io-mondo affinché ogni esistente possa liberamente manifestarsi (Heidegger, 1927/1977). È qui che si radica la libertà della trascendenza, in questo offrirsi non tematico di una direzionalità che non addita un oggetto e non può costringersi sulla via soggettiva di una teoria della conoscenza dell'esperienza perché libera il mondo dalla pura e semplice identità con se stesso e lo apre alla storia.

Heidegger riconosce, prima ancora di investire la fondazione metafisica di una domanda, come Kant abbia spinto la ricerca alle soglie della conoscenza ontologica delimitando l'indagine alla sola *possibilità* della conoscenza ontica. La ripetizione della fondazione metafisica nella sua originarietà si chiude trattando del passaggio dall'analitica trascendentale all'analitica esistenziale sollevando alla fine la questione che presiedeva alla stessa impostazione del problema ontologico di essere e uomo, a testimonianza del fatto che siamo dentro ad un circolo virtuoso dell'interpretazione. Il varco verso la domanda "che cosa è l'uomo" lascia, così, sul difficile cammino di un'ontologia della libertà a venire,

i seguenti segnava. Che la sola conoscenza ontica non è possibile se non si sveli, sia pure ritraendosi noumenicamente, la conoscenza ontologica. Che il tempo come unità estatica delle tre estasi temporali è la trascendenza stessa. Che la trascendenza definisce l'io, perché l'io non è nel tempo come se fosse immerso nella successione monotona e irreversibile degli adesso, ma è la decisione di esistenza che si radica nell'attimo in cui il tempo si temporalizza come temporalità ontologicamente costitutiva della finitezza. Che l'esserci è rivelazione del tempo, in quanto il tempo determina l'orizzonte puro nel quale l'ente può apparire, e offrirsi alla vista alla sintesi ontologica dell'io. Che l'io, essendo all'origine di questa sintesi, si piega nello stesso orizzonte che dispiega. Che soltanto in questo senso la temporalità originaria può esprimere l'essenza dell'uomo come finitezza dell'esserci. Che solo perché il *Dasein* si mantiene nell'orizzonte puro del tempo, additando la conoscenza ontologica come il *nulla* dell'ente che si manifesta come semplice presenza, la realtà umana può eromperе dall'esistente ed essere in rapporto con se stessa e il mondo.

Libertà è il nome che Heidegger attribuisce alla trascendenza del *Dasein*. Libertà come fondo abissale dell'esserci, libertà come *il fondamento di un fondamento* che non ha niente da spartire con i riti di fondazione del potere perché decostruisce il soggetto e lo consegna al *Dasein* di modo che tale "consegna", divenga una liberazione per le possibilità che non sono ancora poste. Ecco la questione dell'essenza della libertà per Heidegger. Ovvero la libertà come condizione di possibilità della manifestazione dell'essere dell'ente, cioè della comprensione dell'essere. Effettività della libertà in quanto in essa è in gioco la domanda fondamentale della filosofia. Mi spiego. La libertà è sempre mia perché custodisce la possibilità che schiude l'uomo alla finitezza dell'esserci. La libertà è ciò che ha luogo là dove il mondo, che mi è dato, è talmente mio, che nel contempo, mi è dato di trascenderlo. La libertà è quindi la medesima trascendenza del *Dasein*, il fatto della sua esistenza, l'effettività del suo essere nel mondo. Ciò non di meno, la libertà non è uno spazio libero che può riempirsi della nostra semplice presenza nel mondo, perché libertà è abitare la distanza del mondo, nel senso che l'essere-nel-mondo libera il mondo dalla sua identità con se stesso, è l'evento dell'esserci nell'uomo, ma come l'accadere di qualcosa che nella sua stessa realtà non può mai avere la presenza della propria realtà e deve liberarsi all'infinito ad essa. Come scrive Jean-Luc Nancy:

La libertà è il fatto [...] di ciò che è da fare. La libertà è fattizia poiché è *l'affare* dell'esistenza. È un fatto, non nel senso di un fatto acquisito, o di un diritto "naturale", poiché è la legge senza legge di un'inessenzialità.

Gli uomini non nascono liberi così come nascono provvisti di un cervello: ma nascono infinitamente, alla libertà. (Nancy, 2000, p. 25).

La libertà, quale Heidegger la intende, sfugge alle tradizionali definizioni della libertà. Non si definisce né in termini di contingenza, né in termini di necessità, né in termini di spontaneità. Essa lascia essere: questo lasciare essere è proprio un lasciare, ma anche un lasciar essere. La libertà, afferma Heidegger, non è solo ciò che il senso comune ama far passare sotto questo nome: il capriccio che talvolta sorge in noi di far cadere la nostra scelta da una parte e dall'altra. La libertà non è una semplice assenza di costrizione relativa alle nostre possibilità d'azione o di inazione. Ma la libertà non è nemmeno una disponibilità nei confronti di un'esigenza o di una necessità — e dunque di un ente qualunque. Prima di tutto ciò — prima della libertà "negativa" o "positiva" — la libertà è l'abbandono al disvelamento come tale (Birault, 1978).

Libertà è dunque lasciar essere che la totalità dell'ente si manifesti e ci venga incontro come non decisa da nessun altro, al di fuori dell'essere che si ritrae nell'assenza di fondamento. L'esperienza della libertà è la trasmutazione dell'agire dell'uomo che rinuncia al volere e si lascia guidare dal potere dell'impotenza dell'essere alla verità del disvelamento del mondo. Il fatto della libertà consiste nel suo venire alla presenza, ma come una possibilità che non si realizza in nessuna realtà che insorge e dura. L'esperienza della libertà è transito, possibilità che diviene ed erra, che contempla anche la possibilità di non essere, poiché l'essere è fondato sul nulla. Avere un rapporto libero con la verità significa immergersi nel nulla. Ma questo comporta che la libertà esistente non è una proprietà dell'uomo, bensì che l'uomo esiste e diventa capace di storia solo in quanto è posseduto dalla libertà, esige che la conoscenza si radichi nell'immaginazione e l'esserci anticipi la possibilità propria ed insuperabile che egli ha di essere per divenire ciò che è, quella sola possibilità, la libertà della morte, per cui il nulla appare come il fondamento dell'essere.

A Ernst Cassirer, che a Davos gli ricordava come Kant avesse considerato la libertà come l'autentico problema capitale della sua filosofia, sebbene si fosse arreso, nell'uso teoretico della ragione, all'evidenza che la domanda: come sia possibile la libertà sia suscettibile soltanto di una risposta negativa, in quanto l'uomo può comprendere soltanto l'incomprensibilità della libertà, contrapponendogli l'uso pratico della ragione, la cui dimensione etica porta al di là del mondo dei fenomeni perché si apre una breccia nella limitazione della sfera determinata della conoscenza alla ricerca di un punto che non è più relativo alla finitezza dell'ente che conosce, ma dove è posto un assoluto, egli poteva rispondere:

La libertà non può essere compresa e la domanda: com'è possibile la libertà, è un controsenso. Ma di qui non discende affatto la conseguenza che in un certo senso si è sempre cristallizzata un problema dell'irrazionale; invece non essendo la libertà un oggetto di comprensione teorica, ma piuttosto del filosofare, questo non può significare altro se non che la libertà c'è soltanto, e può esserci soltanto nella liberazione. L'unico rapporto adeguato alla libertà dell'uomo è liberarsi della libertà nell'uomo. (Heidegger, 1929/1991, p. 224 [227]).

Sbaglieremmo a pensare che Cassirer fosse rimasto sorpreso dalle parole di Heidegger. La libertà è una verità pratica. Ossia, per sua natura, non è legata a qualche legge intemporale ed oggettiva, ma alla decisione, alla fine infondata, che viene assunta nell'attimo, al fatto di rendersi libera. Così Heidegger avrebbe potuto tradursi nella lingua della filosofia, sebbene ognuno parli il proprio linguaggio e sia impensabile che il linguaggio dell'uno si trasferisca nel linguaggio dell'altro. Ecco ancora Kant, nel medium della lingua, come una possibilità d'intesa che Cassirer suggerisce all'interlocutore, ma un Kant in cui la libertà è origine di se stessa, che decide circa la propria mala essenza che essa porta già dentro di sé, una libertà che non è posposta al fatto primario della legge, secondo quel circolo in virtù del quale è la legge morale che ci conduce per prima al concetto di libertà, ma è la libertà la condizione formale della legge morale, anche perché l'esposizione dell'uomo alla propria finitezza avoca alla metafisica dell'esserci la risposta del filosofo circa i due piani distinti della libertà — la sua *ratio cognoscendi* secondo cui la legge spiega la libertà e la sua *ratio essendi* che vede la libertà presupposta alla legge — il cui fatto riguardo un essere, l'uomo, che appartiene contemporaneamente a due ordini: a quello, intellegibile dei fini, e a quello, sensibile, delle cause efficienti (Esposito, 1998). Ecco finalmente Cassirer venire allo scoperto, sollecitato dalle domande del pubblico, interventi che vanno dritti al cuore della questione, chiedendo quale via porti l'uomo all'infinito, se ci sia un campo proprio in cui essa si coltiva, oppure se l'infinità si conquisti come una determinazione privativa della finitezza, e poi in quale misura la filosofia abbia il compito di liberarci dall'angoscia piuttosto che consegnarci radicalmente ad essa. Sembra di vederlo Cassirer, elegante, sobrio, affabile, come sempre, rispolverare il proprio concetto di forma per corrispondere alla finitezza dell'uomo e portarla fuori di sé sulla via della sua infinità immanente, o trasferire l'esperienza vissuta nello spirito oggettivo, e ciò perché il simbolo afferma il luogo della liberazione dell'uomo, la restituzione della propria libertà a un progetto infinito, nel senso che esso rigetta lontano dall'uomo l'angoscia di ciò che è terreno, secondo la posizione dell'idealismo di cui si professa seguace, divenire egli stesso una

urgenza unificante dell'esperienza che esige di raccogliere le forze, fino ad alzarsi in piedi davanti all'uditorio sostenendosi con le sole gambe del pensiero (Gigliotti, 1989).

Un pensiero che ritorna a Kant, certamente, a quel suo concetto di libertà che Cassirer aveva posto come un compito infinito ribaltando il suo sostrato intellegibile in un'idea regolativa della ragione, quale si desume da *Libertà e Forma*, il libro che egli aveva scritto quando ancora la prima guerra mondiale era in corso, contemporaneo alla nascita del progetto sulle forme simboliche, che a Davos dovette riaffiorare alla sua coscienza prima ancora che alla propria memoria, nel momento di massima difficoltà della disputa quando parve a tutti che Heidegger avesse espugnato la cittadella del neokantismo. Egli poté ricordare come libera, in senso positivo, non si definisce, per Kant, l'azione che inizia da sé ma quella che ha in sé stessa il suo fine e la sua norma. Perché il momento decisivo non è l'esteriorità della causa ma quella della meta e del criterio del giudizio. L'autonomia della volontà che così si affermava per la prima volta nell'etica tradizionale comporta una nuova soluzione del conflitto tra libertà e forma. In virtù del carattere per cui essa è legge a se stessa, l'autonomia della volontà indica infatti un'unità che non è data ma che bisogna produrre e cercare, un'esigenza necessaria che non è misurabile con il metro dell'esistente e del reale, e che nello stesso tempo promuove una nuova soluzione del conflitto tra libertà e forma, nel senso che nel proprio concetto si toglie l'opposizione che sussisteva tra i due momenti (Cassirer, 1961/2001a).

A farsi cenno nelle sue parole è ancora il suo grande libro. Kant dimostra che proprio la libertà autentica è diretta alla generazione della forma legale, nella quale soltanto essa trova la sua più profonda espressione e conferma. Parimenti la libertà non segue dall'essere intellegibile, ma pone e fonda questo essere medesimo, come un dato primo e per se stesso certo. Ma che la filosofia critica non offra alcuna ulteriore spiegazione della possibilità della libertà stessa lo si evince dal punto ultimo e sommo in cui la ragione riposa in se stessa e non supera i confini che le sono propri. Mai comprenderemo l'incondizionata necessità pratica dell'imperativo morale eppure ne conosciamo l'inconoscibilità, che è quanto di ragionevole si possa chiedere a una filosofia che si spinge nei principi fino al limite della ragione umana. Ogni altro tentativo di speculare nel mondo dell'intellegibile che non sia espressione della volontà e dell'azione è soltanto un fantasticare della filosofia, il sogno di un visionario (Cassirer, 1961/2001a). Kant lo aveva scritto:

È il solo concetto della libertà che ci permette di non uscire fuori di noi per trovare l'incondizionato e l'intellegibile per il condizionato ed il sensibile. Poiché è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante

la legge pratica suprema e incondizionata, e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra stessa persona), si riconosce come appartenente al puro mondo dell'intelletto ed invero anche colla determinazione del modo in cui esso come tale può essere attivo. Così si può comprendere perché in tutta la facoltà della ragione *soltanto* la facoltà *pratica* possa essere quella che ci aiuta ad uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia appunto perciò possono essere estese solo quanto è affatto necessario per il punto di vista puro pratico. (KpV, p. 129 [121]).

La filosofia teoretica non può non terminare con lo stesso risultato con cui comincia la dottrina morale. La libertà che può valere come fondamento e modello per ogni intellegibile, è esclusivamente ciò che si rivela e si da a noi nella coscienza morale. La connessione tra mondo fenomenico e mondo intellegibile non ammette una spiegazione, perché essa altro non significherebbe che una ricerca di una causa, la quale deve invece limitarsi all'ambito dei fenomeni. Essa risiede nella condizione fondamentale che ci ha dischiuso il concetto intermedio della pura spontaneità, la sintesi dell'intelletto. Ma essa in quanto è l'unità dell'azione si trova già al confine di quell'ambito che soltanto l'etica pura ci dischiude nei suoi presupposti universali. Soltanto nella libertà noi comprendiamo davvero sino in fondo ciò che compiamo e facciamo nella sintesi dell'intelletto. Il mondo fenomenico e il regno dei fini stanno ora davanti a noi come il duplice modo in cui la libertà ha dato a se stessa la sua regola e la sua forma. Rimeditando Kant tra le tempeste di acciaio della prima guerra mondiale, Cassirer si era convinto che la sintesi di forma e libertà, che la storia spirituale della Germania aveva cercato e voluto, era stata raggiunta e fondata nella profondità del pensiero filosofico. Una tale conclusione dovette risuonargli in mente a Davos quando Heidegger riprese la parola e cercò per l'ultima volta di distinguere la sua posizione filosofica da quella di Cassirer, affinché fosse netta la questione di cosa è l'uomo nella problematica centrale dell'analitica esistenziale, cioè come quest'ultima riconduca 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:

Una nullità che non è motivo di pessimismo o di sconforto, ma stimolo a comprendere che c'è propriamente azione efficace là dove c'è resistenza e che la filosofia ha il compito di risospingere, in una certa misura, l'uomo nell'asprezza del suo destino, distogliendolo dall'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito. (Heidegger, 1929/1991, p. 230 [232]).

Mito e politica

Opposizione di pensiero piuttosto che livellamento di posizioni filosofiche. Per Heidegger fu subito chiaro. Il problema dell'essenza dell'uomo avrebbe avuto senso e sarebbe stato giustificato dal fatto di essere motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa, la domanda sul senso dell'essere, la quale deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso, e nella totalità dell'essente, per rendergli manifesta, nonostante la sua libertà, la nullità che gli appartiene, che lo attraversa, e ne fa un "progetto gettato" nel mondo, da cima a fondo. La necessità di riproporre il problema dell'essere come domanda sul senso dell'esserci nell'uomo fino alla tematizzazione della storicità dell'uomo nella libertà per la morte deve maturare nell'interpretazione del problema della libertà in Kant come il "frutto unico e centrale che può produrre la filosofia come filosofare" (Heidegger, 1929/1991, p. 227 [232]). Sarà questa dimensione "enigmatica" del filosofare, che per Heidegger è il compito cui il filosofo deve impegnarsi, benché egli non ne sappia prioritariamente nulla, affinché possa svolgersi autenticamente la liberazione dell'esserci nell'uomo, ben al di là di ogni fondazione antropologico-soggettiva della libertà; un'istituzione, ancor prima di un attraversamento del limite, forse un passaggio al limite, che consente una critica all'indirizzo metodologico di Cassirer, accusato di porre in campo nella *Filosofia delle forme simboliche* una universalistica filosofia della cultura, la quale rende ragione della totalità delle forme della coscienza figurativa per poi sviluppare ulteriormente rispetto a tali figurazioni una certa dimensione delle forze figurative stesse. Con la conseguenza che per Cassirer il problema della liberazione dell'uomo al kantiano "fatto" della libertà non comporta una fondazione della trascendenza interna dell'esserci nell'uomo, quel liberarsi per la finitezza dell'esserci, che per Heidegger è "la decisione della filosofia come filosofare" (234), cioè la conquista di un accesso ontologico a quella condizione dell'esserci che è l'esser-gettato, che non può realizzarsi senza rispingere la filosofia nel conflitto intrinseco nell'essenza della libertà, ma rinvia semmai ad un liberarsi, ancora antropologicamente inteso, in una certa misura, dell'uomo per le immagini figurative della coscienza e per il regno delle forme simboliche che lo spirito crea da stesso.

Anche Cassirer ne fu certo. Eppure fino alla sua ultima presa di parola egli cercò nel confronto di non vedere soltanto se stesso ma anche l'altro. E ciò al fine di rendere comprensibile a se stesso la posizione di Heidegger, là dove Heidegger disputava che dalla problematica delle due posizioni doveva risultare chiaro che il problema dell'uomo diviene essenziale per il filosofo soltanto in quanto il filosofo prescinde totalmente da se stesso. Certo il dibattito filosofico a Davos aveva come obiettivo non certo secondario la possibilità di tradurre

i rispettivi linguaggi filosofici in un campo d'azione comune, di avvertire le eventuali difficoltà intrinseche alla possibilità di una comprensione autentica dei termini irriducibili dei due discorsi filosofici — per Heidegger: l'esserci, l'essere, l'ontico; per Cassirer: il funzionale nello spirito, e la trasformazione del campo originario in un altro — come un insegnamento a non orientarsi “nella cosa del pensiero” in base alla diversità delle posizioni degli uomini che fanno filosofia, ma di raccogliersi in una medesima unità problematica da dove affrontare di nuovo seriamente la questione centrale della metafisica, di modo che il confronto con la storia della filosofia, di cui il pensiero di Kant costituisce per i due autori una tappa decisiva, si liberi finalmente dalla rigida differenza di posizioni che abitualmente lo caratterizza e faccia proprio della distinzione dei punti di vista, piuttosto che un impedimento alla ricerca della verità, la radice stessa del lavoro filosofico (Heidegger, 1929/1991). Opposizione dunque legata fin nell'intimità della parola alla positività di ciò che è posto — e non necessariamente contrapposto — di fronte alla posizione contraria; opposizione quale figura produttiva del negativo, perché ne incorpora il potenziale di movimento e di trasformazione, evitando l'esclusione di una interpretazione da parte dell'altra. Un'opposizione reale tra forze contrarie, entrambe positive, così può leggersi il confronto o la disputa tra Cassirer e Heidegger a Davos, perché nessuna delle due filosofie deriva il proprio senso dalla negazione dell'altra, come avrebbe detto Kant, dei contrari che non sono contraddittori, ma si comportano l'una con l'altra secondo un piano ontologico e simbolico insieme che da una parte le rende necessarie entrambe dall'altro le fronteggia in un solo campo del sapere (Esposito, 2018).

Che l'obiettivo sia stato centrato dal lato della critica kantiana della ragion interrogando l'immaginazione trascendentale quale radice dei due ceppi della conoscenza, ovvero la sua capacità di porre la questione *che cosa sia l'uomo* come problema centrale della domanda filosofica esige un'ultima dislocazione del tema nelle categorie delle politica. Compiere tale passo richiederà la riconsiderazione non solo delle circostanze più immediate dell'incontro, ma delle più complesse premesse filosofiche politiche da cui esso dipende così come degli eventuali sviluppi e punti di contatto che le acquisizioni speculative maturate nel dibattito avranno nel corso della elaborazione successiva della filosofia di Cassirer e Heidegger ben oltre il differente destino politico tra i due che la storia tedesca già quattro anni dopo adempirà, impietosamente, facendo di Heidegger il primo rettore nazista di un'Università tedesca e di Cassirer, ultimo ebreo ad essere stato rettore di un'Università tedesca, un esule politico prima in Svezia, poi in Inghilterra ed infine in America. Ma su tale sentiero tragicamente interrotto l'opposizione

rischia di perdersi nella negazione così come la negazione che la cattura e la nientifica può potenziarla esponenzialmente, abbandonandoci alla sua replica distruttiva nell'annientamento dell'essere.

Davos 1929. Il nome e la data non costituiscono per Heidegger soltanto un passaggio attraverso il quale egli raggiungerà la radura della verità dove poter iniziare un dialogo di pensiero con la filosofia di Nietzsche e la poesia Hölderlin, ma una soglia di indeterminazione o di controfattualità del suo pensiero. C'è che il dibattito rivelerà, da un punto di vista della lettura politica, "l'apertura totale di Heidegger al pensiero antidemocratico, che nella Repubblica di Weimar aveva trovato eminenti assertori", come argomenta Jürgen Habermas quando afferma che il 1929 costituisce l'anno cruciale per risalire all'origine del "caso Heidegger" (Habermas, 1993, pp. 49-83). Non è più una provocazione allora sostenere che la costellazione di pensiero Hölderlin-Nietzsche, che orienta Heidegger, per tutti gli anni trenta, verso il luogo singolare del sacrificio fondatore di una comunità, quale autentico fare politico che offre una missione che il popolo tedesco ha il dovere di raccogliere per contrastare il nichilismo della tecnica e adempiere la sua propria destinazione storica, abbia nel compito di risospingere l'uomo nell'asprezza del proprio destino che la filosofia assume su di sé la sua prima e fatale esposizione.

Diversamente per Cassirer il ricordo del colloquio di Davos riaffiorerà negli anni dell'esilio e della guerra in una lezione americana del 1944, che sarà ripresa nell'ultima grande opera rimasta incompiuta, dell'anno successivo, *Il Mito dello Stato*. Una pagina di cui occorre dar conto, alla luce di quanto a Davos avvenne (Cassirer, Heidegger, 1985). Dopo aver brevemente riassunto il carattere soltanto storico della *filosofia esistenziale* di Martin Heidegger e avere posto in connessione la sua tendenza a non ammettere che vi sia una cosa come una verità eterna, un regno delle idee o un metodo logico rigoroso del pensiero filosofico con la fatalità tremenda ed inesorabile del mito di un "potere misterioso, imperscrutabile, invincibile che governa ogni cosa in cielo e in terra" evocato nel *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, davanti al quale ci "sentiamo come se tutte le nostre facoltà mentali individuali fossero state colpite da un'improvvisa paralisi", Cassirer afferma:

Non intendo dire che il pessimismo culturale di Spengler, od opere come l'heideggeriano *Sein und Zeit*, portino una responsabilità comunque rilevante per l'evoluzione delle idee politiche in Germania. L'ideologia del nazionalsocialismo non era stata elaborata da filosofi. Era cresciuta su un terreno completamente differente. Ma tra quel generale corso di idee che possiamo studiare nel caso di Spengler o Heidegger e la vita

politica e sociale della Germania del periodo successivo alla prima guerra mondiale esiste un nesso indiretto. Nello stesso tempo in cui non ha più fiducia nel proprio potere, in cui cede il passo ad un atteggiamento meramente passivo, la filosofia non è più in grado di assolvere il suo più importante compito educativo. Non può più insegnare all'uomo come sviluppare le sue facoltà attive al fine di formare la sua vita individuale e sociale. Una filosofia la quale indulga a fosche predizioni circa il declino e l'inevitabile distruzione della cultura umana, una filosofia la cui attenzione sia totalmente concentrata sulla *Geworfenheit*, sull'essere gettato dell'uomo, non può più fare il suo dovere. (Cassirer, 1979, pp. 231 [233-234]).

Geworfenheit dell'uomo. Essere gettati nella corrente del tempo quale tratto fondamentale e inalterabile della nostra situazione umana. Ovvero come accettare le condizioni storiche della nostra esistenza, assumere il compito di capirle, interpretarle, ma mai cambiarle. Certo l'essere gettato non è un fatto compiuto, ma contiene in sé in qualche modo la possibilità stessa dell'apertura del senso dell'esserci. E tuttavia l'esserci è sprofondato in ciò che lo apre. Nascosto in ciò che lo espone ed oscurato dalla sua stessa luce, esso è l'ente che ha da essere i suoi medesimi modi di essere (Agamben, 2018). Ma non basta ancora. Dobbiamo avere il coraggio di riflettere su questo passo decisivo di Cassirer anche in un'altra direzione, rileggerlo lungo il cammino che stringe la grande politica del xx secolo alla categoria altrettanto singolare e produttiva del mito politico, e ciò per il complessivo ripensamento storico della filosofia di Heidegger che tale nodo teorico comporta non appena la costellazione di sacro e politica istituisce la questione dell'essere. Ci ritroveremo davanti ad un problema che matura nella filosofia di Cassirer lungo i medesimi anni in cui quella di Heidegger sembra accedere alla finzione del politico. Un problema che può elaborarsi dal confronto possibile dell'interpretazione del mito espressa dall'opera "americana" degli anni '40 con la summa teoretica degli anni '20, la cui esplicitazione consente un accesso preliminare alla considerazione di Heidegger del mito, la cui prima maturazione è avvenuta attraverso la lettura critica dell'opera di Cassirer (Cassirer, Heidegger, 1990).

A differenza del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, che significativamente porta il titolo di *Pensiero mitico*, l'interpretazione del mito consegnata nelle pagine del *Mito dello Stato* è aperta da una chiave metodologica significativamente parziale e negativa (Cassirer, 1946/2007). Se l'opera degli anni venti riconosce una verità al mito come una forma simbolica dell'unificazione dell'esperienza, pari alla dignità tautegorica assegnatagli da Schelling nelle lezioni berlinesi sulla *Filosofia della mitologia*, qui il mito

viene presentato sotto le mentite spoglie di una oggettiva e irrazionale personificazione di un desiderio collettivo diffuso in ogni comunità, dalle contemporanee alle primitive, che nasce quando esse si trovano ad affrontare situazioni particolarmente critiche, di fronte alle quali i normali mezzi razionali sembrano fallire. Sarà proprio in relazione alla contrastata affermazione nella modernità dell'idea razionale dello stato di diritto sulla concezione mitica della società, idea razionale dello stato di kantiana memoria, rimessa in crisi dai fascismi del xx secolo, che Cassirer elabora un diverso sguardo su tale forma simbolica, esprimendosi circa una funzione negativa del mito nella società contemporanea, nella misura in cui riconosce che vi è una differenza sostanziale tra le mitologie delle società primitive e i moderni miti del capo e dello stato. Ma ascoltiamo ancora:

L'uomo politico moderno ha dovuto combinare in sé stesso due funzioni interamente diverse, e persino incompatibili. Egli è costretto ad agire, al tempo stesso, come *homo magus* e come *homo faber*. Egli è il sacerdote di una nuova religione, del tutto irrazionale e misteriosa. Ma quando deve difendere e diffondere questa religione, egli procede in modo estremamente metodico. Nulla è lasciato al caso; ogni passo è ben preparato e premeditato. Questa strana combinazione è per l'appunto uno dei tratti più sorprendenti dei nostri miti politici. Il mito è sempre stato descritto come il risultato di un'attività inconscia e come un libero prodotto dell'immaginazione. Ma qui troviamo il mito fabbricato secondo piani precisi. I nuovi miti politici non si sviluppano liberamente; non sono i frutti selvatici di un'immaginazione esuberante. Sono cose artificiali, fabbricati da artefici abilissimi ed astuti. E' stato lasciato al secolo ventesimo, alla nostra grande età della tecnica lo sviluppo di una nuova tecnica del mito. Da qui in avanti, i miti potranno essere manifatturati nello stesso senso e seguendo gli stessi metodi che si usano per qualunque altra arma moderna, come le mitragliatrici e gli aeroplani. Questa è cosa nuova, ed è cosa che ha un'importanza cruciale. Essa ha cambiato tutta quanta la forma della nostra vita sociale. (Cassirer, 1979, p. 251 [256]).

Esula in questa sede chiedersi se Cassirer abbia sufficientemente approfondito la differenza che intercorre, nell'attestazione fenomenologico-ermeneutica della coscienza mitica, tra "mito genuino" e "mito tecnicizzato" che sono uno dei lasciti più problematici e produttivi della mitologia del Novecento; nondimeno è ad esso, ovvero, alla macchina mitologica che è sottesa come un dispositivo teorico decisivo del funzionamento del mito che ogni ricerca sul pensiero dell'essere dovrà risalire, quale primo

inizio che balena nel compimento come altro inizio, una volta dispiegata l'interpretazione heideggeriana della storia della metafisica occidentale come oblio della differenza ontologica. L'inveramento tecnico del soggetto moderno che ne deriverà deve interagire anche con tale stadio dell'elaborazione della prospettiva teorica della filosofia delle forme simboliche affinché lo schema oppositivo ragione-mito possa essere sottoposto ad una complessa revisione da cui potrà forse emergere, ben più nitidamente di quanto è possibile cogliere dal brano citato, come il "mito tecnicizzato", pur essendo una forma di irrazionalismo, è, in quest'ultima curvatura del concetto, un prodotto altamente sofisticato della ragione, tale che la dialettica tra mito e ragione risulti ben più complessa di quanto Cassirer la consideri nel *Mito dello Stato* (Henry, 1986). L'interpretazione "mitica" del mito che Cassirer elabora negli anni bui della guerra mondiale tende infatti a disconoscere ciò che nell'opera degli anni venti si manifestava come la forza del mito, la sua potenza di immaginazione, un'unità di esperienza, che al pari dell'arte, del linguaggio, e della conoscenza, era possibile elevare a forma simbolica che crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato. Il mito quale momento dell'autodispiegamento dello spirito oggettivo, un lavoro del simbolo, piuttosto che un'opera della morte, che fa sì che il mito sia una "storia vera", sia pure nella misura in cui esso stabilisce un rapporto con gli elementi formali stabili dell'esperienza, i soli suscettibili, per Cassirer, della qualifica, relativa, di oggettività. Ciò che viene ad essere posto in discussione nell'opera del '45 è, in definitiva, allora proprio l'interpretazione essenziale del mito come possibilità autonoma dell'esserci umano, alla quale appartiene una verità propria; interpretazione che Heidegger aveva discusso, forse anche apprezzato, sia in *Essere e Tempo* sia nella successiva recensione al secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, del 1928, salvo, come si è visto, criticarne l'impostazione metodologica che gli appariva già allora aleatoria e priva di direzione perché non poteva fondarsi su di un'ontologia radicale dell'esserci umano alla luce del problema dell'essere in generale (Cassirer, Heidegger 1990). Che tutto ciò avverrà nel medesimo giro di anni in cui la questione del mito sarà ripresa e approfondita da Heidegger sotto una ben altra prospettiva teoretica, quasi a voler colmare il deficit di un linguaggio ultra metafisico che era stato all'origine dell'incompiutezza di *Essere e Tempo*, riattivando la parola del mito quale dire del sacro, è qualcosa che è degno di essere pensato. Il mito è, per così dire, istituito dal sacro negli anni della *Kehre* dell'essere, quando la possibilità della *Verwindung* della metafisica, declinerà l'ontologia fondamentale di volta in volta nelle pieghe di un pensiero poetante che si interroga sul senso e la verità dell'opera d'arte, oppure di un comando

politico che assume l'asprezza del destino del popolo tedesco come una missione storica.

Ritorniamo per chiudere a quella pagina cassireriana del '44 cercando di dare un senso più articolato e convincente delle implicazioni praticopolitiche che il confronto assunse documentando come non si sia trattato di un fatto singolare, del tutto decontestualizzato dalla posizione teoretica che i due pensatori avevano maturato, ma come il profilo storico che ha sorretto la lettura dell'interpretazione di Kant e della messa a tema della questione del simbolo e del mito che gli è soggiacente chiami in causa direttamente la loro rispettiva ed originale filosofia. L'influenza che la filosofia heideggeriana ha avuto sulla evoluzione delle idee politiche in Germania tra le due guerre per aver rinunciato a svolgere la sua funzione critica ed educativa, in quanto ha concepito l'essenza storica dell'uomo solo nel senso della sua apertura finita al mondo, e non per quel compito eticamente infinito che per Cassirer suggella l'essere dell'uomo in quanto abitante del regno dei fini, il quale è, in definitiva, proprio il mondo spirituale creato dall'uomo stesso, non risparmia, come si è potuto vedere, l'ontologia fondamentale di *Essere e Tempo*, la quale contiene, se si legge nella sua problematicità quella pagina, in *nuce* i germi che contamineranno il corpo teoretico del pensiero di Heidegger negli anni trenta. Quello che si vuole sostenere, prima ancora ed indipendentemente dall'esigenza di rendere conto della giustezza dell'interpretazione cassireriana dell'analitica esistenziale, e in specie del tema della finitezza dell'uomo, è che si sbaglierebbe ancora se si pensasse che le parole di Cassirer giungano tardivamente e costituiscano al più il mero riconoscimento retrospettivo di eventi terribili.

Sebbene infatti sia scarsamente noto, a differenza di quello Heidegger de 1933, che è passato alla storia, anche Cassirer aveva tenuto qualche mese prima dell'incontro di Davos un proprio discorso di rettorato all'Università di Amburgo. Una prolusione i cui contenuti filosofico-politici accanto alla prospettiva teoretica additata possono essere letti come una riconsiderazione democratica della tradizione culturale tedesca, contrapposta all'apologetica organicistico-comunitaria che i tanti assertori del pensiero antidemocratico indicavano come la stella peculiare del destino storico che il popolo tedesco era chiamato a seguire e che riceve proprio dal successivo discorso di rettorato Heidegger a Friburgo su *L'autoaffermazione dell'università tedesca* lo spirito di missione di una necessità storico-epocale che le mancava. Nell'agosto de 1928 nella città anseatica di cui è rettore, il primo rettore ebreo di un'università tedesca, Cassirer assume la difesa dell'idea della costituzione repubblicana di Weimar, la costituzione senza sovrano, con una tale consapevolezza teorica

cui non difetta già dalle prime parole l'unità di pensiero e azione, cioè la convinzione che "tra la struttura delle idee e la struttura della realtà statale e sociale" vi è sempre una relazione reciproca (p.233). Il discorso nella sua interezza si impegna a dimostrare che l'idea della costituzione repubblicana non è in generale affatto estranea alla storia spirituale tedesca, né tanto meno abbia fatto irruzione dall'esterno, perché è possibile individuare una tradizione democratica originale tedesca che risale a Leibniz, passando da Wolff, per arrivare a Kant attraverso la "migrazione" dell'idea di diritti fondamentali e inalienabili dell'individuo in Inghilterra, nella rivoluzione americana e nella Francia rivoluzionaria. Ed è in particolare nel nome della fede razionale di Kant, interpretata nel significato regolativo degli ideali della rivoluzione francese, che Cassirer si impegna a cementare la fiducia nella *Republikanische Verfassung* della fragile democrazia di Weimar (Cassirer, 1929/1989). Quel Kant che aveva saputo riferire l'una all'altra l'idea dello Stato e l'idea della libertà, stringendole in tal modo che la stessa eteronomia del potere statale viene intesa e apprezzata come uno strumento per portare alla vittoria l'idea di autonomia nella vita empirica e storica. Ancora quel Kant che aveva fatto dello Stato la meta finale della storia, nel proprio diritto cosmopolita, in quanto aveva riconosciuto il suo compito supremo nella realizzazione della libertà (Cassirer, 1923/2001a).

Il "manifesto" di Cassirer risulta tanto più significativo quanto lo si confronta con ciò che Heidegger ebbe ad affermare pochi mesi dopo a Davos circa l'asprezza del destino in cui risospingere l'uomo che pensa. Vedere allora le implicazioni politiche che le parole di Heidegger hanno, significa chiarire, senza cadere in fumosi sociologismi, la relazione che sussiste tra l'elaborazione filosofica di *Essere e Tempo* e la presa di posizione politica de 1933. Comprendere cioè come sia possibile che la "durezza del destino", che, ancora nell'opera del 1927, riguarda la libertà dell'esserci nell'uomo, a cui, come Karl Löwith avvertì da subito, fa problema la dimensione inter-umana del proprio accadere, si trasformi non appena essa addita la possibilità di "immaginare" una comunità possibile "nell'inesorabilità di quella missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia" (Heidegger, 2000, p. 8 [23]). E capire quindi come l'autentico significato "del mondo spirituale di un popolo", non sia la trivialità di una cultura bensì "la potenza" che scaturisce dalla "terra" e dal "sangue", cui fa da cornice l'attacco alla "tanto decantata libertà accademica" unitamente all'esaltazione della "decisione", nonché del servizio delle armi che accompagna il servizio del lavoro e del sapere (Heidegger, 2000, p. 10 [25]).

Quest'ultima riflessione conferisce un significato, che va ben al di là di una circostanza accidentale del tutto distinta dall'innocente mondo delle idee, al fatto ancora emblematico che mentre Heidegger, come riferì sempre Löwith, rivestiva il "fatto brutto" della vittoria del nazismo con "il nome sublime di destino" (Heidegger, 2000, p. 11 [26]), Cassirer, nel maggio de 1933, abbandona definitivamente la Germania, in un esilio che non manca mai però di ritornare a riflettere sull'esito sciagurato del pensiero dell'interlocutore d'allora. Come non evocare da lontano quanto essi si erano detti a Davos; come dimenticare che proprio l'esser gettato dell'esserci, la cui "comprensione" costituiva per Heidegger l'autentica libertà dell'uomo, conteneva in sé, ancora inespressa e priva di un riferimento politico chiaro e distinto, una responsabilità diretta nella crisi di fiducia nella Repubblica di Weimar che caratterizzò la vita intellettuale tedesca tra gli anni venti e gli anni trenta e successivamente, quando gli sarà data l'opportunità storica, un contributo filosofico rilevante all'affermazione culturale del nazionalsocialismo. E ciò con buona pace dello sci che Heidegger aveva praticato a Davos con la truppa di assalto degli studenti che si era portato da Friburgo (Eilenberger, 2018). Più in là, era la vita che emerge dalla sfera della mera esistenza data per natura, divenendo forma dello spirito.

Referencias bibliográficas

- En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant.
- Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer*. Macerata, Italia: Quodlibet.
- Birault, J.-H. (1978). *Heidegger et l'expérience dela pensèe* [Heidegger e l'esperienza del pensiero]. Paris, Francia: Gallimard.
- Cassirer, Ernest (1979). *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures, 1935-1945* (Donald P. Verene, ed.). New Haven, Degli Stati Uniti d'America: Yale University. Versione italiana: (1995). *Simbolo, Mito, Cultura* (G. Ferrara, Trad.). Bari, Italia: Laterza.
- Cassirer, Ernest (1989). L'idea della costituzione repubblicana (A. Bolaffi, Trad.). *Micromega*, 4, 224-240. (Testo originale pubblicato in 1929).
- Cassirer, Ernest (2001a). Freiheit und Form; Studien zur deutschen Geistesgeschichte. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 7, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1999). *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale della Germania* (G. Spada, Trad.). Firenze, Italia: Le Lettere. (Testo originale pubblicato in 1961).

- Cassirer, Ernest (2001b). *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 11, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1961). *La filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio* (v. 1; E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1923).
- Cassirer, Ernest (2002a). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 12, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1964). *La filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico* (v. 2, E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1925).
- Cassirer, Ernest (2002b). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 13, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1964) *La filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza* (v. 3, E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1928).
- Cassirer, Ernest (2007). *The Myth of the State*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 25, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1950). *Il mito dello Stato* (C. Polizzi, Trad.). Milano, Italia: Longanesi. (Testo originale pubblicato in 1946).
- Cassirer, Ernest y Heidegger, Martin (1990). *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti. 1928 e 1931*. (Lazzari R., Trad.). Milano, Italia: Unicopli.
- Eilenberger, Wolfram (2018). *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero* (F. Cuniberto, Trad.). Milano, Italia: Feltrinelli.
- Esposito, Roberto (1998). *Communitas, origine e destino della comunità*. Torino, Italia: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione, per una filosofia alternativa*. Torino, Italia: Einaudi.
- Ferrari, Massimo (1996). *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Firenze, Italia: Olschki.
- Friedman, Michael (2004). *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger* (M. Mugnai, Ed.). Milano, Italia: Raffaello Cortina.
- Gigliotti, Gianna (1989). *Avventure e disavventure del trascendentale, studio su Cohen e Natorp*. Napoli, Italia: Guida.

- Habermas, Jürgen (1993). *Testi filosofici e contesti storici* (E. Rocca, Trad.). Bari, Italia: Laterza.
- Heidegger, Martin (1977). Sein und Zeit. En *Gesamtausgabe* (v. 2; F W. von Herrmann, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: (1971). *Essere e Tempo* (P. Chiodi, Trad). Milano, Italia: Longanesi. (Testo originale pubblicato in 1927).
- Heidegger, Martin (1991). Kant und das Problem der Metaphysik. En *Gesamtausgabe* (v. 3; F W. von Herrmann, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: (1985). *Kant e il problema della metafisica* (M. E. Reina, Trad.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1929).
- Heidegger, Martin (2000). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976). En *Gesamtausgabe* (v. 16; H. Heidegger, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (C. Angelino, Trad.). Genova, Italia: Il Melangolo.
- Henry, Barbara (1986). *Libertà e mito in Cassirer*. Napoli, Italia: Esi.
- Kant, Immanuel (1911). *Kritik der reinen Vernunft*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V. III) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (1976): *Critica della ragione pura* (G. Colli, Ed.). Milano, Italia: Bompiani. (Testo originale pubblicato in 1781).
- Kant, Immanuel (1913). *Kritik der praktischen Vernunft*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V.v) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (1971): *Critica della ragion pratica* (F. Capra, Trad.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1788).
- Kant, Immanuel (1923). *Logik*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V.v) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (2004): *Logica* (L. Amoroso, Ed.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1800).
- Nancy, Jean-Luc (2000). *L'esperienza della libertà* (D. Tarizzo, Trad.). Torino, Italia: Einaudi.