

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in Filosofia, XXII° ciclo
(A.A. 2006/2007 – A.A. 2008/2009)

Distruggere e Costruire
Cassirer e Heidegger a Davos

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01

Tesi di dottorato di Francesca Cecchetto, 955359

Coordinatore del dottorato
prof. Carlo Natali

Tutore del dottorando
prof. Mario Ruggenini

CAPITOLO PRIMO: IL DIBATTITO DI DAVOS.	3
1. Panoramica storico-filosofica.	3
2. Temi principali e articolazioni.	16
3. <i>Terminus a quo</i> e <i>terminus ad quem</i> come problema della metafisica e la relazione con la questione sull'umanismo e antiumanismo.	25
4. Il tema della libertà.	31
CAPITOLO SECONDO: HEIDEGGER.	36
1. Destruktion.	36
a. Le interpretazioni che ci guidano. (<i>Geworfenheit</i> e <i>Verfallen</i>)	44
b. <i>Verfallen</i> , <i>Öffentlichkeit</i> . Realtà come insieme di <i>Res</i> .	51
c. Critica di Cassirer al <i>Man</i> .	59
d. Conseguenze della <i>Vorhandenheit</i> . La tradizione filosofica e Kant.	65
e. Antropologia. Critica a Scheler e a Husserl. Il superamento del tema dell'intenzionalità.	73
f. Cassirer e la <i>Vorhandenheit</i> . Critica della funzione e critica del simbolo.	84
2. Il Dasein.	101
a. Esistenza del <i>Dasein</i> . <i>Geworfener Entwurf</i> .	106
b. <i>Vereinzelung</i> .	111
c. <i>Metaphysische Isolierung</i> . Trascendenza e finitezza	116
d. <i>Zeitlichkeit</i> e <i>Temporalität</i> .	123
e. <i>Origo</i> e <i>Kantbuch</i> .	130
3. Il tema della libertà. Riproposizione delle questioni.	137
a. Libertà.	137
b. Ripresa e riconsiderazione.	143
CAPITOLO TERZO. CASSIRER.	144
1. Il compito della Filosofia delle forme simboliche.	144
2. Dall'animalità all'esistenza quotidiana: il paradiso dell'immediatezza, l'esistenza quotidiana, la tecnica e la cultura.	155
a. Animalità e umanità.	155
b. Immediatezza e esistenza quotidiana.	164
c. Lo strumento: dono dei Danai e <i>the new method of life</i> . Il saggio <i>Form und Technik</i> (1930) e i corsi americani.	171
d. Vita quotidiana come risultato del complesso delle forme simboliche.	181
3. Il mondo dell'uomo. Mito, linguaggio, arte e scienza.	187
a. Soggetto e oggetto. Uomo e mondo. <i>Was ist Subjektivismus?</i>	187
b. Mondo simbolico. Struttura complessa e differenti funzioni.	195
c. Il mito: spazio, tempo e numero nel mito.	200
d. Il linguaggio. Spazio, tempo e numero nel linguaggio. Origine della distinzione tra soggetto e oggetto e la critica alla <i>Zuhandenheit</i> heideggeriana.	224
e. La scienza e il superamento della "cosa" per l' "oggettività".	257
f. Arte.	276

- g. Il problema della pluralità delle verità simboliche in rapporto alla teoria degli *Urphänomene* 288
h. *Forma formans e forma formata*. Mondo umano e costituzione dell'uomo. Autoliberazione. 294

BIBLIOGRAFIA :

Opere di Heidegger.	301
Opere di Cassirer.	303
Bibliografia generale.	306

301

Capitolo primo: Il dibattito di Davos.

1. Panoramica storico-filosofica.

Tra il 17 marzo e il 9 aprile 1929 ebbe luogo a Davos in Svizzera un “Corso universitario internazionale”, cui presero parte, con alcune lezioni, Martin Heidegger e Ernst Cassirer.

Mentre le lezioni di Heidegger¹ si concentrarono sull’interpretazione di Kant, nell’ottica dell’elaborazione dell’ontologia fondamentale, interpretazione e elaborazione che si possono ritrovare nel libro, pubblicato lo stesso anno, *Kant und das Problem der Metaphysik*, le lezioni di Cassirer² riguardano i problemi fondamentali dell’antropologia e furono suddivise secondo i temi dello spazio, del linguaggio e della morte.

A seguito delle rispettive lezioni, i due filosofi partecipano a un dibattito pubblico, mettendo a confronto le loro posizioni filosofiche³.

Per l’importanza delle personalità a confronto, per la molteplicità e lo stretto intrecciarsi dei temi toccati, per la complessità della situazione storico-politica che si andava profilando in quegli anni e, infine, per il luogo stesso in cui si tenne l’incontro, che evocava, come dagli stessi partecipanti e dagli interpreti successivi spesso ricordato, il libro di Mann⁴, e per un certa inclinazione nei commentatori ad indugiare su episodi collaterali al dibattito, caricandoli

¹Queste lezioni furono pubblicate in un riassunto, redatto probabilmente dallo stesso Heidegger in occasione della conferenza, sulla *Davoser Revue*, il 15 aprile 1929 (4 anno, numero 7), pp. 194-196. Questo testo si trova oggi pubblicato in appendice al terzo volume della *Gesamtausgabe, Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, e della sua corrispondente edizione italiana a cura di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004. Una traduzione in francese è pubblicata anche in Aubenque P., *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Beauchesne 1972 Paris.

²Come le lezioni di Heidegger, anche quelle di Cassirer furono pubblicate sulla *Davoser Revue* del 15 aprile 1929, pp. 196-198 con la probabile supervisione di Cassirer. Il testo è reperibile nella versione francese pubblicata in Aubenque P., *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Beauchesne 1972 Paris.

³Del dibattito esistono due versioni in tedesco fornite dai partecipanti. La prima versione di O.F. Bollnow e J. Ritter, la seconda di M.G. Schneeberger, pubblicata dall’autore stesso nel 1960. Tra le due versioni come rileva Aubenque esistono alcune discrepanze, che alterano in alcuni casi in modo significativo il testo. Nella versione francese Aubenque integra e discute queste differenze rispetto al testo di Bollnow e Ritter, nella versione italiana disponibile in appendice a M. Heidegger (a cura di M. E. Reina), *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, le note di Aubenque, che segnalano alcune differenze tra i testi, non sono riportate.

⁴I partecipanti alla settimana di studio di Davos sentirono effettivamente il ricordo di quell’evento immaginario. Kurt Riezler a quel tempo amministratore dell’università di Francoforte e accompagnatore di Heidegger nelle escursioni scieistiche accenna a questo episodio della Montagna Incantata nel resoconto che redasse per la *Neue Zürcher Zeitung* in Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland*, Trad.it. (a cura di Curcio N.) *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi Milano 1996 pg. 227.

L’episodio cui si riferisce è il dibattito tra Settembrini e Naphta: “Da una parte Settembrini, figlio impenitente dell’illuminismo, liberale, anticlericale, umanista dall’eloquenza infinita e dall’altra Naphta, apostolo dell’irrazionalismo e dell’inquisizione, innamorato dell’eros della morte e della violenza.[...] Settembrini vuole consolare, far crescere gli uomini; Naphta vuole invece incutere loro terrore, scacciarli dal “morbido giaciglio” dell’umanismo, dal loro rifugio nella cultura, vuole spezzare le ossa alle loro presunzioni. Settembrini ha un’opinione positiva dell’uomo; Naphta è un terrorista metafisico.” *Op.cit.* pg. 226-227

dei più diversi significati⁵, per questo complesso di ragioni il dibattito continuò e continua a suscitare interesse e a offrire la possibilità di rinnovate riflessioni.

Eppure proprio tale complessità, che si cela nell'apparente semplicità di uno scambio dialogico, e proprio tale perdurante capacità di avvincere l'interprete, mettendolo nella condizione di intuire tale complessità, senza essere però realmente in grado di dominarla e articolarla a partire dalla lettura del dibattito, rendono ancora oggi il tema tanto affascinante quanto controverso.

Proprio per questo, prima di presentare una possibile lettura, risulta necessario puntualizzare almeno brevemente sia il panorama bibliografico sia le possibili scelte interpretative cui il dibattito stesso sembra dare adito ad un primo, e forse più superficiale, sguardo.

Una delle opere più recenti dedicata al dibattito di Davos, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger* di Michael Friedman (2000), è pubblicata in Italia nel 2004 con il titolo *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*. L'autore dopo una rapida ricostruzione delle riflessioni dei tre autori, il primo dei quali presente in veste di uditor⁶, si concentra sulla tesi che, in quella sede, si sia anticipatamente profilata la frattura in campo filosofico che si manifesterà poi, dopo la seconda guerra mondiale, con il divario tra filosofia analitica e filosofia continentale⁷. Sebbene la presentazione degli autori rimanga necessariamente limitata e l'intero libro si proponga più come panoramica che come analisi puntuale di tutti i rivoli tematici presenti e menzionati, è già possibile vedere in questo testo alcune scelte interpretative dominanti per quanto riguarda la storia e la fortuna critica di tale dibattito. Una prima possibilità è quella storico-politica, che spesso si lega a quella religioso-culturale e in parte generazionale. Tale lettura vede in Cassirer un filosofo già da lungo tempo

⁵Citatissima la pantomima Lévinas- Bollnow (vedi per esempio Recki, B.: *Kampf der Giganten : Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. - <http://www.warburg-haus.hamburg.de/eca/davos.html>, o O.Schwemmer, *Ereignis und Form*, in Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg Meiner 2000). Molto citato anche il resoconto, fornito da Toni Cassirer delle cene, cui Cassirer, a differenza di Heidegger, non prese parte.

⁶Come ricorda Meyer "Partecipò un certo numero di dottorandi e giovani professori che sarebbero successivamente divenuti celebri. Tra essi, i filosofi Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), Rudolf Carnap (1891-1970), Eugen Fink (1905-1975), Emmanuel Lévinas (1906-1995), Joachim Ritter, Maurice de Gandillac (1906-2006), il sociologo Alfred Sohn-Rethel." [trad.mia] In Meyer T., *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter Verlag, Hamburg 2006, pg .164

⁷Friedman M., *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Cortina, Milano 2004, pg. 5, "In questo saggio spero di mostrare che l'incontro di Davos tra Carnap, Cassirer e Heidegger è particolarmente importante per la comprensione del successivo divario tra quelle che noi chiamiamo, rispettivamente, tradizione analitica e tradizione continentale in filosofia. Prima di questo incontro tale divario non esisteva almeno nel mondo intellettuale di lingua tedesca."

Più concentrata su un unico aspetto appare la tesi di Aubenque, il quale vede nel dibattito l'avvio del confronto tra umanismo e antiumanismo che avrebbe successivamente dominato il panorama filosofico franco-tedesco fino agli anni 70. Aubenque P., *Du Débat de Davos (1929) à la querelle sur l'humanisme (1946-1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggerien*, In Pinchard B., (sous la direction de), *Heidegger et la question de l'humanisme, Faits, concepts, débats*, Presses Universitaires de France, pg.227

affermato, di cultura e stirpe ebraica e, tanto noto e apprezzato da diventare in quello stesso anno primo rettore ebreo di un'università tedesca, contrapporsi con pacatezza aristocratica al giovane e polemico Heidegger, di formazione cattolica "romana"⁸, che cavalca o simpatizza col montante movimento nazionalsocialista.

Questa lettura, e in particolar modo l'aspetto che riguarda il legame tra Heidegger e il nazismo, sebbene venga raramente esplicitamente proposta per la manifesta difficoltà di fondarla storicamente, dal momento che, in ultima analisi, si basa sulla conoscenza da parte dell'interprete di quanto avvenne nei quattro anni successivi (il coinvolgimento di Heidegger con il nazismo con la tanto breve quanto problematica, dal punto di vista della sua valutazione, esperienza del rettorato e l'espatrio di Cassirer prima in Svezia e poi negli Stati Uniti) è spesso tuttavia introdotta in modo implicito.

Un esempio di tale strategia si trova in Ferrari:

Per quanto ogni rievocazione possa sempre essere emendabile (ma Heidegger non si "scordò" forse sino alla morte dei campi di sterminio?) in effetti, è difficile non ripensare all'incontro di Davos alla luce della tragedia imminente sulla disputa tra i due filosofi.⁹

E ancora:

Sarebbe certo eccessivo leggere il confronto Cassirer-Heidegger (e non solo per ciò che concerne l'incontro di Davos) alla sola luce della tragedia della Germania, giocando esclusivamente sull'opposizione tra l'erede del messianismo ebraico di Cohen e il "piccolo incantatore di Messkirch" [Ferrari cita qui Löwith K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, cit., p.42 (trad.it. p. 69)], ma non si può nemmeno lasciar cadere nell'oblio questo aspetto tanto più che a Davos- come rilevò Cassirer evocando un celebre motto di Fichte- la discussione giunse ad un punto in cui vi era ormai "poco da ottenere in forza di argomenti semplicemente logici".¹⁰

⁸Sull'ambiente familiare e la formazione cattolica di Heidegger cfr. Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland*, Trad.it. (a cura di Curcio N.) *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996, pg 16-17: "Il contrasto tra cattolici "romani"[definito a pag. 15 populismo cattolico della Germania sud-occidentale che era fedele alla Chiesa, ma guardava allo Stato con fastidio,era gerarchico ma desideroso di autonomia di fronte al potere statale. Era antiprussiano, più regionalista che nazionalista, anticapitalista, agrario, antisemita, legato alla terra natia e si radicava soprattutto negli strati sociali più bassi] e i vecchi cattolici [che miravano a una modernizzazione della Chiesa nel suo complesso] divise la comunità cittadina in due strati sociali. Da un lato c'erano i vecchi cattolici vale a dire le "cerchie migliori", i "liberali", i "moderni". Dal loro punto di vista i cattolici "romani" erano la palla al piede del progresso, gente ottusa, popolino arretrato, che restava legato alla sopravvivenza di certi costumi ecclesiastici. Quando i cattolici "romani" andavano nei campi per la benedizione primaverile o autunnale, i vecchi cattolici restavano a casa e i loro bambini tiravano i sassi sugli ostensori. In questi conflitti, il piccolo Martin visse per la prima volta il contrasto tra tradizione e modernità. I vecchi cattolici facevano parte di "quelli là in alto" e i cattolici "romani" sebbene fossero in maggioranza dovevano sentirsi dei sottoposti. E fu così che si rinserrarono ancor più saldamente nella loro comunità. Quando verso la fine del secolo il numero di vecchi cattolici si ridusse drasticamente anche a Messkirch e il clima di *Kulturkampf* si distese, i cattolici romani si videro restituire la chiesa del paese insieme ai beni e alle proprietà immobiliari. Gli Heidegger poterono tornare nella sacrestia che dava sul sagrato."

⁹Ferrari M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, F. Angeli, Milano 1988, pg. 257

¹⁰*Op.cit.* pg. 261

Tale tipo di ricostruzione si basa, spesso, sui ricordi della moglie di Cassirer che vennero pubblicati, dopo la morte di Cassirer, a molti anni di distanza dall'episodio di Davos e che, come insinua Safranski, furono a loro volta probabilmente influenzati e distorti dall'esperienza del nazismo e dell'espatrio.¹¹

Ad una lettura più accurata tale diario presenta, infatti, alcuni aspetti che rendono ragione dei dubbi avanzati da Safranski circa la ricostruzione proposta da Toni Cassirer.

In primo luogo, l'errore nel datare l'evento stesso (*Winter* 1931), che, posticipando l'evento di due anni lo accosta implicitamente agli evento del 1933.

In secondo luogo, la ricostruzione stessa appare singolare, presentando una contraddizione tra quanto Toni Cassirer sembra ipotizzare circa le convinzioni di Heidegger (la volontà di distruggere il marito e di screditare il suo maestro Cohen)¹² e gli effettivi comportamenti di quest'ultimo, da lei stessa descritti come "poco chiari" in quanto non recavano traccia di queste presunte intenzioni.

Ella stessa riporta, inoltre, una lettera, scrittale dal marito in occasione di un suo successivo incontro con Heidegger a Friburgo. Qui il comportamento di quest'ultimo è descritto come "molto disponibile e direttamente amichevole"¹³, cosa che contrasta quindi con la sua stessa ricostruzione e che sembra difficilmente ascrivibile unicamente al positivo "influsso"¹⁴, che la personalità di Cassirer avrebbe esercitato su Heidegger.

Tra i testi cui è possibile riferirsi, per avere un quadro più preciso della situazione, va ricordato anche il carteggio Heidegger- Blochmann, dove Heidegger si esprime circa l'incontro di Davos in questi termini:

L'invito a Davos ha richiesto adeguata preparazione e mi ha concesso alla fine del semestre solo poche ma piacevoli giornate di riposo alla baita. Sul congresso è difficile dare un giudizio, quando vi si è dovuto personalmente contribuire. Dal punto di vista specificamente filosofico non ho ricavato nulla; da quello personale però certamente molto, dalla frequentazione di Riezler, l'economista dell'Università di Francoforte, di Karl Reinhardt e di Cassirer. Dal momento che quest'ultimo ha concentrato le sue lezioni sul mio libro e anche altri vi si sono orientati mi sono trovato al centro dell'interesse più di quanto potessi gradire, data la mia personale presenza.¹⁵

¹¹ Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland*, Trad.it. (a cura di Curcio N.) *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi Milano 1996 pg. 228, "Tuttavia nel corso della disputa non si avvertì nulla di questa inimicizia personale di cui Toni Cassirer credette in seguito di ricordarsi".

¹² La ricostruzione fatta da Toni Cassirer del dibattito di Davos appare singolare per la situazione che presenta. Toni Cassirer sembra, infatti, convinta fin dall'inizio della volontà di Heidegger di "annientare" Cassirer e di gettare fango sul nome di Cohen e in base a tale convinzione si sforza di ammorbidirlo come "una pagnotta inzuppato nel latte tiepido". Tuttavia l'atteggiamento di Heidegger non mostra l'ostilità prevista, cosa attribuita nel testo da Toni Cassirer alla cortesia e alla condotta affabile del marito e a quanto ella stessa aveva detto ad Heidegger nel tentativo di ammansirlo. Cfr. Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer. Mit einer Vorbemerkung von Peter Cassirer*, Hamburg 2003 p. 187-189

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, a cura di Joachim W. Storck, edizione italiana a cura di Roberto Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991. Pg. 55 (lettera da Freiburg 12 aprile 1929).

E più avanti:

Cassirer nella discussione è stato un vero gentiluomo quasi troppo accomodante. Così ho trovato troppo poca opposizione, ciò mi ha impedito di dare ai problemi la necessaria incisività di formulazione. Fondamentalmente le domande sono state eccessivamente difficili per un dibattito pubblico.¹⁶

Questa descrizione è in linea anche con quanto apparse sulla stampa e con quanto riferiscono le relazioni dei presenti. Friedman cita in proposito il resoconto di Englert che parla di “meravigliosa atmosfera collegiale” e di “sintonia” (*Abgestimmtsein*) tra Heidegger e Cassirer¹⁷. Che mancasse qualsiasi tipo di attrito personale è, in ultimo, comprovato dal fatto che il rapporto tra i due proseguì oltre il dibattito stesso, attraverso le recensioni di *Das mythische Denken* e di *Kant und das Problem der Metaphysik* e il progetto, mai ultimato da parte di Heidegger, di recensire anche la terza parte della *Filosofia delle forme simboliche, Phänomenologie der Erkenntnis*.¹⁸

Una ricostruzione definitiva e accurata di tutti i resoconti dei partecipanti, che tende a ridimensionare l’ipotesi di una conflittualità in favore di giudizi “più equilibrati” è data da R. Jackson nella sua dissertazione¹⁹, mirata a ricostruire, nei dettagli e attraverso tutte le fonti disponibili, l’intero quadro dei rapporti tra Heidegger e Cassirer, prima, durante e dopo Davos.

Nonostante le difficoltà ricostruttive evidenziate ed un certo numero di riferimenti testuali contrari, la lettura conflittuale basata su motivi politici tende a ripresentarsi, sempre nuovamente ispirata dall’aurea un po’ teatrale che il presentimento della “minaccia incombente”, che in quest’ottica sembra essere preconizzata da alcune cose dette a Davos, conferisce al quadro di insieme rendendolo estremamente seducente e resistente a possibili, e ragionevoli, argomenti contrari.

Un tentativo più interessante e fondato di leggere nel dibattito anche motivazioni di carattere politico e di riconoscervi segni dell’antisemitismo diffuso e all’epoca crescente, è quello di Krois, che parte però da considerazioni opposte rispetto alla lettura precedentemente data.

¹⁶*Op.cit.* pg.56

¹⁷Friedman M., *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Milano Cortina Editore 2004 pg.16, nota 7

¹⁸Riferimenti in proposito riguardano il già citato successivo incontro di Cassirer con Heidegger a Friburgo. Nella lettera inviata alla moglie, Cassirer riporta di aver discusso con Heidegger della recensione, che non sarebbe stata ultimata da quest’ultimo, il quale avrebbe confessato “di tormentarsi da lungo tempo” con tale recensione, “non sapendo ancora come si dovesse trattare la cosa”. Cfr. Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer. Mit einer Vorbemerkung von Peter Cassirer*, Hamburg 2003 p. 187-189

¹⁹Jackson R.L., *The Cassirer- Heidegger debate: A critical and historical study*, Emory University, 1990

Di grande interesse i primi due capitoli: un’accuratissima raccolta di tutti i materiali riguardanti il dibattito, le note dei presenti, gli scambi che lo hanno preceduto e seguito e un’altrettanto dettagliata esposizione di tutti i temi emersi in esso e delle connessioni tra essi e le opere principali dei due autori.

Proprio l'assenza di polemica, per Krois, e il fatto che Cassirer abbia rinunciato ad argomentare estesamente le sue posizioni e a sottolineare con maggior forza la sua distanza dal neokantismo, sarebbe sintomatico di una posizione difensiva, assunta dallo stesso Cassirer a causa della situazione sempre più apertamente antisemita che, anche nel campo della filosofia, si andava consolidando.

Infatti, erano fatto recente le critiche mosse contro Cohen e contro la sua lettura di Kant, basate proprio sull'argomento razziale, argomento che sosteneva l'inadeguatezza di un interprete ebreo nel comprendere a pieno l'opera kantiana²⁰.

Proprio per questo, per Krois, Cassirer a Davos solidarizzò con il proprio maestro e con la sua lettura di Kant evitando di sottolineare le manifeste differenze tra le loro interpretazioni e mantenendosi, invece, su una linea difensiva, nonostante le sue posizioni fossero già all'epoca innovative rispetto alla linea interpretativa seguita da Cohen. In generale, per Krois, abbiamo dunque a che fare, come sottolinea il titolo del suo saggio (*Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?*²¹), con un mancato dibattito di Davos proprio per la reticenza di Cassirer ad impegnarsi, in una situazione di così grande visibilità pubblica, in un vero confronto. Questo verrebbe confermato da quanto lo stesso Heidegger, pur non adducendo le medesime ragioni, riferisce del dibattito²².

In effetti, come sottolinea Krois, si ha leggendo la trascrizione del dibattito e conoscendo i testi cassireriani del periodo l'impressione che Cassirer abbia evitato di esporsi, preferendo mantenersi su tesi ampie e generali. E, certo, tale ricostruzione del periodo rende questo comportamento più intelligibile di quanto non faccia il richiamarsi all'indisposizione che avrebbe colpito Cassirer, costringendolo a letto durante le lezioni di Heidegger e le occasioni sociali legate al convegno.²³

Anche l'impegno heideggeriano sul testo kantiano, così come viene presentato a Davos, assumerebbe in questa luce il profilo di una vera e propria provocazione da un lato e insieme del tentativo di farsi interprete "tedesco" di Kant. E, tuttavia questa linea di lettura incontra proprio nel dibattito i suoi limiti.

²⁰Krois nell'articolo "*Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?*" (vedi nota successiva) ascrive questa critica al prof. Bauch, che la rivolse a Cohen nel 1916 sul "*Der Panther*" e la riprese nell'articolo *Der Begriff der Nation* pubblicato nei *Kant-Studien*.

²¹ In Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg Meiner 2000, pg.234.

In questo articolo sono menzionati eventi di poco precedenti al dibattito, che sostengono questa interpretazione. L'articolo della *Frankfurter Zeitung* pubblicato 3 settimane prima del dibattito e una conferenza, tenuta dal professor Spann all'università di Monaco in cui egli sostenne che gli interpreti stranieri (*Fremde*) Cohen e Cassirer interpretavano in modo erroneo il tedesco Kant.

²²Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, a cura di Joachim W. Storck, edizione italiana a cura di Roberto Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991. pg.4

²³ Su questo Meyer T., *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter Verlag, Hamburg 2006

In primo luogo, perché il confronto su Kant, eccezion fatta per la questione del neokantismo, appare in questo contesto, come si vedrà, più un terreno di misura delle posizioni, che vera materia di discussione e, in secondo luogo, poiché, attestandoci solo su tale livello di comprensione, il rischio è quello di perdere il significato specificatamente filosofico del dibattito.

Anzi, proprio la presunta reticenza di Cassirer sembra piuttosto invitare alla ricerca testuale ed investe l'interprete del compito di ricostruire quanto Cassirer all'epoca effettivamente pensasse. In ultima analisi rimane, dunque, riduttiva una lettura esclusivamente storica, per quanto accurata e equilibrata, che non tenga conto dell'aspetto più strettamente filosofico e delle potenzialità che tale dibattito possiede.

A questo si collega un altro tipo di fraintendimento, che si vorrebbe qui evitare.

Si tratta di tutte quelle interpretazioni che, pur considerando il contenuto filosofico del dibattito, lo intendono come uno scontro²⁴ in cui si tratta, in fondo, di stabilire chi abbia vinto. Che tuttavia il dibattito abbia realmente toni tanto aspramente polemici da renderlo effettivamente uno scontro è, come detto, non solo impossibile da provare, ma anche confutato dalle relazioni dei presenti.

Da un lato, è certamente vero che l'incipit può avere una certa valenza polemica per quanto riguarda il tema del neokantismo, ma questo non è sufficiente per definire il dibattito uno scontro o una lotta. Anzi, per quanto riguarda il tema del neokantismo va ricordato il legame che lo stesso Heidegger intratteneva con tale ambiente²⁵, legame che potrebbe far riconsiderare questo tema più come volontà da parte di Heidegger di creare uno spazio per la propria lettura della *Critica della ragion pura* che come un diretto confronto con Cassirer.

Il dibattito si apre con la domanda di spiegazione, rivolta da Cassirer ad Heidegger, su come si dovesse intendere la sua critica al neokantismo. Cassirer ammette, da un lato, di avere del neokantismo un'idea completamente diversa da quella heideggeriana (neokantismo da intendersi "in senso funzionale e non sostanziale, non come sistema dottrinale ma come indirizzo problematico"²⁶) e, dall'altro, di vedere in Heidegger, proprio per via della sua

²⁴A proposito dell'inutilità di questa prospettiva (vincitore/vinto) anche Schwemmer O., *Ereignis und Form*, in Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg Meiner 2000

²⁵Sui rapporti tra Heidegger e il neokantismo e in particolare tra questo e il dibattito di Davos, Ferrari M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Milano Angeli 1988 p.263, sui rapporti tra Heidegger, Cassirer e Natorp cfr. Kurt Walter Zeidler, *Zur Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, überarbeitete Fassung von: *Natur und Freiheit, mit Blick auf Cassirer und Heidegger*, in: H. Eidam et al. (Hrsg.), *Kritik und Praxis. Zur Problematik menschlicher Emanzipation. W. Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag*, Lüneburg 1999, S. 107-118.

²⁶*Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.p. 274 Trad.it. Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 219

interpretazione e, dunque, riproblematizzazione del neokantismo, “un neokantiano quale non l'avrei mai immaginato”²⁷.

Mentre a Cassirer in un certo senso, quindi, interesserebbe vivificare la riflessione su Kant anche attraverso quella, certamente problematica e certamente distorcente²⁸ di Heidegger, a quest'ultimo interessava principalmente evitare il rischio e, anzi, contestare la possibilità di una lettura in senso gnoseologico dell'opera di Kant e, questo, probabilmente anche per creare il terreno alla sua lettura, una lettura proposta nell'ottica dell'ontologia fondamentale.

Così esplicitato, il primo scambio appare sì provocatorio, ma nel senso positivo del termine. Provoca, infatti, il confronto e un ritorno sul testo kantiano, che se letto unicamente in relazione a motivi che esulano il genuino rapporto filosofico, non si mostra in tutta la sua profondità e importanza.

Rifiutare però l'idea di uno scontro, non significa sostenere una qualche concordanza tra gli autori o l'assenza di un contrasto teorico e di divergenze forti e irrisolvibili, significa piuttosto rifiutare la prospettiva, che con lo scontro è data, che si possa parlare di un vincitore e di un vinto, e dunque implicitamente di due partiti opposti e dall'opposta fortuna.

In particolare, poi, proprio il tema della fortuna sembra un criterio estremamente debole, qualora si volesse stabilire con esso una qualche forma di vittoria dell'uno sull'altro. Infatti, tanto la fortuna di Heidegger quanto quella di Cassirer appaiono alterne. Certo, si potrebbe sostenere che proprio l'interesse suscitato dall'autore condizionerebbe il giudizio sull'esito del dibattito. Ciò equivarrebbe a dire che in presenza di una qualche, variamente motivata, preferenza per Heidegger, il dibattito di Davos potrebbe venir interpretato come un suo trionfo sul “anziano e polveroso”²⁹ Cassirer, mentre lo stesso Heidegger apparirebbe inutilmente polemico e incapace di porsi sul piano di un reale confronto con Cassirer, preferendogli una sorta di facile e fittizio bersaglio polemico, là dove prevalga un certo interesse per i temi messi in luce dall'autore della *Filosofia delle forme simboliche*, di cui si sottolineerebbe invece la vasta e profonda preparazione filosofica.

Questo tipo di atteggiamento si può leggere, da un lato, nelle esaltate reazioni dei più giovani tra i partecipanti al dibattito, che vedevano, come ricorda Riecki³⁰, incarnato in Heidegger un

²⁷*Ibidem.*

²⁸ Cassirer-Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di Lazzari R. Milano Unicopli Edizioni 1990

²⁹Il riferimento è sempre la pantomima Bollnow-Lévinas, vedi nota 5 e anche Schwemmer O., *Ereignis und Form*, in Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg Meiner 2000

³⁰Riecki, B.: *Kampf der Giganten : Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. - <http://www.warburg-haus.hamburg.de/eca/davos.html>, “A conclusione di quella „battaglia filosofica tra giganti“ tra i due filosofi, che si confrontavano come esponenti di due mondi teorici inconciliabili, ci fu uno spettacolo studentesco, in cui Otto Friedrich Bollnow aveva la parte di Heidegger e Emanuel Lévinas quella di Cassirer. I giovani, che avevano seguito il dibattito, avevano l'impressione di essere presenti ad una resa dei

vero e proprio pensiero rivoluzionario, in grado di rompere con la tradizionale e dicotomica impostazione di soggetto e oggetto, e dall'altro porta oggi ad una rivalutazione del contributo cassireriano sulla scorta del mutato panorama filosofico e degli ormai maturi studi sul tema della soggettività e del suo problematico superamento in Heidegger, in particolare nell'Heidegger di *Sein und Zeit*.

In alternativa e in favore di Cassirer e di alcune delle sue più celebri tesi espresse a Davos si potrebbe citare l'attuale espansione e fortuna della *Kulturphilosophie*, che oltre a rifarsi esplicitamente a Cassirer, ne sottolinea la modernità e la capacità di cogliere e mettere in luce, in confronto ad Heidegger, alcuni aspetti dell'esperienza umana di mondo oggi più che mai attuali³¹.

La tendenza a leggere nel dibattito un vero e proprio scontro è accentuata anche dalla considerevole mancanza di un numero di monografie dedicate (che dunque equilibrino le valutazioni di questo genere), mancanza che appare ancor più sorprendente se paragonata ai numerosi ed ampi spazi, che il tema del dibattito trova in volumi sull'uno o sull'altro autore. In questo genere di opere, però, è del tutto usuale trattare l'altro interlocutore in modo meno approfondito e trasformare il dibattito stesso in un banco di prova per l'interpretazione che si sta sviluppando.

Il numero degli studi esclusivamente dedicati al dibattito appare perciò, in ultima analisi, del tutto sproporzionato, rispetto all'interesse che il tema suscita. In generale, poi, tale bibliografia si suddivide in due linee di ricerca.

Una prima linea si sviluppa a partire dalle diverse e contrastanti letture che i due autori danno di Kant. Questa divergenza, che si concentra maggiormente sulla prima parte del dibattito, è talvolta successivamente contestualizzata nell'opera e nel pensiero dei due autori, che vengono così messi a confronto alla luce di questa particolare prospettiva di lettura. Kant diviene così non solo la chiave interpretativa del dibattito e il terreno comune di confronto, in cui il dibattito stesso si realizza, ma diviene anche nello stesso tempo il filo rosso, grazie a cui orientarsi nelle riflessioni degli autori³². Una seconda via è quella di considerare invece la diversità generale delle riflessioni, facendo emergere i diversi temi (tra i quali anche

conti, nella quale veniva sancita la fine di un'epoca; stavano totalmente dalla parte di Heidegger con la sua radicalità che assecondava il gusto del tempo; avevano invece inteso il liberale Cassirer come uno che, divenuto prematuramente canuto, si fosse anche rimbambito“.[trad. mia]

³¹ In proposito si consideri Gessmann Martin, *Kulturphilosophie*, Philosophische Rundschau, Band 55, 1, 2008 e in particolare sul ruolo di Schwemmer negli studi della *Kulturphilosophie*.

³² Schrag C.O., *Heidegger and Cassirer on Kant*, in “Kant-Studien” 58: 1 (1967) p. 87 e Lynch D.A., *Ernst Cassirer and Martin Heidegger, The Davos Debate*, in Kant- Studien 81:3 (1990) pp- 360-370, amplia il discorso a partire da Kant Cioffi F., *Discorso sul simbolo e problema dell'esistenza a partire da una disputa tra Heidegger e Cassirer*, in Fenomenologia e Società, anno VII, n.8, 1985 pp. 20-40

l'interpretazione di Kant) in cui questa diversità si manifesta e si può misurare. In questo senso si tende a privilegiare la seconda parte del dibattito³³.

In questa linea, va segnalato per la sua particolarità anche il più recente articolo “*Die Gegenwart im Bann der frühen Neuzeit. Ernst Cassirer und Martin Heideggers unterschiedliche Hinsichten auf Descartes*”³⁴, di Matthias Flatscher, il quale sviluppa in un certo senso un simile ampio confronto tra Heidegger e Cassirer, riportandolo però ad un centro tematico diverso da quelli più usualmente proposti.

Qui, infatti, come preannunciato dal titolo, il riferimento storico-filosofico del dibattito non è tanto Kant quanto piuttosto Cartesio, e il confronto si concentra sulle divergenti valutazioni cui i due autori approdano, tanto nei confronti della soggettività cartesiana, quanto nei confronti delle conseguenze che essa produce nella tradizione culturale successiva.

Sebbene le conclusioni appaiano, in buona parte, in linea con quanto verrà in questa tesi sviluppato, la strategia che qui si vorrebbe seguire è almeno in parte differente.

Si tratta, infatti, di mantenere la centralità del dibattito, che viene invece solo marginalmente considerato da Flatscher, e dunque del riferimento a Kant, pur contestualizzandolo nell'alveo della divergenza più ampia, divergenza che comporta anche quella rilevata da Flatscher circa Cartesio.

Se la scelta di mantenere una connessione con l'interpretazione di Kant appare necessaria considerato il contesto del dibattito, essa diviene, se univocamente intesa, immediatamente riduttiva rispetto all'intera riflessione dei due autori e impedisce di coglierne un lato peculiare.

Entrambi, infatti, si impegnano, certo, nell'interpretazione di Kant ma con intenti più teoretici che storico-ricostruttivi. Se questo appare immediatamente evidente per Heidegger, che anzi lo dichiara in più luoghi³⁵, proprio per fugare ogni possibile accusa di infedeltà, anche per Cassirer è possibile distinguere una produzione storica in cui prevale la fedeltà al testo e una invece in cui appunto il rapporto con Kant diviene di rielaborazione e di ampliamento.³⁶ Cassirer stesso lo sottolinea a Davos rilevando come la ripresa del metodo trascendentale

³³Per esempio l'ampia e argomentata introduzione di Lazzari a Cassirer-Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di Lazzari R. Milano Unicopli Edizioni 1990 e Fraisopi

³⁴Prolegomena 8 (1) 2009, 23-54

³⁵Cfr. l'inizio del corso “*Interpretazione fenomenologica della Critica della Ragion pura*”, in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.1977, 6. trad. It. Alfredo Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano, 2002.

³⁶Alla prima produzione apparterebbe l'edizione stessa delle opere di Kant curata da Cassirer, nonché la monografia *Kants Leben und Lehre*, mentre l'intera opera di Cassirer è legata al centrale rapporto con Kant, ma anche con altri autori quali Humboldt e Goethe.

implichi al contempo una sua rielaborazione e trasformazione radicale³⁷. Dunque, Kant e la sua eredità diviene solo uno dei temi su cui le diverse riflessioni si confrontano e su cui è possibile misurarne la distanza e, tuttavia, deve essere contestualizzato nell'alveo più vasto del confronto delle due posizioni³⁸.

La prospettiva di lettura che appare in grado sia di tenere assieme i diversi temi a confronto, sia di sottolineare le divergenze senza perdere, però, il comune terreno su cui il confronto è possibile, è il tema dell'uomo. Tale tema connette, infatti, diverse considerazioni. Da un lato permette di rimanere aderenti al dibattito stesso, il cui titolo si richiamava alla domanda kantiana "Che cos'è l'uomo?"³⁹, aprendo al contempo immediatamente il filone kantiano di considerazioni. Con questo tema si amplia, inoltre, il panorama storico al possibile confronto, e comunque ad un più organico richiamo, con altre posizioni filosofiche quali quella di Scheler e in generale dell'antropologia filosofica, in parte contestata e in parte accolta dai due autori. Tale tema permette anche di considerare il lato più critico di entrambi, il loro rifiuto per la limitatezza della lettura gnoseologica della *Critica della ragion pura* e insieme della prospettiva riduzionistica del soggettivismo, gnoseologicamente e sostanzialisticamente connotato, e infine di apprezzare in questo contesto le tesi innovative che essi propongono e le prospettive che, a partire da questo tema, si irradiano, collegando tematiche e considerazioni più vaste.

In particolare, una prospettiva aperta da questa chiave di lettura del dibattito è quella della più ampia e successiva questione dell'umanesimo, di cui Cassirer sembra erede e rispetto a cui Heidegger, a partire dal saggio sulla *La dottrina platonica della verità*⁴⁰ e poi con *Brief über den Humanismus* prende, sempre più decisamente, le distanze in una diagnosi della cultura che fa dell'umanesimo stesso insieme sintomo e radice di quanto Heidegger intende rifiutare.

³⁷ *Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, p. 294 Trad.it. Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 234: "Io rimango fedele alla problematizzazione kantiana del trascendentale quale l'ha formulata ripetutamente Cohen. Per Cohen l'essenziale del metodo trascendentale era che questo metodo comincia con un fatto; ma poi Cohen aveva nuovamente ristretto il senso di quest'affermazione generale: "cominciare con un fatto, per porre il problema della possibilità di questo fatto", considerando come termine costitutivo della questione la scienza matematica della natura. Kant non è prigioniero di questa limitazione. Ma io pongo il problema della possibilità del fatto del linguaggio."

³⁸ Opinione sostenuta anche da Verene D.P. nell'introduzione alla raccolta di saggi, edita in italiano con il titolo *Simbolo Mito e Cultura*, La Terza Roma- Bari 1985 e Fraisopi F., *La teoria dell'immaginazione in Kant. Dalla verità intemporale al mondo storico*, www.giornaledifilosofia.net, Aprile- Maggio 2008

³⁹ Su questo cfr. Meyer T., *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter Verlag, Hamburg 2006

⁴⁰ Il saggio *La dottrina platonica della verità* pubblicato insieme a *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken*. Su questo tema anche Aubenque P., *Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968): Genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggerien*, in *Heidegger et la question del l'humanisme. Faits, concepts, débats.* (sous la direction de) Bruno Pinchard, Presses Universitaires de France pp 227-238

Ma, a ben vedere, anche il tema dell'essere umano e le diverse tesi che ad esso si connettono è a sua volta in un certo senso epifenomeno di una diversità prospettica più radicale, diversità che però diviene apprezzabile nelle sue conseguenze solo nel tema e nella riflessione sull'essere umano stesso.

Il confronto, allora, che si profila a partire dal dibattito di Davos, è un confronto tra due prospettive tanto profondamente e radicalmente diverse da non poter neppure pervenire ad uno scontro propriamente detto. La differenza di posizione circa il tema dell'essere umano è, da un lato, generata da questa profonda discordanza e, dall'altro, ne è unità di misura.

Questa discordanza profonda, che si sviluppa anche come diversità sul modo di intendere l'essere umano, può essere intesa, in fondo, come discordanza sul modo di intendere metodi e scopi della filosofia stessa.

Questo, però, non significa immediatamente tornare su una linea, già ampiamente battuta dalla critica, che, rinviando implicitamente di nuovo alle implicazioni politiche del dibattito, parla di un livello profondo di diversità, di diversità umana, un livello in cui le argomentazioni non possiedono più alcun valore.

Questa interpretazione, che si appoggia su un'affermazione di Cassirer⁴¹, perde di vista il fatto che i due atteggiamenti filosofici, per quanto diversi e per quanto in relazione con le personalità dei due filosofi, possono e devono essere considerati in quanto veri e propri atteggiamenti filosofici e non come atteggiamenti politici, in senso lato, con ripercussioni filosofiche.

E come atteggiamenti filosofici, essi non solo sono confrontabili, ma permettono anche una visione complessiva del dibattito di Davos.

Da un lato un lavoro di scavo e scrematura, una distruzione puntuale delle sovrastrutture interpretative e culturali che impediscono, distorcendo la prospettiva dell'interprete, il coglimento della manifestazione della verità, intesa come originario rapporto tra uomo e mondo; all'altra un'opera di costruzione e istituzione, delle strutture che rendono possibile il rapporto tra uomo e mondo, termini che, non solo acquisiscono senso nel rapporto ma che vanno intesi come finalità ultime dell'istituzione stessa. Da un lato, distruzione e

⁴¹ L'affermazione in questione riguarda il fatto di essere giunti ad un punto in cui la discussione non dipendeva più dagli argomenti esposti bensì dalla personalità dei parlanti.

“Ci troviamo in una posizione dove c'è poco da ottenere in forza di argomenti semplicemente logici. Nessuno può essere costretto ad assumere questa posizione e non c'è costrizione puramente logica che possa obbligare qualcuno a prendere le mosse dalla posizione che a me pare essenziale. Saremmo quindi condannati ad una sorta di relatività. “Quale filosofia si sceglie dipende dall'uomo che si è”: Ma neppure si deve irrigidirsi in questa relatività che porrebbe al centro l'uomo empirico”. *Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.p. 294 Trad.it. Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004

rinvenimento di una verità originaria, dall'altro costruzione e istituzione, finalizzati alla formazione dell'uomo e del mondo, come verità finale.

A partire da qui è possibile enucleare due acquisizioni:

a) la tesi profonda del confronto che può essere compresa sotto l'etichetta, utilizzata dallo stesso Heidegger durante il dibattito e spesso presente nella riflessione di Cassirer: *terminus a quo* e *terminus ad quem*⁴².

b) mostrare come a partire da questa divergenza profonda si strutturi diversamente anche la riflessione sull'essere umano, tanto per quanto riguarda ciò che dell'umano si pensa, quanto per le tesi che, a cascata, conseguono da ciò.

Il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* possiedono, allora, questo duplice e in parte sovrapponibile significato.

Essi, da un lato, incarnano gli atteggiamenti filosofici in questione ma, dall'altro, mostrano anche la collocazione del tema dell'essere umano all'interno dei due diversi orizzonti filosofici.

⁴²Questa formula, utilizzata da Heidegger durante il dibattito in riferimento alle lezioni cassireriane di Davos, è entrata nel lessico della critica, anche se viene impiegata in diversi e distanti contesti. Riempire questa formula di un significato preciso appare invece la chiave per comprendere l'intero dibattito e la distanza delle posizioni a confronto.

2. Temi principali e articolazioni.

Considerando l'intero dibattito, si può introdurre una generale suddivisione.

Si può distinguere una prima parte più centrata sull'interpretazione di Kant e su temi ad essa inerenti e una seconda di confronto vero e proprio tra i due autori. In questa seconda parte emerge il binomio *terminus a quo* e *terminus ad quem*, che illumina anche la prima e mostra come l'indagine su Kant possa essere intesa a partire da qui.

Entrambi gli autori, infatti, nella prima parte del dibattito si servono di Kant per introdurre le proprie considerazioni e ampliare così il discorso dall'interpretazione della *Critica della ragion pura* all'esposizione, più o meno manifesta, delle proprie posizioni.

Il richiamo alla questione sull'interpretazione della *Critica della ragion pura* è a sua volta, come in parte già evidenziato, finalizzato a chiarire non solo la collocazione degli autori nel panorama filosofico loro contemporaneo ma anche, e questo soprattutto nel caso di Cassirer, a entrare nel merito tanto delle questioni kantiane quanto delle proprie tesi.

Se entrambi, infatti, rifiutano l'interpretazione esclusivamente gnoseologica della *Critica della ragion pura*, interpretazione associata da Heidegger al neokantismo, si dividono poi per quanto riguarda la valutazione dell'opera stessa.

Da un lato, Cassirer interpreta l'opera alla luce della produzione critica complessiva di Kant, così come è già riscontrabile nella sua monografia *Kants Leben und Lehre* (1918), e su questa base critica la scelta interpretativa di Heidegger⁴³, il quale d'altra parte concentra la propria attenzione quasi esclusivamente sulla prima critica, rinnovandone l'interpretazione sulla base del problema della metafisica e intendendola, così, in chiave metafisica-ontologica⁴⁴.

Questa interpretazione heideggeriana, solo in parte preparata dal corso marburghese del 1927-1928 e annunciata nel corso su Leibniz del 1928, viene presentata in forma più radicale nelle lezioni di Davos e costituisce il nucleo del libro del 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*⁴⁵.

⁴³ *Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg.221, "Nella critica della ragion pratica emergono nuovi problemi e il punto di partenza costituito dallo schematismo viene certamente tenuto sempre fermo da Kant ma anche ampliato. Kant ha preso le mosse dal problema di Heidegger, ma l'ambito di questo problema gli si è ampliato."

⁴⁴ *Ibidem*, "Kant non voleva affatto dare una teoria delle scienze della natura, ma voleva mettere in luce la problematica della metafisica e, precisamente, dell'ontologia."

⁴⁵ Per un'analisi del percorso teorico compiuto dall'analisi heideggeriana di Kant tra il corso di Marburgo e la realizzazione del *Kantbuch* vedi Volpi F., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, Annali della facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Bari, XXII 1979, Dedalo.

Come detto, il riferimento a Kant permette ad entrambi di introdurre nel dibattito le proprie tesi filosofiche.

È Heidegger a compiere questa mossa per primo. Egli infatti afferma, realizzando lo slittamento dalle tesi kantiane alla propria interpretazione di esse ed ,infine, alla posizione generale del tema:

Kant definisce l'immaginazione dello schematismo come *exhibitio* originaria. Ma quest'originarietà è un *exhibitio*, e cioè un'originarietà dell'esposizione, del libero darsi in cui è implicato un rinvio al recepire. Quindi, quest'originarietà c'è, in un certo modo, come facoltà creatrice. L'uomo come ente finito ha una certa infinità nell'ontologico. Ma l'uomo non è mai infinito e assoluto nel creare l'ente stesso, bensì è infinito nel senso dell'intendere l'essere. Ma nella misura in cui, come dice Kant, è possibile intendere ontologicamente l'essere soltanto nell'esperienza interna dell'ente quest'infinità dell'ontologico è legata per sua essenza all'esperienza ontica per cui viceversa si deve dire: quest'infinità che nell'immaginazione si apre una breccia è proprio l'argomento più forte a favore della finitezza. Per Dio non c'è ontologia e che l'uomo abbia l'*exhibitio* è l'argomento più forte a testimonianza della sua finitezza. Soltanto un ente finito, infatti, ha bisogno dell'ontologia.⁴⁶

In questa affermazione heideggeriana sono contenute alcune posizioni che, nel confronto con Cassirer, nell'individuazione della distinzione profonda rispetto a quest'ultimo e nelle tesi che da essa derivano, sono decisive.

Aprè il discorso la lettura di Kant, che Heidegger concentra non solo sulla prima delle tre critiche, ma sulla prima parte di essa e in particolare sulla prima tra le due diverse edizioni di essa.

Il richiamo all'immaginazione dello schematismo come *exhibitio originaria* non solo rinvia a questa scelta interpretativa, ma permette anche già l'introduzione della curvatura che ad Heidegger interessa. Dell'immaginazione, infatti, si mette già qui in luce, certo l'aspetto produttivo ma come condizionato da un rinvio alla recettività. Qui, sebbene il binomio spontaneità e recettività richiami Kant e, come in Kant, anche qui l'immaginazione sembri tenere assieme spontaneità dell'intelletto e recettività dei sensi⁴⁷, in realtà il discorso è già sbilanciato verso il nucleo che sta a cuore ad Heidegger.

Si parla infatti di originarietà dell'esposizione, del libero "darsi" che implica un rinvio al recepire.

In questa curvatura, che sottolinea l'elemento recettivo come originariamente costitutivo anche della possibilità dello spontaneo intendere dell'uomo, si racchiude, non solo il senso

⁴⁶*Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.p.280 trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 224

⁴⁷Heidegger sceglie appositamente la prima edizione della *Critica della ragion pura*. Qui, infatti, il ruolo centrale dell'immaginazione trascendentale è mostrato con chiarezza, cosa poi ritrattata o limitata, per Heidegger, nella seconda edizione.

dell'interpretazione heideggeriana di Kant, ma anche la differenza profonda tra Heidegger e Cassirer.

Il libero darsi alla recettività umana è in un certo senso l'elemento originario da cui, in Heidegger, prende le mosse l'intero discorso, comprendendo con questo anche l'interpretazione di Kant.

A partire da qui, infatti, la finitezza, immediatamente richiamata da Heidegger, acquisisce il suo senso e tiene assieme ciò che era già stato pensato in *Sein und Zeit* con quanto veniva profilandosi circa l'interpretazione di Kant e che costituisce *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Se l'originario, il primo, in un certo senso, il profondo, è il darsi originario, il consegnarsi alla recettività umana, che in questo senso si mostra finita e insieme necessitata a produrre un'ontologia, si comprende perché Heidegger consideri la propria riflessione una riflessione sul *terminus a quo*.⁴⁸

Ciò che infatti qui è contenuto in una battuta e, in un primo istante, potrebbe essere scambiato semplicemente per una considerazione sul tema dell'immaginazione kantiana, è invece il nucleo della riflessione heideggeriana, riflessione che negli anni '20 è completamente impegnata nello scavo, nell'eliminazione dei "detriti" culturali, che impediscono l'emersione di questo nucleo profondo, di questa idea originaria da cui è necessario ricominciare a riflettere.

La costellazione heideggeriana si struttura collegandosi a questo nucleo così come anche a Davos egli stesso cerca di mostrare.

L'originario darsi, che manifesta la finitezza dell'essere umano, ne richiede insieme l'impegno recettivo, che è a sua volta formazione (creatività) delle strutture che permettono (ontologia) il coglimento di quanto si dà (comprensione dell'Essere). L'essere umano, dunque, come finito (aperto al darsi originario) non solo è insieme trascendente (oltre sé in tale apertura recettiva e insieme condizione strutturale di tale apertura), ma, in quanto tale, è anche il luogo ove ciò che si dà si dà e nella forma della verità.⁴⁹

⁴⁸*Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 230

"La mia posizione invece è l'inversa: la problematica centrale, che svolgo, è il *terminus a quo*. Ora la questione è se il *terminus ad quem* in me sia altrettanto chiaro. Questo termine per me non consiste nella totalità di una filosofia della cultura ma nel problema: τί το όν, ossia che cosa significa in generale l'essere? Dal problema di conquistare il terreno per la questione di fondo della metafisica è scaturita per me la problematica di una metafisica dell'esserci."

⁴⁹*Op.cit.* p. 224, "La verità stessa è unita nel modo più intimo alla struttura della trascendenza per il fatto che l'esserci è un ente aperto all'altro e a se stesso. Noi siamo un ente che si mantiene nel non nascondimento dell'ente. Mantenersi nella disvelatezza dell'ente è quello che chiamo essere-nella-verità, e vado oltre e dico: a base della finitezza dell'essere nella verità dell'uomo sussiste al tempo stesso un essere -nella- non-verità."

La verità, dunque, come originario darsi e manifestarsi dell'essere richiede l'uomo, il quale è ad essa aperto-ricettivo, in quanto finito, e per il quale si danno tanto verità quanto non-verità.⁵⁰

Il perno su cui ruota questa struttura per Heidegger non è, come si è portati a pensare facendosi guidare dalla tradizione, la riflessione e la critica dell'uomo, tradizionalmente inteso, bensì la riflessione sulla temporalità, che tiene assieme tanto l'originario darsi quanto l'intendere ciò che si dà da parte dell'uomo, che dunque deve essere pensato a partire da qui. L'uomo e la riflessione su di esso costituiscono, perciò, l'argomento su cui questo nucleo di pensiero heideggeriano si mette alla prova e assume consistenza. Per questo Heidegger, pur avendo come tema esplicito l'essere umano, rifiuta fermamente l'interpretazione che vede in *Sein und Zeit* una antropologia filosofica⁵¹. La rifiuta in quanto non si tratta di un'opera che tratti primariamente dell'essere umano e del suo modo di stare al mondo, ma che si trova a dover trattare di esso, in quanto, attraverso tale trattazione e la sua trasformazione radicale, può giungere al tema dell'essere e della verità dell'essere.

Vediamo, quindi, profilarsi chiaramente il lato heideggeriano della questione.

Si tratta di pensare l'orizzonte entro cui è possibile la comprensione dell'originario manifestarsi dell'essere, orizzonte che come temporalità richiede la relazione con il *Dasein* come luogo in cui la temporalità si sviluppa nella forma della trascendenza.

Se si comincia a riflettere a partire da qui necessariamente seguiranno riflessioni sull'essere umano ma esse, a differenza di quanto accade nell'antropologia filosofica, non finiranno col fornire una definizione dell'essere umano in generale, né, tanto meno, una definizione in un qualche modo ricollegabile a quella aristotelica che guida l'antropologia filosofica tradizionale. Dunque, per così dire, la formula che sta alla base delle riflessioni heideggeriane è già del tutto contenuta nel titolo dell'opera del '27, essere (e verità)- tempo (come temporalità)- e dunque essere umano (come *Dasein*)⁵².

⁵⁰*Ibidem*. “Quando dico: la verità è relativa all'esserci, non si tratta di un'asserzione ontica nel senso di dire: è sempre soltanto vero quello che pensa l'uomo singolo. Si tratta invece di una proposizione metafisica che significa: la verità in generale può essere come 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.”

⁵¹*Op.cit* pg. 226, “Ogni pagina di quel libro è scritta soltanto per mostrare che il problema dell'essere a partire dall'antichità sempre è stato interpretato in rapporto al tempo in un senso del tutto inintelligibile e che il tempo viene sempre attribuito al soggetto. In vista del nesso di questo problema con il tempo, in vista del problema dell'essere in generale, si doveva una buona volta tirar fuori la temporalità dell'esserci, non nel senso di darne una qualche elaborazione teorica, ma di porre in una problematica ben determinata la questione dell'esserci dell'uomo. Tutta questa problematica in *Essere e tempo*, dove è trattato l'esserci dell'uomo, non è per nulla un'antropologia filosofica: rispetto a un tale scopo è troppo angusta, troppo provvisoria.”

⁵²*Op.cit*. pg. 205, “Viceversa bisogna che l'interpretazione dell'esserci come temporalità, se costituisce la meta dell'ontologia fondamentale, sia motivata unicamente dal problema dell'essere come tale. Solo a questa condizione risulta accessibile il senso ontologico fondamentale del problema del tempo, senso al quale *Essere e tempo* unicamente si ispira.”

A riprova di ciò, si consideri il fatto che anche l'indagine su Kant culminerà nell'esposizione del legame tra temporalità e immaginazione trascendentale, come facoltà centrale dell'essere umano.

Riproponendoci di tornare accuratamente nel secondo capitolo sull'esposizione di queste articolazioni, è necessario qui sottolineare come la distinzione di fondo e, dunque, quello che è il nucleo concettuale messo in luce in Heidegger possa essere mostrato nel dibattito e nelle conseguenze teoriche che nel dibattito emergono.

Se teniamo ferma, per ora, l'idea che il centro tematico dell'originario manifestarsi e darsi dell'essere costituisca il nucleo di riflessione dal quale le posizioni heideggeriane discendono, e che esso sia il centro motore di quanto Heidegger sostiene a Davos, a questo punto la strategia di approccio alla produzione heideggeriana del periodo deve delinearsi di conseguenza.

Per Heidegger stesso, infatti, acquisita questa ipotesi di fondo, era necessario da un lato portarla nuovamente in luce eliminando le sovrastrutture concettuali storicamente depositate, che ne impedivano la manifestazione e, insieme, era altrettanto necessario mettere in luce la nuova costellazione concettuale che l'accoglimento di questa intuizione fondamentale ricostituiva una volta eliminata la sovrastruttura precedente. Distruzione della filosofia del soggetto e riflessione sul *Da-sein* rispondono a questa strategia. E in particolare, dunque, la riflessione sul *Dasein* ora si mostra nella sua corretta collocazione. Essa infatti è, da un lato, diretta conseguenza dell'assunzione di fondo e insieme è il punto in cui questa tesi si palesa nella sua radicale novità. Perciò la riflessione sul *Dasein* va considerata come riaffermazione della centralità della necessità della meditazione sull'essere umano, ma in quanto in esso si mostra e si misura la trasformazione del panorama concettuale, così come emerge dall'attività di *Destruktion*⁵³, propria del metodo e del procedere della filosofia.

⁵³Nell'introduzione al corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger presenta in maniera chiara questo rapporto vivo della riflessione filosofica con la propria storia, facendone uno dei tre elementi fondamentali dello stesso metodo fenomenologico.

Accanto e intrecciata alla “*riduzione fenomenologica*” e alla “*costruzione fenomenologica*” abbiamo la “*distruzione critica*”. Distruzione critica che si applica a quei concetti che sono tramandati dalla tradizione. Per Heidegger la relazione che intercorre tra le tre componenti del metodo fenomenologico è di reciproca appartenenza, ma a ben guardare l'aspetto critico distruttivo risulta essere una precondizione. Infatti, se la riduzione fenomenologica viene definita un “*ricondere lo sguardo indagante dall'ente colto in maniera ingenua all'essere*” e se tale possibilità necessita “*che ci si porti positivamente davanti all'essere stesso*”, cioè dipende dalla possibilità costruttiva di progettare liberamente il portarsi dell'essere allo sguardo e se tutto ciò è possibile, solo rimanendo avvertiti della condizionatezza storica di ogni sguardo e progetto di essere, allora il lavoro di distruzione critica è il lavoro sulla precondizione storica del filosofare stesso.

La distruzione critica mette in luce la condizionatezza storica di ciò che “*ingenuamente*” è possibile pensare dell'essere dell'ente e di ciò che è possibile progettare per esso. Ne mette in luce le radici storiche e ne mette in questione l'unicità, spingendo a pensare alternative e nuove possibilità. Spinge, dunque, in generale a pensare altrimenti e, in un certo senso, a filosofare nuovamente a partire dalla riflessione su quanto è già stato pensato.

In questo senso è tracciata anche la via nell'analisi delle opere heideggeriane tra gli anni '20 e gli anni '30, opere in cui la riflessione su Kant acquisisce tutta la sua rilevanza.

Kant diviene, infatti, uno tra gli autori su cui far valere l'opera di distruzione, come opera di scavo e setaccio, alla ricerca dell'intuizione del manifestarsi originario e, insieme, laddove questa intuizione sembra presente, Kant diviene il luogo di elaborazione e di messa alla prova di concetti in grado di renderne conto e sostenerla. Non è dunque un caso che il riferimento a Kant si incontri nei testi e nei corsi più importanti del decennio, nonché in apertura del dibattito stesso.

Se, da un lato, abbiamo a che fare con un pensiero cerca di pensare la manifestatività e il darsi dell'essere, rispetto a cui è necessario ricominciare a pensare anche l'essere umano, dall'altro la posizione di Cassirer appare determinata da equilibri del tutto differenti.

In Cassirer, infatti, già a Davos ma soprattutto nell'analisi sia dell'opera maggiore sia di altri testi, scelti per l'attinenza tematica o temporale, apparirà rifiutata proprio l'idea che la riflessione possa o debba trovare il proprio perno su una qualche forma di manifestatività immediatamente data.

In Cassirer questo, infatti, significherebbe arrestarsi ad un'immediatezza (più o meno ingenua) che si connette strettamente con l'idea della vita, che immediatamente si dà e che in questo termina su se stessa, senza mai compiere il salto, la metabasi, verso lo spirito.

Si tratta ovviamente di una prospettiva assai diversa da quella heideggeriana, per la quale l'orizzonte all'interno del quale può realizzarsi una qualche forma di manifestazione dell'essere deve essere non solo opportunamente preparato ma anche distinto da qualsiasi tradizionale tentativo in questo senso

Va notato immediatamente che tale "metabasi verso lo spirito" significa innanzitutto sviluppo dell'essere umano nelle sue potenzialità più proprie⁵⁴ e solo secondariamente accesso ad una sorta di infinità come quella citata a Davos.

Che fosse questa una delle tesi principali di Cassirer lo prova non solo la ricognizione testuale così come verrà sviluppata nel terzo capitolo, ma anche il riconoscimento che la tesi stessa trovava nello scenario culturale di Amburgo.

Heidegger stesso dice che: *"la costruzione della filosofia è necessariamente distruzione, vale a dire decostruzione di ciò che è tramandato. Questo non significa negare la tradizione ma appropriarsi positivamente di essa."* In Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pp.17-21, su questo anche esempio Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976. trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005 pg. 33, (§6. *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia.*)

⁵⁴In questo, dunque, si arricchisce la sfera di significati legati al binomio *terminus a quo* e *terminus ad quem*.

Non si tratta unicamente di un corrispondente binomio finitezza- infinità ma del modo in cui tali polarità si collegano e si relazionano nella riflessione sulla collocazione dell'essere umano nel mondo e su come tale collocazione debba essere pensata.

La centralità dell'idea di una sorta di metabasi verso l'umanità, presentata dallo stesso Cassirer a Davos, è riconosciuta anche da Warburg nella conferenza tenuta il 24 ottobre 1924.

Qui si dice infatti:

Il professor dr. Ernst Cassirer ha acquistato merito particolare con l'aiuto da lui prestato alla corporazione dei piccoli pontefici (*Kollegium der kleinen Brückenbauer*) nel gettare una nuova, ampia campata- dall'animale che prende all'uomo che comprende (*vom Greiftier zum Begriffsmenschen*) - sulla corrente del Lete. Ciò che consola nel nostro lavoro di ricerca è che l'energia sgorgata da fonti sovrapersonali continua a fluire in direzione di una meta che è nota a ciascuno di noi, se ci interroghiamo interiormente; e questa energia provoca risposte chiarificatrici se solo, come capaci antenne siamo collettivamente in grado di ricevere le domande e ritrasmetterle con chiarezza.⁵⁵

Questo binomio *Greiftier e Begriffsmensch* non è solo la tesi centrale dell'opera di Cassirer ma è anche il centro da cui si irradiano le altre riflessioni dell'autore.

In collegamento a quest'idea acquisiscono senso anche le altre posizioni cassireriane, espresse durante le lezioni ed il dibattito⁵⁶ o reperibili nella sua intera opera.

In primo luogo, il superamento intrinsecamente umano del piano dell'animalità si lega qui al rifiuto dell'immediatezza, identificata con una forma di manifestatività che farebbe dell'uomo un recettore passivo e consegnato unicamente al piano della vita animale, intesa come cerchio chiuso rispetto a cui non appare possibile alcuna forma di libertà. Appare, perciò, chiaro il legame con la nota tesi sull'essere umano, il quale si solleva dal piano dell'esistenza animale e immediata (mai veramente pensabile per l'essere umano stesso) per diventare realmente umano, tramite la costruzione di sé e del mondo attraverso la formazione simbolica. Il diventare realmente e propriamente umano, la *Menschwerdung*, verrà mostrata nel terzo capitolo quale tesi ricorrente nelle riflessioni di Cassirer. Ma questa connotazione *antropogonica* presente nella produzione cassireriana va di pari passo alle considerazioni circa lo sviluppo del mondo propriamente umano, secondo diverse e molteplici modalità di simbolizzazione. Questo movimento di costruzione e istituzione di forme interpretative di sé e del mondo, così come si mostra nella *Filosofia delle forme simboliche*, costituisce l'accesso dell'uomo alla cultura, a quello che Cassirer chiama "il regno dello spirito".

In questa metabasi si realizza anche il superamento della finitezza, intesa da Cassirer, in relazione ai concetti di *Leben* e di *Unmittelbarkeit*, per un'infinità, non reale ma culturale.

La metabasi è dunque l'accesso dell'uomo alle possibilità umane più proprie, alla realizzazione di sé in quanto uomo propriamente detto e insieme è realizzazione della libertà, di contro alla determinatezza animale, e accesso all'infinità culturalmente intesa.

⁵⁵Warburg Aby, *Per monstra ad sphaeram*, (a cura di Davide Stimilli e Claudia Wedepohl), Abscondita, Milano 2009, pg. 42

⁵⁶Su come la tesi della metabasi dal *Greifen* al *Begreifen* venga esposta e sostenuta a Davos e sul legame tra essa e l'intera riflessione cassireriana vedi capitolo III

In questo contesto si comprende e si colloca anche l'opera maggiore di Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, e lo sviluppo che l'idea che sosteneva quest'opera ebbe successivamente.

Il concentrarsi dell'attenzione sulle diverse sfere simboliche, intese come sede tanto della tessitura del mondo propriamente umano, quanto della sempre rinnovantesi produzione simbolica dei singoli, fa sì che l'analisi inizialmente limitata a linguaggio, pensiero mitico e conoscenza, anche scientificamente intesa, debba necessariamente ampliarsi e aprirsi alla complessa e multiforme esperienza umana del mondo⁵⁷.

Si mostra così il nocciolo concettuale che in Cassirer può essere considerato come *terminus ad quem*. Solo tenendo presente infatti l'idea della metabasi, che ha come fine tanto l'uomo quanto il mondo umano, si comprende perché la filosofia della cultura così come pensata da Cassirer si mostra finalizzata alla riflessione sul *terminus a quem* ideale, l'uomo secondo le più proprie possibilità, ossia l'uomo come *animal symbolicum*.

Non si tratta qui, dunque, di fare *tabula rasa* della tradizione per poter lasciar emergere il profilo autentico dell'essere umano e della sua collocazione nel mondo, quanto piuttosto di approfondire la tradizione, liberandola dalle prospettive unilaterali, cogliendone, invece, il profondo movimento interno e la legge di strutturazione. Movimento e legge, che attraverso l'istituzione di contenuti simbolici, mirano al coglimento e sviluppo dell'essere umano nella sua relazione con il mondo umanamente inteso.

Che questa sia già la costellazione concettuale cassireriana all'epoca di Davos emerge chiaramente nel corso del dibattito, anche se lo stesso Cassirer preciserà solo successivamente alcuni fondamentali termini della questione.

Se da un lato all'epoca di Davos, Cassirer aveva già ultimato la trilogia della *Filosofia delle forme simboliche* e dunque l'analisi del significato della simbolicità per l'essere umano, dall'altro gli ampliamenti successivi e in particolare le precisazioni di carattere antropologico⁵⁸ sembrano del tutto in linea con quanto si profila all'interno del dibattito stesso.

Qui, infatti, Cassirer parla di una contrapposizione tra la vecchia metafisica della sostanza e la nuova riflessione, inaugurata dalla rivoluzione copernicana di Kant, che si sviluppa sull'idea di una molteplicità di strutture di oggettività, di significati e di determinazioni funzionali.

In una parola si tratta di una molteplicità di sfere simboliche dotate di propria oggettività e verità.

⁵⁷ Su questo, sul ruolo del linguaggio in questo vedi capitolo 3 e Krois J. M., *The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy*, Synthese 2009

⁵⁸ In particolare la definizione stessa dell'essere umano a partire dalla simbolicità è degli anni '40.

E proprio rispetto alla possibilità di intendere questa pluralità di piani, secondo Cassirer, la posizione heideggeriana sembra carente:

L'essere della nuova metafisica per dirla con il mio linguaggio non è più l'essere di una sostanza ma l'essere che viene da una molteplicità di significati e di determinazioni funzionali. E qui mi sembra che si trovi il punto essenziale di distinzione della mia posizione rispetto a quella di Heidegger.⁵⁹

Si ripropone qui il contrasto tra *terminus a quo* e *terminus ad quem* come sembra sottolineare la risposta heideggeriana a quest'affermazione, risposta che chiude anche il dibattito stesso.

Nella prospettiva di Heidegger, infatti, quest'assenza di tematizzazione della pluralità di possibilità di oggettivazione, non va considerata tanto una carenza quanto dettata da un comprensibile disinteresse per lo svolgimento nel dettaglio di quelli che sono semplici corollari dell'idea fondamentale su cui, invece, è necessario concentrare tutti gli sforzi.

È evidente che l'essere stesso è frantumato in una varietà e che è un problema centrale conquistare un terreno per intendere l'interna varietà dei modi di essere a partire dall'idea di Essere. A me importa di acquisire questo senso dell'Essere in generale come centrale. Tutto l'impegno delle mie ricerche è rivolto unicamente a guadagnare l'orizzonte della questione dell'Essere, della sua struttura e della sua varietà. Il semplice mediare non consentirà mai di andare molto avanti in modo fecondo. Proprio per la sua essenza, la filosofia come istanza finita dell'uomo è limitata alla finitezza dell'uomo come nessun'altra creazione dell'uomo. Essendo la filosofia rivolta alla totalità dell'uomo e a ciò che vi è di più alto nell'uomo, nella filosofia la finitezza deve mostrarsi in modo del tutto radicale.⁶⁰

⁵⁹ *Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg.234

⁶⁰ *Op.cit.* pg. 295

3. *Terminus a quo* e *terminus ad quem* come problema della metafisica e la relazione con la questione sull'umanismo e antiumanismo.

L'affermazione di Heidegger, citata nella conclusione del paragrafo precedente, offre la possibilità di continuare nell'opera di attribuzione di un significato preciso alla distinzione tra *terminus a quo* e *terminus ad quem*, individuata dallo stesso Heidegger come formulazione della diversità tra la propria posizione e quella di Cassirer, durante il dibattito di Davos. Abbiamo più sopra mostrato come questa diversità si configuri in relazione al tema della manifestatività da un lato, e, dall'altro, dell'istituzione di significato, così come appare nella pluralità delle sfere simboliche.

Abbiamo, inoltre, sottolineato come tale diversità abbia come prima conseguenza e come primo banco di prova la riflessione sul tema dell'essere umano. Da un lato l'essere umano diviene, per così dire, un luogo, un punto, richiesto e necessario per la manifestatività stessa e, dall'altro, esso viene coinvolto ed insieme diviene partecipe dello sviluppo del molteplice dispiegamento delle sfere simboliche.

Quello che è necessario domandare è se, e come, questa distinzione di fondo possa essere intesa e valutata come distinzione di atteggiamento nei riguardi della metafisica.

Va in primo luogo notato che entrambi gli autori, pur prendendo le distanze dall' "antica metafisica", attribuiscono alle proprie riflessioni nel contesto di Davos una valenza ancora strettamente metafisica, sebbene il termine abbia mutato il proprio significato, proprio attraverso la critica che entrambi gli autori sviluppano nelle proprie riflessioni.

Il tema risulta interessante non solo per quello che entrambi nelle rispettive produzioni affermano, ma anche perché esso appare il centro, in grado di tenere assieme sia le diverse tematiche emerse a Davos, sia l'intero confronto tra i due autori.

Sebbene considerazioni più specifiche possano emergere solo nella trattazione puntuale, vanno qui, in relazione al dibattito, presentate alcune osservazioni.

Per quanto riguarda Heidegger vanno tenuti in considerazione alcuni elementi.

In primo luogo, va ricordata la critica mossa da Heidegger negli anni intorno al dibattito di Davos all'antica metafisica, intesa tanto come metafisica della sostanza, quanto come sua ultima e moderna formulazione, ossia metafisica del soggetto. A questa critica si connette perciò l'accento sul recupero da un lato della riflessione sull'Essere, e dall'altro sull'essere umano, che si vuole pensare a partire unicamente dalla relazione con l'Essere e a prescindere dal dettato tradizionale circa l'autocertezza del soggetto come luogo d'avvio della riflessione filosofica.

Se questo sembra essere il piano di *Sein und Zeit*, non va però dimenticato che, all'epoca, Heidegger pensa a questi risultati ancora sotto la dicitura, opportunamente rimodellata, di metafisica, tanto da intitolare l'opera del '29 *Kant und das Problem der Metaphysik*, dove, come lo stesso Heidegger sottolinea⁶¹ si tratta sia della metafisica come problema, sia del problema della metafisica, intesa in quegli anni come ontologia fondamentale.

L'inizio dell'opera stessa appare chiaramente orientata in questo senso. Qui Heidegger dice, infatti:

Per ontologia fondamentale si intende quell'analitica ontologica dell'essere umano finito che deve preparare il fondamento per la metafisica "appartenente alla natura dell'uomo". L'ontologia fondamentale è la metafisica dell'esserci [*Dasein*] umano, assolutamente necessaria perché la metafisica sia resa possibile. Essa rimane radicalmente distinta da ogni antropologia anche filosofica. Sviluppare l'idea di un'ontologia fondamentale vuol dire: mostrare come l'analitica ontologica dell'esserci costituisca una necessità imprescindibile e chiarire con ciò, secondo quale intenzione, in qual modo, entro quali limiti e in base a quali premesse essa ponga la domanda concreta: che cos'è l'uomo?⁶²

Si consideri, inoltre, in proposito quanto lo stesso Heidegger dice a conclusione delle proprie lezioni di Davos:

Questa posizione [quella da cui Kant si dovette ritrarre] significa: distruzione di quelli che sino ad allora erano stati i fondamenti della metafisica occidentale (lo spirito, il *logos*, la ragione). Questa posizione richiede uno svelamento radicale e rinnovato del fondamento della possibilità della metafisica come disposizione naturale dell'uomo, cioè come metafisica dell'esserci rivolta alla possibilità della metafisica come tale; 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 e a ogni filosofia della cultura.⁶³

Qui, oltre a rivendicare per sé e per il proprio pensiero un rinnovamento radicale nell'ambito della metafisica, Heidegger condensa tutti i temi che interessano quanto finora sostenuto.

Incontriamo, infatti, tanto il ruolo di Kant come luogo di elaborazione concettuale heideggeriana, quanto la critica a Cassirer e alla riflessione sull'essere umano da lui compiuta, critica basata proprio sull'assenza di radicalità. Quest'assenza, che all'interno del dibattito si chiamerà "problematicità del *terminus a quo*"⁶⁴ si presenta qui nella sua connessione alla metafisica, o meglio nell'evidente assenza di tematizzazione della relazione alla metafisica.

⁶¹In proposito sono note le osservazioni preliminari alla terza edizione. Qui Heidegger commentando il titolo dell'opera osserva:

"Per la retta comprensione del titolo di quest'opera può valere la seguente avvertenza: quello che *per* la metafisica è il problema, ossia la questione dell'ente come tale in complesso, fa sì che la metafisica diventi problema come metafisica. La locuzione "il problema della metafisica" ha un duplice significato." In Martin Heidegger, *GA 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004

⁶²*Op.cit.* pg. 11

⁶³*Op.cit. Appendice I, Conferenze di Davos*, pg. 217

⁶⁴*Op.cit.* pg 230, "Si potrebbe dire che il *terminus ad quem* in Cassirer è la totalità di una filosofia della cultura quale chiarificazione della totalità delle forme della coscienza figurativa. Il *terminus a quo* in Cassirer è

Per Heidegger, infatti, tanto una riflessione radicale sull'essere e sulla relazione tra essere e *Dasein* implica un rinnovamento della metafisica, proposta ora come ontologia fondamentale, quanto l'assenza di questa meditazione implica una inconsapevole assunzione della prospettiva di fondo della vecchia metafisica della sostanza o di quella forma moderna di sostanza che si presenta nel soggetto. Questa è infatti la critica rivolta in *Sein und Zeit* tanto a Cassirer e alla filosofia della cultura, quanto all'antropologia filosofica⁶⁵.

Questo genere di problemi non dovevano, però, essere considerati da Cassirer come strettamente pertinenti e così le critiche non dovevano apparire veramente centrate.

Infatti, se si considera già quanto Cassirer dice a Davos in proposito, si rileva proprio qui la maggiore distanza con la posizione heideggeriana, distanza che sconfinava nell'incomprensione così come sottolinea nel suo intervento Pos.

Cassirer pur rifiutando, come più sopra già visto, la metafisica antica, motiva questo rifiuto in maniera del tutto diversa rispetto ad Heidegger.

Si tratta di rifiutare il problema dell'essere, così come posto dalla vecchia metafisica, in quanto problema univoco anziché problema di una molteplicità di strutture. È necessario, dunque, passare dalla vecchia metafisica della sostanza alla rivoluzione copernicana, nella versione estesa che ne dà lo stesso Cassirer. Ossia, lasciarsi alle spalle l'essere, per muoversi verso la molteplicità delle prospettive di senso, con le loro regole e le loro reciproche relazioni.

Su questo punto Cassirer non pare cambiare nel tempo la propria posizione, ma anzi rafforzarla mediante il richiamo a Kant e ai suoi sospetti riguardo l' "orgoglioso nome di ontologia".

Consideriamo come definitivo quanto Cassirer dice in *Language and Art II*:

Una filosofia critica non è affatto costretta a negare la necessità o l'importanza di una siffatta ontologia [il riferimento è ad Aristotele e alla metafisica come dottrina dell'ov ή ov]. Solo che non la intende più come la descrizione di un essere assoluto, di una cosa in sé e delle sue qualità, ma restringe il compito dell'ontologia all'ambito di quei fenomeni, od oggetti, che ci sono dati dai differenti modi della conoscenza empirica. In tal senso va intesa l'affermazione di Kant- contenuta in un capitolo celebre della *Critica della ragion pura*, il capitolo dedicato al fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni o noumeni- che tutti i concetti fondamentali dell'intelletto umano sono principi che valgono per l'esposizione dei soli fenomeni, talchè l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (per esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello modesto di semplice "Analitica dell'intelletto puro" Da questo punto di vista critico ed analitico bisogna riconoscere che quel che diciamo

completamente problematico. La mia posizione invece è l'inversa: la problematica centrale, che svolgo, è il *terminus a quo*."

⁶⁵Su questo più avanti

“oggettività” è non già un *Gegeben* ma *Aufgegeben*; non è cioè un dato immediato ed indiscutibile, ma va piuttosto considerato come un compito.⁶⁶

Anche qui, con le dovute differenze, incontriamo un intreccio simile a quello visto in ambito heideggeriano. Rifiuto della metafisica antica, richiamo a Kant e proposta di una nuova prospettiva, inaugurata con e attraverso lo stesso Kant.

Ma i moventi che spingono ad una simile strategia sono diversi.

In primo luogo, va notato che la prospettiva sull'essere rifiutata da Cassirer coincide con un pensiero dell'essere che si dà, che si presenta all'essere umano come già dato e non richiede da parte dell'uomo alcuno sforzo e impegno interpretativo, bensì una forma di recettività aperta (posizione che Cassirer nelle lezioni di Davos⁶⁷ sembra, a torto, attribuire anche a Heidegger). In secondo luogo va osservato, che Cassirer intende questo darsi, e la corrispondente recettività richiesta all'uomo, come univoca. Qui si innesta, dunque, tanto la critica serrata di Cassirer al pensiero metafisico in quanto, proprio per la sua univocità finisce per diventare una forma dogmatica di pensiero, quanto la proposta della *Filosofia delle forme simboliche*, caratterizzata dal tema del compito (*Aufgabe*).

Il compito è, dunque, sfuggire l'unilateralità del dogmatismo metafisico e, insieme, prospettare la possibilità di pensare a molteplici modi di stare e avere mondo. La pluralità che si prospetta come alternativa all'univocità dell'antica metafisica, viene sostenuta a Davos dal richiamo a Kant, o meglio dalla versione data da Cassirer del metodo trascendentale.

Si tratta, infatti, di risalire dalle diverse forme assunte dallo stare al mondo dell'uomo alle modalità che rendono possibile tutto ciò.

Questa molteplicità di modi, che corrispondono alle diverse sfere simboliche, costituiranno i luoghi e gli orizzonti in cui a formarsi sono tanto l'uomo quanto il suo mondo. L'uomo, dunque, non sarà a sua volta qualcosa di “dato”, bensì qualcosa che si viene formando assieme al proprio mondo alla luce della prospettiva simbolica che costituisce l'orizzonte di entrambi. A sua volta, l'uomo e il suo divenire tale, andranno intesi come compiti, che la filosofia delle forme simboliche descrive nella loro istituzione, mostrando, insieme, le norme che presiedono l'istituzione stessa.

La collocazione del tema dell'essere umano appare così definita per entrambi gli autori e mostrata nella sua dipendenza dalla critica alla metafisica antica e dalle proposte alternative

⁶⁶ *Language and Art II*, in Ernst Cassirer, (a cura di D.P.Verene), *Simbolo, mito e cultura*, trad.it. Ferrara G., Laterza Roma-Bari 1985, pg. 171

⁶⁷ Vedi oltre

ad essa. Sulla base di questo raccordo è possibile prendere in considerazione quello che per alcuni interpreti⁶⁸ è il vero dibattito inaugurato a Davos.

Si tratta di quell'interpretazione che legge nel dibattito di Davos l'inizio della discussione tra la visione umanistica, impersonata in questo caso da Cassirer, e la posizione di Heidegger, posizione in quegli anni non ancora esplicitamente antiumanistica- almeno non nella forma che assumerà successivamente-, ma che ha già compiuto la messa in questione dell'essere umano per portare alla luce ciò che in esso vi è di rilevante nella prospettiva dell'ontologia.

Assai citata e del tutto in linea con quanto detto è la seguente dichiarazione heideggeriana, pronunciata a Davos:

Non certo per investigare empiricamente l'uomo come oggetto dato e neppure nel senso che io progetti un'antropologia dell'uomo; il problema dell'essenza dell'uomo (*die Frage nach dem Wesen des Menschen*) ha soltanto senso ed è soltanto giustificato dal fatto di esser 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.⁶⁹

Tenendo presente quanto detto finora, le coordinate tanto dell'umanismo quanto dell'antiumanismo devono essere riconsiderate profondamente.

In entrambi i casi, infatti, la riflessione sull'essere umano appare centrale, anche se nel caso di Heidegger si deve parlare di una sorta di "centralità derivata".

Nel caso di Cassirer si tratta, invece, di una centralità finale, ossia si tratta di considerare l'essere umano, *animal symbolicum*, quale risultato delle istituzioni di rapporti simbolici che configurano tanto il mondo umanamente inteso quanto l'essere umano stesso e il suo modo di vivere nel mondo. In entrambi i casi inoltre non appare riscontrabile, ma anzi esplicitamente rifiutato un ancoraggio sostanzialistico alla riflessione sull'essere umano. Questo è esplicitamente detto in Heidegger (che però a differenza di Cassirer mantiene pur mutandone il significato, la dicitura "*Wesen des Menschen*"), ma anche in Cassirer, nell'interpretazione qui elaborata della definizione di *animal symbolicum* apparirà chiaro che non possa venir intesa come definizione di una sostanza animale dotata della proprietà della simbolizzazione⁷⁰.

Sembra, quindi, e in correlazione con le tesi sulla metafisica, che proprio la necessità di ripensare e ricollocare l'essere umano nel panorama di riflessione, possa effettivamente venir considerata come l'esigenza comune ai due autori in questo periodo, nonché il tema dichiarato

⁶⁸Esplicitamente Aubenque, ma anche gli altri interpreti del dibattito tendono a sottolineare l'umanismo di Cassirer e l'antiumanismo di Heidegger.

⁶⁹*Dibattito di Davos* in In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 232.

⁷⁰Vedi avanti

del dibattito. Quest'esigenza di riconfigurazione, però, nel caso di Cassirer non dà origine alla deposizione dell'essere umano dal ruolo di attore nell'organizzazione del mondo⁷¹, umanamente inteso, ma acquisisce una curvatura appunto finalistica e, negli ultimi anni, dichiaratamente etica.

Per Heidegger, invece, proprio la scelta di collocare l'uomo in una posizione relativa rispetto alla manifestatività, produce, negli anni '20 la peculiare difficoltà di porre al centro del discorso, che non si vorrebbe antropocentrico, ciò che rimane dopo la distruzione del concetto di essere umano, ossia il *Dasein*.⁷²

Solo in questo senso è possibile riformulare la questione dell'umanismo e dell'antiumanismo, che dunque assumono qui un nuovo significato. In particolare l'umanismo di Cassirer non è descrivibile come semplice centralizzazione dell'essere umano, che presiede la strutturazione del mondo culturale, in quanto l'uomo stesso non è solo coinvolto in questa strutturazione ma anche da essa costituito. Ugualmente anche l'antiumanismo heideggeriano è sì rifiuto della centralità del soggetto umano nella riflessione che si occupa dell'Essere, ma non per questo il *Dasein* risulta meno necessario e meno centrale nella riflessione degli anni '20.

La centralità che il *Dasein* acquisisce progressivamente in questi anni è però segnata dall'altrettanto progressiva perdita da parte del *Dasein* di tratti che, in *Sein und Zeit*, sembrano ancora volti alla determinazione di una individualità.

Nella prospettiva di uno scavo si va, infatti, da un *essere-qui* a una sorta di *qui per l'essere*, che culminerà con la problematica tesi della neutralità metafisica.

In questo senso, può essere riconsiderata la distanza sul tema dell'umanismo che contraddistingue le posizioni di Cassirer e di Heidegger.

Per il primo, si tratta di una duplice *costruzione*⁷³, dell'uomo e del mondo, così come realizzatosi nella cultura e sempre nuovamente realizzantesi, mentre per il secondo si tratta di una *distruzione*, che metta progressivamente a nudo la relazione tra *Sein* e *Dasein* come matrice di tutto ciò con cui abbiamo a che fare.

⁷¹ Si veda avanti il concetto di *Sinngebung*

⁷² Si consideri l'utilizzo da parte di Heidegger del termine "relativo" a Davos. *Op.cit.* pp. 224-225, "Quando dico: la verità è relativa all'esserci (*Wahrheit ist relativ auf das Dasein*), non si tratta di un'asserzione ontica nel senso di dire: è sempre soltanto vero quello che pensa l'uomo singolo. Si tratta invece di una proposizione metafisica che significa: la verità in generale può essere come verità, e, come verità, ha in generale un senso solo se esiste l'esserci. Se non esiste l'esserci, non c'è alcuna verità e non c'è nulla in generale."

⁷³ L'apparente ottimismo di questa tesi è mitigato dalle considerazioni di Cassirer sul mito politico e sulla possibilità che, in questa costruzione di mondo e di uomo, si abbiano forme regressive.

Costruzione non significa, dunque, *tout-court* progresso.

4. Il tema della libertà.

A partire da questo sfondo e a partire dalle connessioni teoriche che abbiamo, per ora, solo delineato è possibile scorgere il rapporto con un ultimo tema, quello della libertà, che l'intera critica⁷⁴ ha riconosciuto come centrale per il dibattito stesso.

È Heidegger ad indirizzare gli interpreti in questo senso in un suo intervento. Egli, infatti, afferma:

La distinzione appare nel modo più preciso nel concetto di libertà. Io ho parlato di una liberazione nel senso che la liberazione della trascendenza interna dell'esserci è il carattere fondamentale del filosofare stesso. Dove, poi, il senso proprio di questa liberazione non si trova nel liberarsi, in una certa misura, per le immagini figurative della coscienza e per il regno della forma, ma nel liberarsi per la finitezza dell'esserci, entrare proprio in quella condizione che è l'essere gettato.⁷⁵

Qui vediamo immediatamente posta l'idea di una differenza di fondo, che emerge e si evidenzia anche nel tema della libertà.

Le considerazioni sulla libertà sono, perciò, tanto in connessione con la differenza fondamentale di atteggiamento riguardo il modo di concepire, da un lato, l'essere e, dall'altro, la cultura, quanto sono in conseguente collegamento con le riflessioni sull'essere umano.

Solo in questa struttura concettuale appare veramente comprensibile, infatti, la differenza nel modo di intendere la libertà nei due autori.

Per Heidegger, in conformità a quanto già accennato, si tratta di un processo di riacquisizione della prospettiva della dimensione umana originaria, che vede l'uomo come assegnato alla relazione con l'essere. In questo senso Heidegger parla qui di un "liberarsi per la finitezza dell'esserci". Non si tratta, infatti, di acquisire una qualche forma di libertà di o da qualcosa, ma di una riscoperta dell'autentica libertà dell'essere umano. Tale riscoperta passa, però, dalla comprensione dell'autentica condizione esistenziale del *Dasein*, dall'immersione nella condizione di gettatezza, nella quale l'uomo può riscoprirsi in originaria correlazione con l'essere. Si tratta di scavare e rimuovere le sedimentazioni culturali, antropocentricamente connotate, e insieme di svincolarsi dalla dimensione d'esistenza media, inautenticamente declinata, per cogliere l'autentico significato della gettatezza. Essa viene, infatti, determinata

⁷⁴Indipendentemente dalla valutazione data del dibattito, indipendentemente dalle scelte interpretative compiute tutti coloro che hanno dedicato una certa attenzione al tema del dibattito hanno riconosciuto nella questione della libertà un nucleo fondamentale e un aspetto centrale. Il punto però è comprendere come e in relazione a cosa questo tema emerga per poter effettivamente cogliere la sua centralità. Cfr. a titolo di esempio Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg Meiner 2000

⁷⁵ *Dibattito di Davos* in In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 230

come coglimento della propria nullità da parte dell'uomo⁷⁶, che a sua volta viene a tema unicamente in quanto in relazione all'essere.

Nel sottolineare la nullità connessa al tema della gettatezza, nullità che viene colta solo seguendo lo snodarsi della riflessione sulla libertà, la filosofia di Heidegger mostra qui uno dei tratti che hanno più profondamente colpito la critica e che più hanno suscitato la diffidenza cassireriana.

Non solo il tema della gettatezza verrà negli anni americani esplicitamente criticato da Cassirer, che lo intende come forma di rinuncia al compito di "vigile critica"⁷⁷, che l'esistenza orientata dalla filosofia dovrebbe assumere, ma già a Davos appare chiara la separazione dei due autori su queste conseguenze della riflessione heideggeriana.

Durante il dibattito, infatti, Cassirer aveva tentato, una connessione tra la propria idea di libertà e quella heideggeriana, rileggendo nei termini di una forma di acquisizione di infinità l'espressione di Heidegger: "liberarsi della libertà nell'uomo"⁷⁸. Questo tentativo, immediatamente bloccato dalle precisazioni heideggeriane, dice però quale fosse il modo di Cassirer di intendere il tema.

Egli connette il tema dell'acquisizione di una forma di infinità all'idea di una progressività della liberazione umana. È l'idea dell'"autoliberazione", che si incontra negli scritti cassireriani e che risuona a Davos nel passaggio in cui Cassirer dice che: "la filosofia deve far sì che l'uomo diventi libero quanto può diventarlo"⁷⁹.

Anche qui, il ruolo della filosofia è collegato al tema della libertà. Ma a differenza di quanto avveniva in Heidegger, dove la riflessione filosofica doveva portare alla luce la libertà propria dell'essere umano, una volta che esso si fosse riconosciuto nella sua collocazione originaria, qui la riflessione filosofica impegna l'uomo ad un compito di liberazione che può avvenire unicamente sulla via della cultura.

⁷⁶ Vedi sopra e nota 69

⁷⁷ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P. Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 234, "Nel momento stesso 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 favoltà 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."

Sulla critica di Cassirer alla *Geworfenheit* heideggeriana vedi oltre

⁷⁸ *Dibattito di Davos* in In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 229

⁷⁹ *Ibidem*.

La liberazione diviene, dunque, superamento di una esistenza ferina e metabasi nel regno propriamente umano della cultura, ove l'uomo possa dispiegare appieno la propria umanità. In questo senso si deve leggere l'idea di un "poter- diventare".

La libertà è il processo propriamente umano del divenire veramente uomo, ossia essere capace di forma⁸⁰ e dunque capace di cultura.

Poiché però l'autoliberazione diviene così un compito, un fine, essa può acquisire anche il ruolo di risposta ad un'esigenza, l'esigenza di liberare dall' "angoscia di ciò che è terreno"⁸¹.

Con questo Cassirer intendeva probabilmente sottolineare il compito di umanizzazione che compete all'uomo stesso, il suo consapevole accedere e sviluppare la dimensione del *Geist*, anziché il rimanere in un'inaccessibile e muta sfera di vita e d'animalità.

In tale dimensione l'uomo, divenendo a tutti gli effetti tale, entra anche nel cerchio della comunità e della medialità delle forme simboliche, attraverso le quali e grazie ad un proprio, e seppur limitato, contributo creativo accede alla propria infinità. In questo senso Cassirer parla di infinità che "rigetta lontano l'angoscia di ciò che è terreno"⁸².

Una simile posizione, l'idea di un'esigenza che la filosofia dovrebbe soddisfare e soprattutto l'idea che tale esigenza sia, in fondo, quella di liberare l'uomo dall'angoscia, permettendogli l'accesso a qualche forma di infinità è, nella prospettiva di Heidegger, inaccettabile.

Al contrario, per quest'ultimo, la filosofia dovrebbe riportare l'uomo dinnanzi all'angoscia della propria nullità, affinché in essa egli vi scorga la propria libertà e la propria posizione rispetto all'essere. La filosofia dovrebbe, per usare i termini di Davos, "risospingere l'uomo nell'asprezza del suo destino"⁸³.

Un atteggiamento diverso da quest'ultimo, e in particolare un'atteggiamento che vede nella cultura una possibilità di autoliberazione dell'uomo, viene da Heidegger duramente respinto.

Egli parla, infatti, "dell'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito"⁸⁴, opere che dunque assorbirebbero l'attenzione dell'uomo, nascondendogli la via per accedere ad una riflessione esistenzialmente autentica.

⁸⁰ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, p. 44, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003 pg. 56, "La definizione più semplice e pregnante che un' "antropologia", orientata filosoficamente, potrebbe dare dell'uomo sarebbe forse la determinazione che egli è "capace di forma". "*Capaso formae*", così variando un termine scolastico, si potrebbe definire l'uomo in modo breve e stringato."

⁸¹ *Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 229

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Op.cit.* pg. 232

⁸⁴ *Ibidem*

Le stesse opere sono invece, per Cassirer, il luogo ove si concreta l'umanità dell'uomo e dove esso, esprimendo la propria libertà, realizza tanto se stesso, divenendo propriamente umano, quanto il mondo che lo circonda, come cosmo, appunto, umano.

Su questo intreccio che vede il coglimento del significato della libertà, diversamente intesa dai due autori, come esito delle riflessioni, che si vanno svolgendo, va segnalato un contributo interessante alla lettura del dibattito stesso. Si tratta dell'articolo di Peter Schmid, *Angoisse et finitude. Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*⁸⁵.

Qui, pur partendo da premesse simili a quelle esposte, l'autore giunge ad una conclusione che mostra una peculiare discrepanza tra quanto appare essere detto a Davos e quanto ciò effettivamente significa.

Le premesse sono, anche per Schmid, da un lato il rifiuto dell'umanismo e dell'idealismo da parte di Heidegger, che intende restituire l'uomo all'angoscia, e, dall'altro, l'idea cassireriana di un affrancamento dell'uomo.

Ma tale affrancamento dell'uomo va inteso nell'ambito della riflessione cassireriana non già come libertà-da, bensì come libertà-di, secondo gli ideali etici e umanistici dell'*Aufklärung*.

Si tratta, come chiosa Schmid, riprendendo la più estesa analisi di Krois di un'affrancamento dell'uomo dall'ignoranza, dall'angoscia e dall'ingiustizia, affrancamento che libera l'uomo per se stesso, in un moto di liberazione che può essere letto come arco progressivo, il quale può però, al contempo, registrare dei fenomeni regressivi (il riferimento è agli ultimi studi di Cassirer sul mito e lo stato), per i quali è sempre necessaria la vigilanza critica più sopra evocata.

Per Heidegger, invece, nell'angoscia e nel permanere in essa, l'uomo trova la propria collocazione, che tende, secondo Schmid- che in questo senso vede una sostanziale continuità nella riflessione heideggeriana-, al progressivo "sacrificio dell'uomo per l'essere". In tale sacrificio si mostra l'aspetto più religioso ed individualista della riflessione heideggeriana.

Ma, rileva Schmid, citando Sternberg proprio nell'angoscia, nell'*essere-per- la morte*, Heidegger trova la consolatoria promessa dell'autenticità.

Nell'autenticità, così come è pensata da Heidegger, si incontra, dunque, secondo Schmid, una forma di salvezza, tramite il sacrificio, del tutto assente nel quadro ottimistico e progressista di Cassirer.

⁸⁵Schmid, P.A., *Angoisse et Finitude. Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*, Revue de Métaphisique et de Morale, (3) p. 381, A.Colin, Paris 2000, articolo presente anche nella versione tedesca in Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Meiner Verlag, Hamburg 2000, pp. 130-155

Per quest'ultimo, infatti, la filosofia non può promettere consolazione o salvezza ma soltanto “una limitata speranza, un compito infinito e la responsabilità soggettiva quanto all'evoluzione della cultura [trad. mia]”⁸⁶.

La prospettiva è così, in fondo, del tutto ribaltata.

Heidegger sembra qui promettere molto più di Cassirer, mentre quest'ultimo sembra riconsegnare l'individuo alla propria responsabilità storica nei confronti di se stesso e della collettività.

Se la conclusione cui giunge Schmid appare, però, in buona parte condivisibile per quanto riguarda Cassirer, essa sembra invece affrettata nei confronti di Heidegger, in particolare in relazione allo snodo tra il tema dell'angoscia e quello del sacrificio dell'essere umano per l'essere.

Di questa difficoltà sembra consapevole lo stesso Schmid, che si appoggia, per realizzare tale snodo, alla citazione della postfazione di molti anni successiva a *Was ist Metaphysik?*.

La difficoltà è duplice in quanto, da un lato, si tratta in fondo proprio del problema che Heidegger ha in quegli anni, ossia quello di passare da una forma di individuazione, come può essere ancora rilevata nelle considerazioni sul *Sein- zum- Tode* e sull'angoscia (considerazioni che spingono lo stesso Cassirer a parlare di individualismo religioso in Heidegger) a un pensiero del *Dasein* che vada oltre- attraverso il passaggio obbligato dell'angoscia- l'individuazione stessa, e, dall'altro, poiché l'argomentazione sul sacrificio salvifico o almeno consolatorio è basata- come detto- solo sul richiamo alla postfazione del 1943 già ampiamente avviata sulla via della risoluzione delle difficoltà, che agitano la riflessione heideggeriana nel periodo di Davos.

Tuttavia, queste considerazioni hanno per se stesse un duplice merito. Da un lato, mostrano la complessità di temi e di possibili letture che il dibattito offre all'interprete e, insieme, costituiscono un tentativo originale di scardinare quegli stereotipi che, invece, impediscono al dibattito di dispiegare la propria complessità.

⁸⁶ Schmid, P.A., *Angoisse et Finitude. Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*, Revue de Métaphysique et de Morale, (3) p. 381, A.Colin, Paris 2000, pg. 398

Capitolo secondo: Heidegger.

1. *Destruktion*.

Nel capitolo introduttivo, che metteva a confronto le diverse strategie filosofiche di Heidegger e di Cassirer, tanto nell'ambito del dibattito di Davos, quanto nell'orizzonte più vasto di scopi e temi delle riflessioni filosofiche di entrambi gli autori, è emersa una peculiare caratteristica del modo di procedere della meditazione di Heidegger.

Si tratta del rapporto, che essa intrattiene, con quanto è già stato pensato. Con questa indicazione, l'indicazione del "già pensato" intendiamo comprendere tanto l'insieme di riflessioni, che storicamente la filosofia ha sviluppato e che viene richiamata in Heidegger con il nome di *Tradition*⁸⁷, quanto la comprensione quotidiana che l'uomo ha del mondo che lo circonda.

Tra queste due forme di comprensione del mondo e dell'esistenza dell'essere umano, tra la comprensione filosofica tradizionale della realtà nel suo senso più lato e quanto in generale si pensa di essa, esiste per Heidegger una connivenza tacita e una convergenza su alcuni punti fondamentali.

Tale convergenza, da un lato, guida il procedere della riflessione filosofica, impedendo al contempo una lucida valutazione della direzione da essa seguita, e, dall'altro, irretisce la comprensione media e quotidiana del mondo in strutture rigide e pre-costituite, costituite appunto dalla tradizione che su di esse si forma e nella ripetizione di esse si rinsalda.

Le acquisizioni del pensiero filosofico, così come ci è tramandato dalla tradizione, e l'insieme di quanto usualmente si pensa circa la realtà, nel senso più ampio del termine, guidano, per Heidegger, tanto l'esistenza del singolo quanto una riflessione filosofica, che mantenga con la tradizione un rapporto acritico, limitandosi ad acquisire da essa alcuni risultati, senza porli veramente in questione e talvolta senza neppure avvertirli come tali.

⁸⁷ Cfr. per esempio Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976. trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 34: "È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo di essere, e quindi, anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzi tutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola. Il passato dell'Esserci, che sta sempre a significare il passato della sua "generazione", non segue l'Esserci ma lo precede sempre. Questa storicità elementare dell'Esserci può restare nascosta all'Esserci stesso. Ma può anche essere scoperta in un certo modo ed essere oggetto di uno specifico impegno. La scoperta della tradizione, l'esame di ciò che essa "tramanda" e del modo in cui lo "tramanda" possono essere intrapresi come un compito a sé stante."

In questa connessione, tra quanto per lo più si pensa e quanto la tradizione porta il pensiero filosofico a pensare, la riflessione di Heidegger individua il proprio bersaglio critico e, insieme, la possibilità di far emergere, grazie a tale critica, un piano di riflessione, che si caratterizza per una maggiore originarietà e per un rapporto più diretto al tema della verità.

Tanto l'interpretazione che guida la comprensione della realtà è individuata nella sua duplice veste di tradizione filosofica e interpretazione comunemente accettata, quanto la critica heideggeriana si impegna su entrambi i fronti. In entrambi i casi si tratta di mettere in luce i presupposti acquisiti e non più avvertiti come tali e, in questa messa in luce, di mostrare, da un lato, il carattere limitato⁸⁸ di tali presupposti e, dall'altro, il rimando intrinseco, che tale limite contiene, alla dimensione più originaria che ad Heidegger interessa mettere in evidenza. La messa in luce della limitatezza di certi presupposti non significa, perciò, una semplice negazione di essi o un rifiuto *tout-court*, ma significa piuttosto la possibilità di rimettere in discussione il presunto carattere di assunzione che tali presupposti, proprio in quanto presupposti, pretendono di avere ma non giustificano, mostrando insieme il terreno in cui si radicano e irrigidiscono tali pregiudizi⁸⁹.

Questa strategia di evidenziazione dei presupposti, che comporta una rimessa in questione delle loro pretese di fungere da guida indiscussa e celata all'interpretazione, esplicitamente filosofica o più semplicemente quotidiana, del mondo va per Heidegger sotto il nome di *Destruktion*.

La *Destruktion* si rivolge, dunque, tanto alla filosofia, o meglio alla sedimentazione di certe acquisizioni nella tradizione filosofica, quanto a ciò che in generale comunemente *si* pensa.

Essa si dirige, infatti, nel punto in cui tradizione e ciò che comunemente si pensa si collegano, ossia si dirige verso un'interpretazione del mondo consolidata, non più in grado di scorgere i propri assunti di fondo e di far emergere la provenienza (*Herkunft*) e le conseguenze di questi assunti. Si tratta per Heidegger di rimettere, in entrambi i casi, in moto la riflessione, di sciogliere⁹⁰ la rigidità presentata dall'interpretazione ormai sclerotizzata in un'accettazione

⁸⁸*Op. cit.* pg. 36, "Altrettanto poco questa distruzione ha il senso negativo di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi limiti) quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca."

⁸⁹Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 188, "Questo significa che ricollegarsi alla tradizione, ritornare nella storia può avere un doppio significato: da un lato può trattarsi unicamente di un tradizionalismo, dove ciò che viene ripreso non viene sottoposto a critica; d'altra parte però può trattarsi anche di un ritorno tale da risalire fino al luogo che precede le questioni che sono state poste nella storia e, così facendo, si possono rendere le questioni poste nel passato nuovamente appropriate in senso originario."

⁹⁰Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 36, "Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che i veli

passiva e di scoprire ciò che, nella dimenticanza della provenienza, è rimasto nascosto o frainteso.

Finalità primaria della *Destruktion* è lo sgombrare il campo dalle interpretazioni consolidate, tanto dalla tradizione quanto dalla quotidianità, che a sua volta si coglie con gli strumenti più o meno consapevolmente ereditati da tale tradizione. Lo scopo ultimo di tale distruzione è, però, quella che Heidegger chiama *aufweisende Grund-Freilegung*⁹¹ (ostensione che mostra il fondamento). Affinchè sia possibile una *Freilegung* è, dunque, necessario che ciò che si mostra come ovvio e assodato, nell'interpretazione media e filosofica, venga riconsiderato alla ricerca di quei presupposti, che da un lato lo fanno apparire come ovvio, appunto, e dall'altro producono il fraintendimento di quanto deve essere invece mostrato nella sua originarietà, che antecede il consolidarsi stesso del fraintendimento.

La *Freilegung* dipende, perciò, dalla *Destruktion*, che mettendo in questione le strutture irrigidite, rende possibile l'emersione della dimensione originaria e fondamentale, obliata o fraintesa dalle strutture di comprensione stesse.

Ciò che deve emergere dall'opera di demolizione delle strutture irrigidite, ciò che deve essere mostrato nella *aufweisende Freilegung* è la risposta alla domanda che guida l'intera riflessione heideggeriana tra gli anni '20 e gli anni '30, la *Seinsfrage*.

La domanda sull'Essere è così collegata tanto alla *Destruktion*, che sgombra il campo dalle risposte tradizionali e usuali, quanto alla *Freilegung* che mostra e indica il luogo dove la domanda può avere risposta, il luogo di correlazione⁹² tra *Sein* e *Da-sein*.

Nell'introduzione a *Sein und Zeit*, Heidegger attribuisce all'intera analisi del *Dasein*, svolta nell'opera stessa, il compito di una preparazione dell'ostensione dell'orizzonte per la più originaria interpretazione dell'Essere (*Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie [die Analyse des Daseins] vorbereiten*)⁹³.

L'analisi del *Dasein* può essere una simile preparazione per due motivi.

da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compersi seguendo il filo conduttore del problema dell'essere, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prima determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida."

⁹¹ *Op.cit.* pg. 20

⁹² Questo termine è utilizzato in chiave critica ma insieme costruttiva dallo stesso Heidegger nel §. 43 di *Sein und Zeit*. Qui, infatti, se da un lato egli denuncia l'inadeguatezza di una risposta orientata, circa la relazione all'essere, da una prospettiva "correlativista", dal momento che, in assenza di una esplicita indagine ontologica della relazione, il rischio è quello di ricadere in assunzioni ontologiche arbitrarie, come mostra il "realismo critico" di Hartmann, dall'altro non esclude totalmente la possibilità di mantenere una forma di correlazione come *ontologisch indifferente Beziehung*, una volta assicurato il terreno ontologico- esistenziale. Cfr. *Op. cit.* pg. 253

⁹³ *Op.cit.* pg. 30, "Essa deve piuttosto preparare l'ostensione dell'orizzonte dell'interpretazione dell'essere più originaria di tutte."

Primariamente perché il *Dasein* è, in generale, il luogo in cui la domanda sul senso dell'essere può essere posta e, inoltre, perché nell'analisi dell'esistenza stessa del *Dasein*, compiuta da Heidegger, si dispiega una critica distruttiva (nel senso che si sta evidenziando).

Solo, infatti, attraverso la messa in questione dei presupposti impliciti alle filosofie del soggetto, come ultime forme dell'ontologia della presenza, e solo attraverso l'emersione della filiazione di tali filosofie da una visione già pre-ontologicamente fraintendente e, tuttavia, consolidata dal suo essere pubblicamente condivisa⁹⁴, è possibile far emergere il pensiero del *Dasein*, la cui analisi costituirà a sua volta il terreno per la riflessione sull'Essere. La *Destruktion* è, dunque, funzionale alla *aufweisende Grund-Freilegung*.

In questa connessione vanno notati alcuni aspetti.

In primo luogo, sia *Destruktion* che *Freilegung* rientrano, come sottolinea lo stesso Heidegger, nella metodologia fenomenologica.

Che il gesto di "fluidificazione" delle assunzioni sclerotizzate rientri a pieno titolo nelle procedure della fenomenologia è detto chiaramente da Heidegger nel corso del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁹⁵.

In questo corso si riconosce alla *Destruktion* la possibilità di risalire all'origine dei concetti, che nel corso della storia del pensiero filosofico si sono irrigiditi in una interpretazione tradizionale, perdendo così la possibilità di risuonare nel loro originario significato. Per questo, la *Destruktion* non è intesa come semplice rifiuto o annullamento del portato della tradizione filosofica, ma come riappropriazione (*positive Aneignung*) di essa, grazie alla possibilità che offre di riflettere sull'origine di tale tradizione e sul significato che essa ha ormai dimenticato o frainteso.

La *Destruktion*, come fa notare Heidegger in *Sein und Zeit*, non si dirige dunque propriamente contro la tradizione ma contro il modo con cui *oggi* essa dirige, nascostamente, la riflessione e la comprensione media.

L'atto di negazione della distruzione non concerne il passato; la sua critica è diretta contro l'"oggi" e il modo predominante di condurre le storia dell'ontologia, sia essa impostata dossograficamente o come storia dello spirito o come storia dei problemi.

La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento positivo; la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta.⁹⁶

⁹⁴Vedi pg.48 e seguenti

⁹⁵Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pg. 31, "Solo attraverso la distruzione (*Destruktion*) l'ontologia fenomenologica può assicurarsi la purezza dei propri concetti. Questi tre punti fondamentali del metodo fenomenologico: riduzione, costruzione e distruzione si appartengono reciprocamente e devono venir fondati nella loro coappartenza. Costruzione della filosofia è necessariamente distruzione (*Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion*), cioè un ritorno storico alla tradizione, un completo abbattimento di ciò che è tramandato (*vollzogener Abbau des Überlieferten*), cosa che non significa negazione e respingimento nel nulla della tradizione, ma al contrario una positiva appropriazione di essa (*positive Aneignung*)."

Se, dunque, la *Destruktion* fa riemergere ciò che oggi, nella quotidianità e nella riflessione filosofica, tendiamo a dare per scontato, quest'operazione è volta a mettere in luce ciò che in questo si perde o si misconosce. Questo mettere in luce, questo portare all'evidenza è la *Freilegung*, che ha il compito di mostrare (*aufweisen*) ciò che nel coprimonto dell'interpretazione quotidiana e tradizionale, non si mostra più. In questo senso, nel senso di un mostrare, la *Freilegung* è eminentemente fenomenologica⁹⁷.

Heidegger stesso sottolinea questo aspetto contrapponendo l'operazione della *Freilegung* alla fondazione deduttiva. Si tratta infatti di una risposta ostensiva, che indica la relazione tra *Sein* e *Dasein* come luogo in cui si mostra la risposta alla domanda sull'essere, ma tale ostensione è possibile solo quando il *Dasein* venga rettamente compreso. In questo senso il ruolo della *Destruktion* è, dunque, fondamentale.

Ma se la risposta ha, come visto, un carattere mostrante e la sua correttezza si basa non sulla deduzione bensì sull'ostensione, ciò significa che quanto è qui a tema in un qualche modo si mostra.

Questo mostrarsi della relazione tra *Dasein* e *Sein*, può avvenire solo quando si siano tolte di mezzo le distorsioni derivate dai modi tradizionali ed usuali di guardare e comprendere tale relazione.

È necessario per questo, dunque, tanto la rielaborazione, epurata dalle presupposizioni distorsive, delle strutture che costituiscono l'esistenza del *Dasein*, quanto l'esposizione di quell'orizzonte, preparato e innestato nell'analitica del *Dasein*, in cui si manifesta e può essere compresa la relazione con l'essere, ossia la temporalità, correttamente pensata⁹⁸.

Si tratta, dunque, di un mostrarsi che non avviene nell'immediatezza, o meglio, che avviene nell'immediatezza ma avviene in essa come distorto, in quanto nell'immediatezza riposano, ormai non più avvertite, le vie usuali di comprensione di quanto si mostra.

⁹⁶ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005, pp. 36-37

⁹⁷ Su questo cfr. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, I, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, pg. 79, "Infatti, la risposta alla domanda sul senso dell'essere in generale non viene affatto cercata sulla via di una fondazione per deduzione da principi, ma sulla via della mostrante ostensione fondamentale (*aufweisende Grund-Freilegung*). Con la fondazione per deduzione si intende il metodo logico della ricerca di principi, la mostrante ostensione fondamentale è invece l'emblema del metodo fenomenologico. *Aufweisende Grund-Freilegung* significa: l'esserci determinato, quanto al suo essere, in modo tale che questo si mostra come fondamento sul quale e a partire dal quale può essere mostrato il cercato senso dell'essere." [trad. mia]

⁹⁸ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005, pg. 31, "Tenendo ferma questa connessione, occorre far vedere che ciò a partire da cui l'Esserci comprende e interpreta inesplicitamente qualsiasi cosa è il tempo (*die Zeit*). Questo deve essere posto in chiaro e determinato concettualmente in modo genuino come l'orizzonte di ogni comprensione e di ogni interpretazione dell'essere."

In questo, per Heidegger, sta il senso della ricerca fenomenologica, così come è pensata e esposta in *Sein und Zeit*. Se la fenomenologia è infatti intesa, recuperando il significato greco del λέγειν (*ἀποφαίνεσθαι*) τὰ φαινόμενα, come il lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso (*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen*⁹⁹), è necessario fare in modo che ciò che si manifesta possa farlo, senza in questo rimanere nascosto, venir coperto o contraffatto (*verborgen bleibt, in die Verdeckung zurückfällt oder nur verstellt*)¹⁰⁰. Si tratta dunque di far in modo che l'essere dell'ente possa manifestarsi secondo il proprio modo di essere, senza venir immediatamente frainteso nell'interpretazione corrente e tradizionale dell'ente stesso.

Il modo dell'incontro con l'essere e con le strutture d'essere quali fenomeni deve in un primo luogo essere ricavato dagli oggetti stessi della fenomenologia. Perciò il punto di partenza dell'analisi, l'accesso al fenomeno e il cammino attraverso i comprimimenti predominanti richiedono una particolare assicurazione metodologica. L'idea di un'apprensione e di un'esplicazione dei fenomeni che siano "originarie" e „intuitive“ è l'opposto dell'ingenuità di una „visione“ casuale, immediata e irriflessiva (*In der Idee der „originären“ und „intuitiven“ Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, „unmittelbaren“ und unbedachten „Schauens“*).¹⁰¹

Che il rapporto con ciò che si mostra vada inteso non come ingenuo attingere e vedere le cose, dove le cose, appunto per l'ingenuità dalla considerazione, mantengono inalterato il loro modo di essere pensate, modo dettato, più o meno apertamente, dalla tradizione, è ribadito da Heidegger nel corso del semestre invernale 1928-1929 *Einleitung in die Philosophie*.

Qui, in proposito, Heidegger afferma:

Si aggiunge che, a causa del deleterio ascendente esercitato dai saperi scientifici e dalla loro cattiva imitazione da parte della filosofia, quest'ultima tende, in modo affatto singolare, ad ammettere come conoscenza valida solo ciò che è dimostrato razionalmente seguendo un certo iter argomentativo, sicché non viene più riconosciuta, nella sua immediatezza, l'istanza di un'intuizione immediata (*so dass man die Instanz einer unmittelbaren Anschauung in ihrer Unmittelbarkeit nicht mehr sieht*). Noi dobbiamo invece concentrare i nostri sforzi per tener fermo e sostenere concretamente - in un modo che avrà una tenuta tanto maggiore quanto più è semplice- ciò che si mostra, ossia il fenomeno.¹⁰²

L'intuizione, di cui qui si fa valere l'istanza, richiama chiaramente l' *originäre und intuitive Erfassung und Explikation der Phänomene* presente in *Sein und Zeit*¹⁰³.

⁹⁹*Op.cit.* pg. 50

¹⁰⁰*Op.cit.* pg. 51, "Ma ciò che, in senso eminente, resta nascosto o ricade nel ricomprimimento o si manifesta in modo contraffatto non è questo o quell'ente ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'essere dell'ente."

¹⁰¹*Op.cit.* pg. 52

¹⁰²Martin Heidegger, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M.,1996, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007, pg. 65

¹⁰³Vedi nota 101.

In questo, nel tentativo di costituire un rapporto con ciò che si mostra originariamente e non in modo immediatamente ingenuo sta, per Heidegger, il senso del metodo fenomenologico, che, avendo dal punto di vista contenutistico a tema l'essere in generale, diviene ontologia.

Ontologia e fenomenologia non sono per Heidegger due diverse discipline della filosofia, ma sono la filosofia stessa secondo il proprio oggetto e secondo il proprio metodo¹⁰⁴.

La *Destruktion* risulta quindi preparatoria alla filosofia in quanto tale, in quanto prepara il terreno per il coglimento fenomenologico (ossia liberato dalle distorsioni dettate dalla tradizione) dell'essere dell'ente e in particolare di quell'ente che, comprendendo l'essere, pone il problema del suo senso e, nella propria relazione ad esso, costituisce l'orizzonte in cui tale senso può emergere.

L'indagine compiuta in *Sein und Zeit* non è, però, che preliminare all'ontologia propriamente detta. Infatti, se come visto, è necessaria l'elaborazione di un orizzonte (il tempo) in cui cogliere la relazione tra *Dasein* e *Sein* per comprendere il senso dell'essere, la ricerca svolta in *Sein und Zeit* è proprio questa elaborazione preliminare, che demanda ad opere successive l'ontologia propriamente detta.

Si tratta, infatti, da un lato di preparare adeguatamente le strutture di comprensione dell'essere del *Dasein*, affinché esso risulti intrinsecamente correlato all'essere in generale, e, insieme, di elaborare l'orizzonte in cui è possibile cogliere tale correlazione, ossia compiere il passaggio dalla *Zeitlichkeit* alla *Temporalität*, così come viene esplicitato in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁰⁵.

Tale elaborazione preliminare è l'esposizione della struttura del *Dasein* (analitica esistenziale) in vista della sua temporalità costitutiva, che apre l'orizzonte di relazione con l'essere.

Anche qui, la *Destruktion* risulta fondamentale perché da un lato sgombra il campo dai fraintendimenti e, dall'altro, lascia emergere dagli stessi fraintendimenti una comprensione più originaria di questa struttura. Così, un ruolo egualmente importante sarà assunto dalla *Destruktion* dal punto di vista dell'elaborazione dell'ontologia fondamentale, percorrendo la via del confronto con la metafisica tradizionale e facendo emergere da essa la possibilità di un

¹⁰⁴Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 54, "L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia stessa nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci."

¹⁰⁵Su questo passaggio e sulla sua problematicità che coinvolge anche la rivelatività dell'essere di contro alla progettualità dell'uomo vedi oltre e confronta Ruggenini, M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977

senso rinnovato della verità, come coglimento originario dell'Essere, all'interno dell'orizzonte dischiuso ed elaborato da e per il *Dasein*.

a. Le interpretazioni che ci guidano. (*Geworfenheit e Verfallen*)

Vanno, in considerazione di quanto detto, evidenziate le interpretazioni che, usualmente, guidano la comprensione del mondo tanto dell'uomo nella sua vita quotidiana, quanto del filosofo, qualora egli si lasci condurre più o meno consapevolmente dalle acquisizioni storicamente consolidate in filosofia. Mettere in luce le modalità di nascondimento, copertura e contraffazione dell'originario orizzonte, che interessa ad Heidegger, ha una duplice utilità.

In primo luogo, consente di seguire la riflessione heideggeriana e il suo procedere nello scavo e nell'analisi verso il punto in cui è possibile intravedere, senza distorsioni, il manifestarsi di quella relazione tra *Dasein* e *Sein* che Heidegger ha come obiettivo e che viene da lui intesa nell'orizzonte del tempo.

Nel seguire il percorso heideggeriano, però, si evidenzierà una seconda utilità, ossia quella di collocare nella giusta prospettiva di considerazione tanto il rapporto con Kant, quanto il versante heideggeriano del dibattito di Davos.

Le critiche che Heidegger rivolge a Cassirer e i luoghi testuali in cui, nelle opere heideggeriane, è possibile cogliere riferimenti all'autore della *Filosofia delle forme simboliche* vanno, infatti, collocati interamente nell'ambito dell'opera di *Destruktion*.

Heidegger, infatti, mette in atto, tanto nei confronti di Kant quanto nei confronti di Cassirer, la medesima strategia argomentativa: mostrare i punti in cui essi rimangono legati e dominati dalla concezione tradizionale, tanto dell'essere (o di quello che "essere" nell'alveo della tradizione significa) quanto dell'essere umano. Questo non equivale, per Heidegger, però a negare i risultati e i meriti degli autori in esame, ma a mostrare come tali risultati e meriti possano divenire veramente tali, solo qualora riposino su presupposti esplicitati e discussi e, in ciò, vengano indirizzati verso una rielaborazione, come quella sviluppata dallo stesso Heidegger.

Per iniziare, dunque, si tratta di considerare le diverse modalità in cui le interpretazioni sedimentate dominano e guidano l'accesso alla comprensione dell'essere e, per fare questo, va presa come punto di partenza la descrizione che lo stesso Heidegger dà di questa condizione:

l'Esserci, non ha solo l'inclinazione a cadere (*verfallen*) in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa (*reluzent*) da esso, ma nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questo gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. Il che vale non da ultimo per quella comprensione e per il relativo svolgimento che più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.¹⁰⁶

¹⁰⁶Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 35

Si hanno, a partire da qui, alcune coordinate sulle quali è possibile orientare il discorso.

In primo luogo, Heidegger parla del *Dasein* nei termini di un *Verfallen* nel mondo, mondo a partire da cui il *Dasein* stesso si interpreta.

In quest'affermazione è possibile ritrovare già l'intera curvatura del discorso sulla tradizione, portato avanti da Heidegger. Il *Dasein*, infatti, non cade solo in un mondo, a partire da cui si interpreta, ma anche, indipendentemente da quanto ciò venga effettivamente avvertito e riconosciuto, in una tradizione. Prima di vedere cosa ciò significhi, è necessario valutare la scelta terminologica operata da Heidegger per descrivere questo ritrovarsi del *Dasein* nel mondo e nella tradizione. Si parla di *Geworfenheit* e *Verfallen*.

Il termine *Verfallen* designa, per Heidegger, una determinazione esistenziale del *Dasein* nel suo essere- nel- mondo. Non va letto, dunque, come un termine intrinsecamente negativo, ma si tratta piuttosto della constatazione da parte di Heidegger del modo in cui generalmente e per lo più viene intesa e condotta l'esistenza umana. Con l'utilizzo del termine *Verfallen* è tuttavia introdotto anche un complesso di considerazioni, che andranno qui brevemente riassunte per consentire la comprensione.

In particolare, per comprendere cosa significhi che il *Dasein* è caduto in una tradizione è necessario mettere in relazione il *Verfallen* con l'altro termine chiave dell'analisi del modo d'essere del *Dasein*, compiuta da Heidegger in *Sein und Zeit*, la *Geworfenheit*.

Analizzando il modo d'essere del *Dasein*, la sua esistenza con le strutture che la articolano, Heidegger introduce il termine *Geworfenheit* per indicare l'essere-nel-mondo stesso del *Dasein*, nel suo carattere di fatticità (*Faktizität*) e di indisponibilità (*in seinem Woher und Wohin verhüllten*)¹⁰⁷.

Se già precedentemente Heidegger, parlando del *Dasein* come caratterizzazione dell'esistenza, dell'essere-nel-mondo dell'essere umano, aveva evidenziato in questa definizione di *Da-sein*¹⁰⁸ il carattere di apertura¹⁰⁹, che il *Da* del *Dasein* costituisce nel rapporto con l'essere, al §29 di *Sein und Zeit* questo *Da* acquisisce un contorno più preciso, inizialmente proprio attraverso la messa in luce di questo tratto di effettività e indisponibilità circa il proprio donde e il proprio dove.

¹⁰⁷Vedi nota 110

¹⁰⁸Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 165, "L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo "Ci". [...] Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "Ci" è per se stesso in uno con l'esserci del mondo."

¹⁰⁹*Ibidem*, "L'esserci è la sua apertura. Ci proponiamo ora di chiarire la costituzione di questo essere. Poiché l'essenza di questo ente è l'esistenza, la tesi esistenziale "l'Esserci è la sua apertura", significa anche: l'essere in virtù del quale per questo ente ne va del suo essere è l'aver-da-essere il suo "Ci".

Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di essere nascosto nel suo donde e nel suo dove (*in seinem Woher und Wohin verhüllt*), ma di essere tanto più radicalmente aperto in se stesso, questo "che c'è" noi lo chiamiamo l'essere-gettato di questo ente nel suo Ci: così l'Esserci in quanto essere-nel-mondo è il suo Ci. L'espressione essere-gettato sta a significare l'effettività dell'essere rimesso.¹¹⁰

La *Geworfenheit* del *Dasein*, fa sì che esso si ritrovi nel suo *Da* come gettato e aperto nel suo essere-nel-mondo, all'interno del quale incontra enti dalle diverse modalità di esistenza. Va qui anticipato il fatto che, in questo ritrovarsi in un *Da*, il *Dasein* non è unicamente gettato, ma in tale condizione di gettatezza esso può cogliere anche le possibilità che gli si offrono, potendo in questo modo essere ciò che ha da essere (*Zu-Sein*). Questo accogliere le possibilità, potendo essere in vista del proprio poter essere, è detto da Heidegger *Entwurf* (progetto).

Geworfenheit ed *Entwurf* (essere-gettato e progetto) costituiscono l'articolazione essenziale del *Dasein*, ossia la struttura portante della sua esistenza.

Considerando però la *Geworfenheit*, va detto che essa non deve essere equiparata al semplice fatto bruto¹¹¹ del ritrovarsi al mondo del *Dasein*.

Essa viene, invece, definita come *Überantwortung* (essere rimesso). Il *Dasein* è rimesso al suo essere e al suo aver da essere, nel senso dell'*Entwurf*.

Il modo in cui si dà al *Dasein* il suo essere rimesso al suo essere e al suo aver da essere è duplice nella sua strutturazione. Si tratta del binomio internamente correlato, di *Befindlichkeit* e *Verstehen*, che sono i modi in cui si costituisce e si coglie l'essere del *Da* e che vengono cooriginariamente determinati nella *Rede*.

Questo significa, brevemente, che il modo in cui il *Dasein* si trova gettato nel proprio *Da*, che apre il suo essere-nel-mondo, si costituisce e si incontra tanto nella situazione emotiva quanto nella comprensione, che si esprimono nella *Rede*.

In particolare è la situazione emotiva, la *Befindlichkeit* che, in quanto cooriginaria del *Verstehen* è a sua volta comprendente, a svelare, per Heidegger, la condizione di gettatezza cui l'uomo si trova rimesso e che può assumere come apertura delle sue possibilità più proprie.

Quello che si apre per il *Dasein* è, come rileva Heidegger, il fatto che la situazione emotiva lo porta dinnanzi al proprio essere rimesso al suo *Da*, che gli sta davanti come un enigma inesorabile (*als welches es ihm in unerbittlichen Rätselhaftigkeit entgegentarrt*¹¹²). Questo è

¹¹⁰*Op.cit.* pg. 168

¹¹¹*Ibidem*, "L'effettività non è la fattualità, il *factum brutum* della semplice presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci inerente all'esistenza anche se innanzitutto rimesso."

¹¹²*Op.cit.* pg. 169, "Nulla di ciò può contestare il dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi al "che" del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma inesorabile."

il punto da cui partire per la comprensione sia di quanto Heidegger sviluppa sul lato dell'*Entwurf*, sia per comprendere i complimenti e i misconoscimenti che qui interessano.

Su questa connessione tematica e su quello che essa significa, nell'ambito della determinazione positiva del modo d'essere del *Dasein*, sarà più oltre necessario ritornare, rimanga per ora quello che può essere considerato un primo punto fermo.

Che la condizione della *Geworfenheit* sia non solo centrale per comprendere lo snodo qui in esame, ma che offra anche un accesso privilegiato alla comprensione della produzione heideggeriana del periodo di *Sein und Zeit*, si conferma in quanto lo stesso Heidegger dice a Davos.

A Davos, infatti, uno dei punti che Heidegger contrappone a Cassirer (suscitandone le perplessità¹¹³) indicando in esso uno snodo per intendere correttamente la sua prospettiva sull'essere umano, è determinato proprio dalla *Geworfenheit*, come condizione e stato da cui è necessario partire per la comprensione dell'esistenza dell'essere umano.

Mentre Cassirer, pur accogliendo in termini fattuali la gettatezza dell'essere umano, sottolinea il ruolo determinante della cultura e del *Geist*, inteso come quel mondo culturalmente pre-strutturato in cui l'uomo si trova gettato, per Heidegger la *Geworfenheit* assume l'aspetto estremo di una gettatezza che è insieme irruzione nell'ente, rispetto a cui ogni pre-strutturazione deve essere guardata con sospetto.

A determinare l'essenza di quello che chiamo Esserci non è sufficiente il solo contributo di quello che si definisce come spirito (*Geist*) e neppure di quello che si chiama vita; l'importante è invece l'unità originaria e la struttura immanente della relazionalità di un uomo che entro certi limiti è incatenato in un corpo e nell'essere incatenato nel corpo si trova in una propria forma di legame con l'ente in mezzo al quale si trova, non come uno spirito che vi guarda dall'altro, bensì in quanto l'esserci, gettato in mezzo all'ente, compie liberamente un'irruzione nell'ente; irruzione che è sempre storica e, in ultima analisi, contingente.¹¹⁴

¹¹³ In proposito va notata la lettura che Cassirer dà del tema negli anni americani (*Filosofia e politica*, 1944). Qui la *Geworfenheit* heideggeriana diviene l'emblema (insieme alle opere di Spengler), o forse un sintomo, della tendenza alla rinuncia al compito critico e all'accettazione passiva del "destino", che Cassirer ritrova nella cultura tedesca del periodo che precede l'ascesa del nazismo. "Egli [Heidegger] parla della *Geworfenheit* dell'uomo. Trovarsi gettati nella corrente del tempo è una delle condizioni fondamentali e inalterabili della vita umana. Da questa corrente l'uomo non può emergere, né può mutarne il corso. Deve accettare le condizioni storiche della propria esistenza; deve sottomettersi al proprio fato. Non vorrei però venir frainteso. 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. [...] Nel momento stesso 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."

Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 234

¹¹⁴ *Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 231. Qui ovviamente *Geist* usato genericamente e non nel senso che assume effettivamente nella riflessione di Cassirer.

Proprio questa pre-strutturazione e pre-comprensione, che per Cassirer è il mondo propriamente umano in cui l'uomo, non solo si trova gettato, ma anche coinvolto, come cercheremo di mostrare, in un reciproco rapporto di umanizzazione, è per Heidegger ciò che, nell'analisi della *Geworfenheit*, si deve sospettare di coprimento e di mistificazione.

È ciò che, come viene detto in *Sein und Zeit*, l'uomo crede o crede di sapere, per conoscenza razionale, circa il suo *Wohin* o *Woher*¹¹⁵.

Mediante questo richiamo alla copertura, realizzata da fede o sapere razionale sul piano ontico, viene dato al radicale carattere di gettatezza del *Dasein* nel proprio *Da*, un nuovo risalto. L'apertura costituita dal *Da* si mostra qui impostata sul piano ontologico fondamentale, come apertura che precede qualsiasi copertura o distorsione, che si realizzano invece sul piano ontico o preontologico, che in questo senso appare in un qualche modo ulteriore rispetto all'originaria ontologia fondamentale. In questo snodo incontriamo anche l'articolazione che collega *Geworfenheit* e *Verfallen*.

La *Geworfenheit* si presenta nella situazione emotiva e nella comprensione, innanzitutto e per lo più, nella forma della *diversione evasiva* (*ausweichende Abkehr*)¹¹⁶.

Se la *Geworfenheit* è il ritrovarsi del *Dasein* gettato nella comprensione emotivamente connotata della propria gettatezza e del proprio aver da essere, il *Verfallen* è, in certo senso, il tentativo di rimozione della *Geworfenheit*.

Questa articolazione è espressa chiaramente al § 38 di *Sein und Zeit*. Qui, Heidegger afferma infatti:

L'esser- gettato non è né un "dato di fatto", né un fatto compiuto una volta per sempre. La sua effettività è tale che l'Esserci, fintanto che è ciò che è, resta gettato e ingorgato nell'inautenticità del Si.¹¹⁷

Questo rimanere ingorgato nell'inautenticità del *Man*, che deriva al *Dasein* dall'essere gettato e nel rimanere in tale getto, inteso non solo come fatto ma come condizione propria, è il *Verfallen*.

Mentre, dunque, la *Geworfenheit* è costitutiva dell'essere stesso del *Dasein*, ossia il *Da* del *Dasein* si apre come essere-nel-mondo in quanto gettatezza, il *Verfallen* è una modalità possibile di questo essere-nel-mondo. Modalità possibile, ma non unica o univoca, anche se osservabile innanzitutto e per lo più.

¹¹⁵Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 169, "Si disconoscerebbe completamente che cosa e come la tonalità emotiva apre, se si ponesse ciò che da essa viene aperto sullo stesso piano di ciò che l'Esserci emotivamente situato "nel contempo" conosce, sa e crede."

¹¹⁶*Ibidem*, "La situazione emotiva apre l'Esserci nel suo essere-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva."

¹¹⁷*Op. cit.* pg.218

La connessione tra *Geworfenheit* e *Verfallen* mostra che il *Dasein*, nel suo essere-gettato nel e come *Da* che è apertura del suo essere-nel-mondo e del suo aver-da-essere, si trova innanzitutto e per lo più gettato nella modalità del *Verfallen*, che Heidegger prende in esame nel considerare l'esistenza media e quotidiana del *Dasein*. In questo punto, piano ontico e piano ontologico della considerazione si toccano.

Il *Dasein* è costituito, in senso ontologico, dalla struttura *Geworfenheit- Da- Entwurf*¹¹⁸, questa struttura articola cioè l'esistenza, come essenza stessa del *Dasein*. In questa struttura, come modo d'essere del *Dasein*, però, si presenta costitutivamente come possibile l'essere gettato nella dimensione pubblica del *Man*, in cui onticamente il *Dasein* si ritrova e si comprende come uomo.

Il *Verfallen* come modalità d'esistenza del *Dasein* non è, dunque, qualcosa che riguarda l'uomo accidentalmente ma è, come lo stesso Heidegger sottolinea, una determinazione esistenziale¹¹⁹ del *Dasein*. In questo senso non è pensabile, per Heidegger, emendare l'essere del *Dasein* dallo stato di possibile *Verfallen*, in cui esiste nel momento in cui si trova gettato come essere-nel-mondo nella dimensione pubblica¹²⁰.

Siamo dunque allo snodo che qui interessa.

Il *Dasein*, come essere-gettato, è gettato nella quotidianità, in quella che Heidegger chiama dimensione pubblica (*Öffentlichkeit*), tale dimensione pubblica guida e struttura la comprensione emotivamente connotata dell'essere-nel-mondo proprio del *Dasein*. La guida, al punto che il *Dasein* non riconosce se stesso come singolarità ma è del tutto dissolto e perso nella dimensione del *Man*, dimensione pubblica, che stabilisce e prescrive le vie d'interpretazione dell'essere-nel-mondo, che al *Dasein* stesso sono costitutivamente possibili. In questo senso, nella perdita della scelta delle possibilità più proprie in favore delle possibilità prescritte dalla dimensione pubblica, il *Dasein* si perde in essa, è in essa immerso e in essa rimane a se stesso nascosto nel suo senso più proprio. Le strutture, che reggendo questa *Öffentlichkeit* e che sono il *Gerede*, la *Neugier* e la *Zweideutigkeit*, le quali formano il quotidiano *Da* del *Dasein*, ossia la quotidiana modalità in cui si presenta l'apertura del *Dasein* nella forma dell'inautenticità, costituiscono il *Verfallen*, lo stato in cui il *Dasein* è perso nella forma collettiva del *Man*.

¹¹⁸Il *Da* va inteso come centro e unità articolata di *Geworfenheit* e *Entwurf* e come tale verrà successivamente approfondito da Heidegger.

¹¹⁹*Op.cit.* pg. 215, "La deiezione è una determinazione esistenziale dell'Esserci stesso e non ha nulla a che fare con un Esserci concepito come semplice-presenza, nulla a che fare con relazioni di fatto con un ente da cui l'Esserci "deriverebbe" o con un ente con cui, successivamente, l'Esserci sarebbe entrato in una relazione qualsiasi."

¹²⁰*Ibidem*, "La struttura ontologico-esistenziale della deiezione sarebbe ugualmente fraintesa se si volesse attribuirle il senso di una qualità ontica, negativa e deplorable, che il progredire della civiltà umana potrebbe un giorno annullare."

Il punto della questione è il fatto che questa dimensione pubblica, costituita dal *Man*, guida le possibilità d'esistenza del *Dasein*, che si trova nel *Verfallen*, sia le sue possibilità di comprensione, emotivamente connotate, e di interpretazione del suo essere-nel-mondo, cui appartiene, sia la sua modalità di incontro con gli enti e di rapporto con gli altri.

Lo stato di *Verfallen* imprigionando il *Dasein* nella quotidianità del *Man*, con le sue possibilità d'esistenza e di comprensione di essa, impedisce, rimuovendolo, il coglimento della struttura di *Geworfenheit- Entwurf*, che è per il *Dasein* la possibilità di esistere e di comprendersi nella propria modalità di esistenza autentica, che originariamente egli è sempre, sebbene talvolta nella forma decaduta.

Il percorso del *Dasein* deve dunque risalire dall'esistenza, inautenticamente declinata nel *Verfallen*, all'esistenza autentica. Questo passaggio, descritto da Heidegger nei termini che ricordano una trasfigurazione¹²¹, si compie dall'inautenticità dell'esistenza smarrita nella quotidianità del *Man* all'autenticità del binomio *Geworfenheit- Entwurf*, che costituiscono la *Sorge* come modo d'essere del *Dasein*. Questo passaggio è mostrato da Heidegger nell'analisi dell'angoscia, ma riguarda per certi aspetti anche il tema qui in esame.

Quello che ora interessa non è, infatti, immediatamente il passaggio dall'inautenticità all'autenticità, quanto piuttosto la struttura guida dell'inautentico e quotidiano modo d'essere del *Verfallen*.

Esso, infatti, si presenta come il primo lato dell'insieme di cognizioni che la *Destruktion* fenomenologica deve mettere in questione, per sgombrare la via al passaggio all'autenticità.

In un certo senso, dunque, la *Destruktion* risulta preliminare anche alla possibilità di incontrare e comprendere, in senso esistenziale, anche l'angoscia.

¹²¹*Op.cit.* pg. 354, "Gettato nel suo „Ci“, l'Esserci è già sempre assegnato di fatto a un determinato (cioè al suo) "mondo". Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si, in conseguenza della perdizione che si prende cura. La perdizione può essere investita dal richiamo dell'Esserci rispettivamente proprio e il richiamo può essere compreso nel modo della decisione. Ma questa apertura autentica modifica allora cooriginariamente l'esser-scoperto del "mondo" in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il "mondo" utilizzabile non muta, quanto al suo "contenuto" e la cerchia degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri, vengono ora determinati in base al più proprio poter-essere se- Stesso dell'Esserci."

b. *Verfallen, Öffentlichkeit*. Realtà come insieme di *Res*.

Introducendo l'analisi dell'essere quotidiano del *Dasein*, Heidegger, dopo aver richiamato il modo d'essere del *Man* in cui il *Dasein*, innanzitutto e per lo più, esiste e da cui è guidato, fa notare che l'interpretazione delle strutture che formano questa modalità di esistenza vanno intese nella prospettiva di un intento propriamente ontologico, egualmente lontano, quindi, da una critica moralizzatrice del *Dasein* nella sua quotidianità, quanto da aspirazioni che vanno sotto il segno di una "filosofia della cultura" (*kulturphilosophischen Aspirationen*)¹²².

Questa notazione va messa in relazione con l'impossibilità, più sopra rilevata, di svincolare totalmente il *Dasein* dalla condizione di *Verfallen*, che appartiene alle possibilità dei modi di esistenza del *Dasein* e che, in chiave di analisi, deve essere equiparata alle altre modalità in cui il *Dasein* esiste, senza far valere su di essa alcun giudizio di tipo morale. Se il *Verfallen* è costitutivo delle modalità di esistenza del *Dasein*, è, dunque, nella prospettiva di un'analisi ontologica, equiparato quanto al suo ruolo alle altre modalità di esistenza proprie del *Dasein*.

Tuttavia, proprio nel *Verfallen* e nel dominio del *Man* e dell'*Öffentlichkeit*, che esso determina, si sviluppa e consolida proprio quel modo di concepire il mondo e l'ente che la *Destruktion* deve avere di mira se vuole sgombrare il campo per il coglimento del rapporto originario tra *Sein* e *Dasein*, in cui si costituisce la dimensione di verità, in cui il *Dasein* esiste. Nell'*Öffentlichkeit* del *Man* e del *Verfallen* si annida, dunque, il primo e più profondo coprimonto, che impedisce la corretta collocazione e comprensione della *Seinsfrage*.

Tale coprimonto è il primo in quanto è quello in cui il *Dasein* si trova gettato innanzitutto e per lo più e nel quale, per la maggior parte del suo percorso tra la vita e la morte, rimane imprigionato¹²³. È inoltre il più profondo, poiché esso riguarda la comprensione non tematica dell'essere e della relazione tra essere e *Dasein*, guidando così insieme anche l'accesso alla comprensione dell'ente intramondano.

A partire da qui, dalla distorsione preontologica, si sviluppa secondariamente l'ontologia distorta che ha guidato la filosofia.

Distorsione pre-ontologica e ontologia che accoglie tale distorsione preliminare, sono accomunate dunque da questa assunzione di fondo e, insieme, dal modo di concepire l'ente che è scoperto all'interno di tale apertura distorta.

In questo senso Heidegger afferma:

¹²²*Op. cit.* pg. 212

¹²³*Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 231, "Così contingente che la forma suprema dell'esistenza dell'Esserci si può ricondurre a pochissimi e rari istanti di quella durata dell'Esserci che intercorre tra la vita e la morte [...]."

L'Esserci quotidiano trae l'interpretazione preontologica del suo essere dal modo di essere immediato del Si. Innanzi tutto l'interpretazione ontologica soggiace a questa tendenza interpretativa e comprende l'Esserci a partire dal mondo, interpretandolo come un ente intramondano. Non solo; l'ontologia "immediata" dell'Esserci desume dal "mondo" anche il senso dell'essere in virtù del quale concepisce questo ente come un "soggetto".

Ma poiché in questa immedesimazione con il mondo è saltato di pari passo il fenomeno stesso del mondo, il posto del mondo è preso da ciò che è semplicemente-presente nel mondo, dalle cose (*innerweltlich Vorhandenen, die Dinge*). L'essere dell'ente che è-qui-con è inteso come semplice-presenza (*Das Sein des Seienden, das mit-da- ist, wird als Vorhandenheit begriffen*).¹²⁴

Incontriamo qui l'intera articolazione delle coperture che l'indagine heideggeriana deve rimuovere affinché ciò si mostra si mostri senza distorsioni.

In primo luogo, emerge dunque la quotidiana e preontologica interpretazione del *Man*, a partire dalla quale si sviluppa anche l'interpretazione ontologica, propriamente detta, che, seguendo la prima e saltando così il fenomeno del mondo, interpreta il *Dasein* a partire da una concezione già precostituita dell'ente intramondano, la *Vorhandenheit*.

La *Vorhandenheit* e l'assenza della tematizzazione della mondità del mondo appaiono, dunque, il comune denominatore di interpretazione quotidiana e ontologia tradizionale.

Questa tesi, tra le più evidenti e discusse di *Sein und Zeit*, deve essere ora considerata alla luce della *Destruktion* e nella prospettiva del dibattito di Davos.

Solo comprendendo, infatti, la portata e l'ampiezza di questa tesi, è possibile tenere assieme da un lato le critiche che Heidegger muove a Cassirer e, dall'altro, l'aspetto di radicale diversità che qui emerge tra le due posizioni.

Innanzitutto, va considerata la visione media e quotidiana, in cui il *Dasein* si trova immerso e che guida la sua comprensione ed interpretazione, preontologicamente costituita, tanto per quanto riguarda se stesso, quanto nei riguardi dell'ente incontrato.

In questa prospettiva emergono alcuni punti chiave. In primo luogo, l'apertura preontologica è caratterizzata dall'assenza della tematizzazione del mondo, nel suo carattere di apertura d'orizzonte di incontro con l'ente, e insieme dal livellamento, nel coglimento della modalità d'essere degli enti intramondani, ad un unico parametro, che viene inteso anche se non espressamente pensato, come presenza¹²⁵.

A questo livello, per Heidegger, si situa tanto il vivere quotidiano quanto, in parte, la scienza¹²⁶.

¹²⁴Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005, pg. 162

¹²⁵Nel collegamento tra *Vorhandenheit* e presenza (*Anwesenheit*) si intravede l'elemento strutturalmente temporale che guida sempre le analisi heideggeriane.

¹²⁶Su questo anche in particolare, Martin Heidegger, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007

Nel vivere quotidiano, nella modalità di esistenza del *Verfallen*, il *Dasein* è assorbito in una modalità predominante d'essere al mondo ([...] *sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält*¹²⁷).

Questa visione uniformante è mantenuta nel suo predominio dalla chiacchiera (*Gerede*), all'interno della quale il *Dasein* costruisce il suo modo di intendere se stesso, gli altri e le cose e il suo modo di non intendere il mondo, in quanto il *Gerede*, determinando e prescrivendo ciò che si intende, impedisce l'accesso ad una possibilità di coglimento non mediato, ad un rapporto con il mondo "originario e genuino", dal quale segue anche un rapporto altrettanto originario e genuino con se stesso e con gli altri.

Il *Gerede* va, dunque, inteso come quell'insieme di discorsi che sostengono e sviluppano la comprensione media di ciò che accade, di ciò con cui si ha a che fare e di ciò che si è.

È il linguaggio, che nella forma della *Rede* appartiene all'articolazione propria del *Dasein*, a costituire, nella quotidianità del *Gerede*, il dispositivo di istituzione, consolidamento e dominio della comprensione inautentica dello stare al mondo del *Dasein*.

Tale consolidamento è possibile in quanto le parole stesse del discorso, in base al loro esser dette, al loro appartenere al *Gerede*, garantiscono una presunta, ma non verificabile, uniformità alle cose stesse¹²⁸. Ma questa garanzia d'uniformità cela in realtà il dominio stesso del *Gerede* che, da un lato blocca l'accesso al primario rapporto con l'essere dell'essente che è in discorso, e dall'altro proprio nella formazione di un cerchio autoritario del "si dice" e "si intende" stabilisce e impone anche ciò che le cose sono¹²⁹.

Il *Gerede*, dunque, si presenta come la forma, qui osservata nella sua medietà e quotidianità, dell'istituzione di senso, dove il senso è appunto istituito dalla collettività¹³⁰ in quanto al contempo ci si priva collettivamente della possibilità di risalire al fondamento del senso stesso, fondamento inteso dunque come rapporto libero da prospettive distorte con le cose, in qualche modo, seppur nell'apertura del *Dasein*, di per sé stanti¹³¹.

¹²⁷Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 144

¹²⁸*Op.cit.* pg. 207, "La comunicazione non "partecipa" il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ma l'essere-assieme si realizza nel discorrere assieme e nel prendersi cura di ciò che il discorso dice."

¹²⁹*Ibidem*, "Ciò che è stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice."

¹³⁰*Ibidem*, "L'infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica, bensì un fattore che la favorisce. Tutta la chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione."

¹³¹Cosa che, nel confronto con Cassirer in particolare, appare una tesi quantomeno singolare. Su questo anche Ruggenini, M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni Roma 1977

Guidato dal *Gerede*, il *Dasein* acquisisce perciò una particolare tendenza nel modo di incontrare e apprendere il mondo, la curiosità (*Neugier*).

In essa, domina l'atteggiamento del vedere, un vedere che non ha le caratteristiche della *Umsicht*¹³², che costituisce il modo di avere a che fare con l'utilizzabile scoperto come tale, bensì è visione del mondo nel *semplie apparire*, nell'*aspetto* dell'ente intramondano. Rispetto alla *Umsicht*, nella quale riposa il rapporto all'utilizzabile, che viene dis-allontanto in vista della sua utilizzabilità, qui il movimento di disallontanamento si stacca dall'utilizzabile a portata di mano, per dirigersi verso ciò che è lontano.

In un certo senso, questo movimento di allontanamento assomiglia a quello che Heidegger ritrova anche nell'atteggiamento "teorico", come alternativa alla *Umsicht*, e tuttavia la *Neugier* si caratterizza per il fatto di volere il lontano in quanto lontano. Mentre la contemplazione teorica allontana per prescindere dai caratteri di utilizzabilità pratica, la *Neugier* vede e vuole ciò che è lontano in quanto è lontano e in quanto mezzo per sottrarsi, disperdendosi, a ciò che è vicino.

Così si esprime Heidegger a riguardo:

L'Esserci cerca ciò che è lontano unicamente per portarselo vicino nel suo aspetto (*das Ferne lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen*). L'Esserci è interessato solo all'aspetto del mondo; in questo modo egli tende a liberarsi da se stesso, quale essere-nel-mondo, a liberarsi dall'essere presso l'utilizzabile quotidiano più vicino.¹³³

Richiamiamo queste considerazioni di Heidegger, poiché esse riecheggiano per contrasto alcuni temi presenti in Cassirer.

Si tratta, qui, non solo della critica che Cassirer muove alla contrapposizione tra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, così come è sviluppata da Heidegger, ma anche delle motivazioni, che spingono Heidegger a sviluppare questo contrasto e a rivolgere, a sua volta, una critica a Cassirer sul tema.

Per Cassirer, infatti, proprio il movimento di allontanamento che permette la visione, costituisce l'acquisizione propriamente umana del piano della considerazione oggettuale.

¹³²Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 92, "Il modo d'essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo utilizzabilità. Solo perché il mezzo possiede questo "essere in sé", e non è anche qualcosa di semplicemente-presente, esso è usabile nel suo senso più largo e disponibile. Il solo guardare alle cose nel loro rispettivo "aspetto", anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabilità. Lo sguardo che guarda alle cose solo "teoricamente" è estraneo alla comprensione dell'utilizzabilità. Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del "per". La visione connessa a un disporsi del genere è la visione ambientale preveggenete (*Umsicht*)."

Vedi inoltre pg. 92

¹³³*Op.cit.* pg. 211

Il tema dell'utilizzabile, così come è sviluppato da Heidegger, viene più o meno esplicitamente associato da Cassirer non solo ad una postura pre- o a- teoretica (nel senso della pura e semplice visione) nei confronti dei rapporti di mondo, ma anche essendo invece, per Cassirer, la postura teoretica, costitutiva e caratterizzante l'umanità dell'uomo, ad una dimensione disumanizzante o patologizzante dello stare al mondo dell'essere umano¹³⁴.

L'allontanamento e la visione oggettivante per Cassirer, lungi da costituire motivi di equivoco e fraintendimento, così come appaiono nella lettura heideggeriana, aprono la possibilità di un rapporto propriamente umano con le cose, in quanto oggetti. In questo allontanamento e in questa considerazione visiva sta, infatti, il nucleo del rapporto di senso (che si declina in diverse modalità) che si instaura tra uomo e mondo, costituendo in questa relazione entrambi i termini.

Il fatto che Heidegger analizzi, tanto nella visione teoretica, quanto nella curiosità per ciò che è lontano, certe posture della visione, che vengono qui accostate ad alcune considerazioni di Cassirer, non significa, chiaramente, che si voglia ritrovare in Heidegger e, in particolare in questi passi, una critica esplicita a Cassirer su questo punto, critica che esiste invece per converso in Cassirer circa la riduzione della relazione con gli oggetti alla sfera "meramente" pragmatica in Heidegger¹³⁵.

L'accostamento qui proposto ha, piuttosto, il senso di mettere sulla pista di quelle che sono le effettive considerazioni che Heidegger fa su Cassirer.

Si deve tenere, infatti, a mente l'idea heideggeriana di una connivenza delle considerazioni proprie alla tradizione filosofica con l'atteggiamento quotidiano e pubblico del *Man*, come sopra messo in luce. In questo senso, dunque, anche le critiche rivolte a Cassirer rientreranno in questa strategia e, qui, si inizia ad evidenziare un aspetto di tale critica.

Si rileva, infatti, la dispersione nella visione allontanante e cosalizzante, visione che può prodursi in una riflessione filosofica, solo se essa è guidata inconsciamente dalla tradizione, a sua volta influenzata e diretta dalle strutture inautentiche del *Gerede*, della *Neugier* e della *Zweideutigkeit*.

L'equivocità consiste nel continuo ingannarsi del *Dasein*, nel suo essere diretto dal *Gerede* e dalla *Neugier*. L'apertura pubblica del *Man*, ciò che in essa si incontra e si può incontrare, e che riposa sull'interpretazione consolidata del *Gerede* e sul modo di scoprimento guidato dalla *Neugier*, è sempre equivoca dal momento che sempre devia l'accesso al rapporto "originario e genuino" col mondo e copre ciò che da tale rapporto promana, facendolo apparire qualcosa di completamente diverso.

¹³⁴Su questo vedi pg. 251 e seguenti

¹³⁵Vedi pg. 149

La tradizione filosofica non fa che portare a livello di considerazione esplicita e raffinata, ad un livello di considerazione ontologica, questo aver già equivocato il rapporto originario così come si presenta nell'esistenza dispersa nel *Man*, qui in esame.

In particolare va notato il modo in cui Heidegger descrive l'effetto che la compagine di *Gerede*, *Neugier* e *Zweideutigkeit*, ha nei termini di un impedimento di accesso all'originario e genuino rapporto d'apertura di mondo costituita dal *Dasein*, si parla infatti di *Entfremdung*¹³⁶.

In questa estraniamento, ciò che viene coperto per il *Dasein* è il proprio poter essere nella sua autenticità, ossia la capacità di cogliere autenticamente la strutturazione dell'esistenza, caratterizzata dal binomio di gettatezza e progetto.

Ciò che fa sì che il *Dasein* recuperi questa dimensione di originarietà della relazione con l'essere, che porta a far sì che l'ente, che in tale relazione è scoperto, si manifesti nella modalità d'essere propria e non nello sviamento prodotto dalle categorie interpretative medie e filosoficamente tradizionali, è il recupero stesso del *Dasein* dall'inautenticità e dallo smarrimento del *Man*. Questo recupero avviene, come più sopra anticipato, attraverso la considerazione della situazione emotiva dell'angoscia.

Nell'angoscia il *Dasein* si riprende da quella fuga da sé, che è il *Verfallen*, fuga da sé che aveva nel *Gerede*, nella *Neugier* e nella *Zweideutigkeit*, il carattere di rassicurante tranquillizzazione, derivata da un lato dal seguire il confortante motivo del "si dice" e "si crede" e, insieme, dall'altrettanto rassicurante capacità del *Man* di sollevare il *Dasein* dall'essere rimesso a se stesso, cui invece il carattere di gettatezza e progetto dell'esistenza, se autenticamente intesa, lo mette di fronte.

In questo senso si vede tanto il motivo del consolidamento del *Man* e dell'interpretazione pubblica e tradizionale, costituito dalla rassicurante fuga da sé, e insieme si coglie il punto di trasformazione costituito dall'angoscia. L'angoscia trasforma l'inautenticità dell'esistenza in autenticità, isolandola dal collettivo *Man* che la guida.

A partire da qui si comprende in modo più profondo quello che Heidegger dice a Davos circa il "riconsegnare l'uomo all'angoscia e lo sfuggire il permanere nelle opere dello spirito"¹³⁷. Quello che Heidegger intende, va letto nei termini di un esporsi all'angoscia, che strappa dalla rassicurante tranquillizzazione dell'essere sempre guidati dal "si dice" e "si pensa" della tradizione per muoversi verso l'autenticità dell'esistenza.

¹³⁶*Op.cit.* pg. 178

¹³⁷Vedi pg. 33

Il tema dell'isolamento¹³⁸, inoltre, che tornerà successivamente collegato all'angoscia e al *Sein zum Tode*, costituisce il perno della conversione dall'inautentico all'autentico, operato nelle analisi di *Sein und Zeit*. Che qui la *Vereinzelung* appaia, come effetto dell'angoscia, in grado di costituire la separazione del *Dasein* dal *Man*, significa per il *Dasein* stesso la possibilità di affrancarsi dal dominio autoritario della comprensione media sostenuta dal *Gerede*.

Ma per poter tematizzare questo affrancamento, è necessario considerare, oltre alla forma e alla struttura di questo dominio, anche ciò che in esso si istituisce come comprensione media. Ciò che ancora è in ombra rispetto alla struttura del *Man* e, successivamente, alla sua possibilità di trasformazione in autenticità, è dunque il contenuto del *Gerede*, ciò che continuamente si offre nello sguardo distanziante della *Neugier* e che viene continuamente equivocato.

Ciò che il linguaggio, come *Gerede*, impone alla comprensione di mondo, nella forma di un coglimento preontologico e che, successivamente, viene in evidenza, nell'ambito della tradizione della filosofia, che si salda in questo punto con quanto in generale "si dice" e "si vede", poiché non si avvede di essere da questo condotta, è analizzato da Heidegger nel paragrafo 43 di *Sein und Zeit*.

Qui emergono i due snodi dell'interpretazione di mondo propria del *Verfallen*¹³⁹: il primo è l'assenza del coglimento stesso del mondo e il conseguente restringimento della prospettiva unicamente sulla considerazione degli enti intramondani, in secondo luogo il restringimento della concezione della modalità d'essere di tali enti intramondani nella forma unica della *Vorhandenheit*. L'intero panorama degli enti intramondani (Esserci compreso) viene, così, ridotto alla modalità d'essere della *Vorhandenheit*, della cosalità e della *res*. Per questo, per Heidegger, l'essere in generale acquisisce il senso di Realtà (*Realität*)¹⁴⁰.

I due aspetti sono strettamente correlati in quanto, al contrario, il coglimento di una differenza di modalità d'essere all'interno degli enti intramondani mette immediatamente in luce la differenza costitutiva che intercorre tra il *Dasein* e gli enti con cui ha a che fare, i quali, a loro volta, non possono venir indistintamente concepiti nell'unica modalità della *Vorhandenheit*.

Tale differenza costitutiva, tra *Dasein* in quanto tale e ente intramondani diverso dal *Dasein*, apre a sua volta la possibilità di considerare in una prospettiva nuova il tema del mondo nella

¹³⁸Vedi pg. 111 e seguenti.

¹³⁹*Op.cit.* pg. 244, "L'interpretazione della comprensione mostrò inoltre che quest'ultima, innanzi tutto e per lo più, è già fuorviata nella comprensione del "mondo" secondo il modello della deiezione."

¹⁴⁰*Ibidem*, "In tal modo l'essere dell'ente immediatamente utilizzabile viene saltato di pari passo e l'ente è dapprima concepito come insieme di cose (*res*). L'essere assume il senso della realtà. La sostanzialità diventa la determinazione fondamentale dell'essere. Per effetto di questo traviamiento della comprensione dell'essere anche la comprensione ontologica dell'Esserci cade dentro l'orizzonte di questo concetto di essere."

sua mondità, in quanto nella differenza dall'ente intramondano il *Dasein* viene inteso come essere-nel-mondo. Questo in un certo senso è il percorso stesso di *Sein und Zeit*.

Ma quello che interessa è evidenziare come, tanto il percorso di riflessione di Heidegger, quanto la costruzione interpretativa del *Verfallen*, si concentrano (assumendolo o mettendolo in luce come presupposto ingiustificato) sull'equazione tra modo d'essere dell'ente e *Vorhandenheit*.

Tale equazione è il contenuto inespresso ed imposto del *Gerede*, ciò che innanzitutto e per lo più, vediamo nell'atteggiamento curioso e, infine, ciò su cui sempre si equivoca, dal momento che anche nella riflessione non si accede mai a quella relazione originaria che mostra tale assunzione nel suo carattere di presupposto.

A partire da qui anche la riflessione ontologicamente orientata risulta fin dall'inizio deviata.

Quello che risulta, dunque, è che tanto interpretazione media e quotidiana, quanto la tradizione filosofica sono solidali nell'inavvertita e univoca concezione dell'essere dell'ente, pensato sul modello della *Vorhandenheit*. L'idea che ciò che è, è ciò che sussiste, implica anche la particolare cecità che affligge l'intera tradizione filosofica nei confronti della mondità del mondo, che non può essere compresa seguendo il modello di sussistenza attribuito all'ente intramondano. Tale modo di comprendere l'ente e l'essere dell'ente, tanto quello che noi siamo quanto quello che noi non siamo, è istituito e fatto valere dal modo medio e quotidiano di comprensione e si sedimenta e irrigidisce nei discorsi e nelle parole che nella quotidianità media tessono e dirigono l'esistenza dell'uomo.

La *Destruktion* porta alla luce questo complesso di assunzioni, mostra le implicite connivenze e riporta le parole dal loro uso nel *Gerede*, uso che impedisce l'accesso a ciò che esse inizialmente dicono, alla loro *Herkunft*¹⁴¹, mettendo in questione l'intero apparato di interpretazione quotidiana e tradizionale.

¹⁴¹*Op.cit.* pg. 36, "Questa dimostrazione dell'origine (*Nachweis der Herkunft*) dei concetti ontologici fondamentali, come esibizione dei loro "certificati di nascita" non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici."

c. Critica di Cassirer al *Man*.

Va, in questo snodo, presa in considerazione una critica ad Heidegger presente negli scritti del *Nachlass* cassireriano. Questa critica, che si rivolge all'idea del *Man* e dell'*Öffentlichkeit* presenti in Heidegger, tende per parte sua a sostenere l'idea di una dimensione pubblica, che non deve essere intesa come dominio rassicurante dell'impersonale e del collettivo sulle possibilità di mondo dell'esistenza singolare, bensì come luogo in cui proprio tali possibilità vengono aperte e dischiuse, in virtù dell'appartenenza ad una certa collettività per ciascun singolo.

Per Cassirer, questo tipo di collettività, è il luogo in cui la singolarità apprende e sviluppa la propria umanità, in quanto apprende e si costituisce all'interno del molteplice e stratificato complesso delle sfere simboliche che informano e sviluppano il mondo umano.

Cassirer nota in particolare il fatto che, per Heidegger, la dimensione collettiva sia collegata all'idea del *Verfallen* e dell'inautenticità.

Ogni "universale", ogni darsi dell'universale è, per Heidegger, una "deiezione"-
un allontanare lo sguardo dall'esserci "autentico"-
un darsi all'inautenticità, al "sì".
Qui essenzialmente la sua via si distingue dalla nostra¹⁴²

Per Cassirer infatti:

Non si può separare l'ontologico dall'ontico, l'individuale dall'universale come cerca di fare Heidegger- ma l'uno si trova solo nell'altro.
Noi concepiamo l'universale non come mero "sì", ma come "spirito oggettivo" e cultura oggettiva¹⁴³

Questa critica non è, per alcuni suoi aspetti, in linea con quanto Heidegger effettivamente sembra sostenere in *Sein und Zeit*.

In primo luogo è chiaro che, per Heidegger, non si tratta di una separazione *de facto* tra ontico ed ontologico, almeno non nei termini in cui sembra rileggerla Cassirer, ma anzi per Heidegger si tratta proprio di tenere assieme l'aspetto ontico e quello ontologico nell'apertura di mondo costituita dal *Dasein*.

In questo senso, deve essere intesa la famosa affermazione heideggeriana a Davos circa la creatività ontologica propria dell'essere umano di contro alla sua condizione onticamente determinata¹⁴⁴.

¹⁴²In Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 220

¹⁴³*Ibidem*.

Il binomio ontico-ontologico si avvicinerebbe di più a quello di empirico e trascendentale che a quello di singolare-universale, cosa in un certo senso anche sostenuta da Heidegger nella sua lettura di Kant in chiave ontologica, proprio in quanto trascendentale¹⁴⁵.

È, dunque, in questo senso del tutto accettabile il rilievo mosso da Cassirer circa l'atteggiamento di Heidegger nei confronti dell'universale, specialmente se inteso come genere e se inteso nel senso di un dominio di esso sul singolare.

Ma il rifiuto del dominio della collettività e della tradizione non significa, per Heidegger, un rifiuto *tout-court* della dimensione collettiva e una riduzione di essa a correlato del *Verfallen*.

Cassirer sembra, qui, non dare il giusto rilievo al tema del *Mitsein* e *Mitdasein* e a quello della *Rede*, che strutturano a pieno titolo l'esistenza anche nella sua forma autentica.

E, tuttavia, a ben guardare questa critica di Cassirer non sembra dettata semplicemente dal mancato coglimento della portata di certi aspetti dell'analisi esistenziale del *Dasein* (come per esempio la *Sorge* e con essa il *Mitsein* e la *Rede*), ma appare piuttosto cogliere di tale analisi esistenziale un punto focale, tralasciando in quanto secondario il resto.

Il punto è, per Cassirer, il fatto che in Heidegger la dimensione dell'autenticità e dunque della collettività, esistenzialmente strutturante, e del discorso come struttura esistenziale, si coglie solo a partire da una certa forma di singolarizzazione, aperta dall'angoscia e articolata nel *Sein zum Tode* e nell'*Entschlossenheit*.

Solo nell'angoscia, che come detto trascina via il *Dasein* dalla dispersione nel *Man*, il *Dasein* è posto innanzi alla conformazione autentica della propria esistenza, caratterizzata da un essere-per. Tale essere-per, per costituirsi in quanto autentico, deve venir inteso guardando al suo "per" più proprio, ossia per-la-morte, che viene in questo senso anticipata (*vorlaufen*), con una decisione (*vorlaufende Entschlossenheit*)¹⁴⁶, come prospettiva autentica dalla quale riguardare all'esistenza.

Il *Dasein* in questa decisione anticipatrice è singolarizzato (*vereinzeln*) dall'angoscia e solo attraverso questo passaggio, che lo porta a cogliere l'autenticità della propria esistenza, egli si scopre con-aperto con altri, con i quali si dischiude reciprocamente l'incontro con l'ente intramondano.

¹⁴⁴*Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 224

¹⁴⁵*Ibidem*

¹⁴⁶Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 364, "L'essere-alla-fine significa esistenzialmente per l'Esserci: essere-per-la-fine. La decisione diviene autenticamente ciò che essa può essere solo in quanto essere-per-la-fine-comprendente, cioè in quanto anticipazione della morte. La decisione non "ha" un legame qualsiasi con l'anticipazione, inteso come qualcosa di diverso da essa. Essa cela in sé l'essere-per-la- morte autentico come modalità esistenziale possibile della sua autenticità."

Proprio a queste due articolazioni Cassirer dedica alcune analisi per sviluppare il contrasto che oppone la sua concezione a quella heideggeriana.

Tanto *Sein zum Tode* quanto *Entschlossenheit* insistono e si radicano nella singolarità del *Dasein*.

Questo significa, per Cassirer, che da un lato ogni verità diviene verità commisurata e possibile solo sulla e nella mortalità del *Dasein* e, dall'altro canto, che l'*Entschlossenheit* fa sì che il carattere della storia venga compreso in *Sein und Zeit* solo nella forma di *Historie* e *Schicksal* e non compia così la storicità, intesa nel senso di storia della cultura.

Sul primo lato, quello del binomio *Sein zum Tode* e relatività della verità, il punto di Cassirer va inteso in modo articolato.

In primo luogo, va tenuto conto delle convinzioni di fondo di Cassirer, ossia che “verità eterna” contrapposta a “verità finita”, sia da intendersi nel senso di una verità, che si costituisce culturalmente nell'ambito della sfera dello spirito oggettivo e dell'oggettività del senso, mentre la verità finita è verità individuale e singolare.

Sulla base di questa idea Cassirer rileva come in Heidegger, essendo il tema della morte centrale, l'idea di una verità eterna divenga una forma di *hybris*, una violazione dei limiti dell'umanità.

L'essere gettato etc. (cfr. l'esposizione di Heidegger e il resoconto di Bréhier).

Qui si trova la frase decisiva: “per un'essenza che è nel tempo e che passa nel tempo non ci possono essere “verità eterne”.

Lo stigma della morte è impresso su tutto ciò che l'uomo è e su tutto ciò che egli possiede - il fatto è che la verità è oggetto, contenuto della coscienza umana; poiché questo la qualifica come finita, transitoria.

Il pensiero di “verità eterne” appare perciò ad Heidegger quasi come una storia di *hybris*, una violazione dei limiti dell'umanità, un ignorare il fenomeno originario della morte.

E la sua intera analitica dell'esistenza non ha altro scopo che di revocare questo processo - di liberare la morte dal suo coprimento, di renderla veramente visibile.¹⁴⁷

Intesa in questo senso la posizione heideggeriana appare a Cassirer inaccettabile perché chiude la dimensione culturale, che è il luogo dove l'umanità stessa dell'uomo può e deve formarsi ed istituirsi.

Analogamente va inteso il discorso sul destino contrapposto alla storia della cultura.

Questo tratto della storia [*Geschichte*] è colto in modo molto profondo e bello - cfr. ciò che viene detto su storiografia [*Historie*] e destino [*Schicksal*] p.384.

La decisione che ritorna su di sé e che su di sé riflette diviene ripetizione di una tramandantesi possibilità d'esistenza p.385-

Qui è visto un tratto della storicità in modo profondo e chiaro-

ma è sempre una interpretazione religioso individualistica della storia, che ci si presenta.

¹⁴⁷Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pg. 263

La storia come storia della cultura, come storia del senso, come vita dello spirito oggettivo, in tal modo non viene dischiusa¹⁴⁸

Torna, nell'interpretazione di Cassirer, la contrapposizione tra individuale e collettivo, nella forma dello spirito oggettivo, in quanto si incontra oggettivamente nelle produzioni culturali e di senso.

Anche il tema del senso viene, infatti, letto da Cassirer in questa prospettiva e qui culmina tanto l'interpretazione che egli dà di Heidegger, tanto la presa di distanza che questa prospettiva richiedeva per Cassirer.

Per Cassirer è, infatti, errato ritenere che il senso vada concepito come qualcosa "che sorge nell'Esserci"¹⁴⁹, poiché inevitabilmente non solo si avrebbe qui a che fare con una forma di solipsismo, ma anche l'intera dimensione del senso dovrebbe ricadere sotto quel sigillo della morte, che è caratteristico della riflessione heideggeriana.

In particolare, per Cassirer, dà ciò risulta che l'ente difforme dall'Esserci debba venir concepito, nella prospettiva di Heidegger, come "senza senso", come essenzialmente e integralmente estraneo al senso¹⁵⁰, dal momento che il senso sembra, nella lettura cassireriana di Heidegger, affare dell'Esserci singolare.

Qui, per Cassirer, le prospettive non possono che dividersi:

Ma per noi il senso non sorge affatto nell'Esserci, ma "si dà" „senso impersonale“ che naturalmente è esperibile solo per un soggetto esistente; (cfr. il senso matematico) si dà un oggettivo senso di significato (=spirito)[*es giebt objektiven Bedeutungs-Sinn (=»Geist«)*]; si dà infine un distacco dal semplicemente ontologico, senza che, tuttavia, venga spezzato il legame con esso.

Heidegger si inoltra oltre la sfera della vita in quella dell'esserci personale che egli utilizza e interpreta in senso religioso- ma d'altra parte ne rimane prigioniero.

La sua concezione della religione trae la sua forza e la sua profondità nella tendenza individualistica che essa riprende da Lutero e Kierkegaard.¹⁵¹

La critica di Cassirer si concentra, dunque, su questa tendenza individualistica, la quale bloccando l'accesso al piano „sovrapersonale“ riduce quest'ultimo a *Man* e, insieme, riduce ciò che in questo piano si produce, in quanto superamento dell'individuale, a forme di "cattiva infinità"¹⁵², anziché ritrovare in esse le condizioni di possibilità dell'individualità stessa.

¹⁴⁸ *Op.cit.* pg. 264

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ In questo, Cassirer si appoggia a una citazione di *Sein und Zeit* cui contrappone la propria idea di un senso impersonale. *Ibidem.*, "Particolarmente chiaro anche p. 152 „Se si tien ferma questa interpretazione ontologico esistenziale fondamentale del concetto di senso (- in base a cui ogni senso deriva pragmaticamente dalla cura), qualsiasi ente il cui essere sia difforme dall'Esserci deve essere concepito come senza senso, come essenzialmente e integralmente estraneo al senso. L'espressione "senza senso" non importa alcuna valutazione: è una semplice determinazione ontologica."

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Op. cit.* pg. 265, "Per Heidegger l'originario è sempre l'"Esserci" come individuale esser-così, tutto il resto è "degenerazione", caduta dall'esserci. Il "tempo infinito" è per Heidegger pura finzione- egli lo comprende

Le contrapposizioni tratteggiate da Cassirer sono, perciò, chiare: verità finita contro verità infinita¹⁵³, intesa come verità che internamente alla forma simbolica continuamente si rinnova e trasforma, senso individuale, legato alla prospettiva del *Sein zum Tode* e dell'*Entschlossenheit*, contro l' *objektiver Bedeutungs- Sinn*, inteso come regno dello spirito oggettivo ed, infine, *Man* contro *Geist*.

Queste sono le contrapposizioni che emergono a Davos con tutta chiarezza e, che, se da un lato mostrano i diversi tentativi degli autori di pensare l'umanità dell'uomo, dall'altra possono venir compresi unicamente intendendo quella che è la prospettiva di fondo che li guida.

Qui, nel caso di Cassirer, appare evidente che il motivo, per il quale viene compiuta questa contrapposizione con il pensiero heideggeriano, è il tentativo di far emergere per contrasto la dimensione del *Geist* e del senso oggettivo come condizione di possibilità della formazione tanto dell'individualità umana quanto del mondo, in cui essa vive.

A questo scopo il pensiero di Heidegger viene presentato, a costo di evidenti riduzioni, come radicalmente contrapposto.

Se è chiaro che, per certi aspetti, la critica cassireriana manca il bersaglio, poiché sorvola sulla complessità costitutiva delle articolazioni proprie dell'analisi heideggeriana, un punto però appare centrato, quello del tema della singolarizzazione.

Non si tratta, qui, di vedere fino a che punto il *Mitdasein* possa bilanciare questa tendenza e di valutare se tale tema sia in fondo sottostimato dallo stesso Heidegger, in particolare riguardo al tema della *Rede*, ma piuttosto di far emergere in positivo i tratti della *Vereinzelung* che individuano la relazione tra il *Dasein* e prospettiva di fondo, in cui tale riflessione sull'essere umano viene condotta e alla quale risulta, almeno nelle intenzioni dello stesso Heidegger, essere subordinata e finalizzata.

L'accentuazione sull'isolamento e l'unicità del *Dasein* non viene, infatti, compresa nella sua portata se la si collega, come fa Cassirer, unicamente alla dimensione religiosa da cui il pensiero di Heidegger scaturirebbe.

Essa risulta, in un certo senso, necessitata dal tentativo di esposizione dell'essere nell'alveo delle strutture dell'ente che comprende l'essere. Solo nella singolarità così come viene indicata dalla riflessione, che mirando alla morte si ripercuote retroattivamente sull'individualità che è per tale morte, è pensabile il tempo finito come orizzonte in cui l'essere possa manifestarsi.

come "senza fine", il cui soggetto è il Si -dunque nel senso della cattiva infinità- conformemente a ciò come mero tempo inautentico."

¹⁵³In proposito, anche *Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 232-233.

L'isolamento e tema della morte sono, dunque, strettamente collegati e diventano il punto d'accesso al coglimento della temporalità del *Dasein*, la quale permette il costituirsi dell'orizzonte di manifestazione dell'essere.

Ricapitolando, perciò, quanto finora emerso vanno tenuti presenti alcuni aspetti.

In primo luogo, va tenuto in primo piano il motivo per cui la riflessione si centra sull'essere umano, ossia la connessione tra essere ed ente che comprende l'essere. Se, dunque, il fulcro del discorso è l'ente che comprende l'essere, a proposito di tale ente da un lato andranno rimossi i modi tradizionali in cui esso viene concepito, modi tradizionali che, come vedremo hanno fatto sì che in luogo della riflessione sull'essere, il pensiero si arrestasse all'indagine di un certo modo di essere dell'ente e, dall'altro lato andrà condotta una analisi che giunga alla dimensione autentica di esistenza di tale ente che comprende l'essere.

Su entrambi i fronti andrà, quindi, rimosso il predominio della collettività, in quanto essa dettando il modo di intendere e di intendersi di un tale ente, impedisce insieme una corretta prospettiva. Questa corretta prospettiva, che può essere acquisita nella considerazione del *Sein zum Tode*, coglie l'unicità del *Dasein* da un lato e la sua temporalità dall'altro, temporalità che a sua volta apre l'alveo di considerazioni sull'essere.

In questo quadro, la critica di Cassirer appare totalmente decentrata e insieme è possibile invece comprendere i motivi delle critiche che Heidegger rivolge a Cassirer. L'insistenza di quest'ultimo sulla cultura, che già doveva apparire sospetta ad Heidegger, si salda ad una essenziale continuità con quella tradizione, che Heidegger deve mettere in questione affinché emerga l'aspetto più innovativo del *Dasein*, il suo essere per certi versi qualcosa di profondamente diverso rispetto a quanto solitamente viene inteso come essere umano e, insieme, esserne però il nucleo più autentico.

In questo senso va intesa la dicitura stessa di *Dasein*, così come viene spiegata dallo stesso Heidegger nel corso del semestre estivo 1928:

1. Per l'ente che costituisce il tema dell'analitica non è stato scelto il termine "uomo", bensì il neutro "l'Esserci". Con ciò viene designato l'ente, al quale non è indifferente il proprio modo d'essere in un determinato senso.¹⁵⁴

¹⁵⁴Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G.Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 162.

d. Conseguenze della *Vorhandenheit*. La tradizione filosofica e Kant.

Se nell'interpretazione media e quotidiana, sedimentata e imposta dal *Gerede*, un certo nucleo di assunzioni rimane celato, così come celato è l'impedimento dell'accesso per le parole al loro *primärer Seinsbezug*¹⁵⁵ in favore della diffusione e della ripetizione del discorso, tali assunzioni appaiono dirigere anche la riflessione della filosofia.

La duplice restrizione dello sguardo della tradizione filosofica sull'intramondanità, da un lato, intramondanità che segna l'esclusione e la mancanza del fenomeno del mondo, e sulla sussistenza, dall'altro, come unica modalità d'esistenza di ciò che è intramondano, è tema ricorrente nelle opere e nei corsi di Heidegger tra gli anni '20 e gli anni '30.

Non solo questo tema appare esplicitamente, come nel caso di alcune analisi presenti in *Sein und Zeit*, ma è spesso accostato anche in modo trasversale attraverso il confronto con autori che, appartenendo alla tradizione filosofica, pagano ad essa un tributo più o meno consapevole nei luoghi centrali delle loro riflessioni.

In particolare vanno in questo senso ricordati Cartesio, Leibniz e Kant.

In relazione a questi tre autori l'interesse per la duplice restrizione interpretativa appare collegata alla difficoltà, tipicamente presente nella filosofia moderna, di comporre le relazioni tra il soggetto e l'oggetto, che costituiscono le due entità sussistenti e contrapposte, che formano l'intera realtà.

Che questa contrapposizione sia l'esito moderno della tradizione della *Vorhandenheit* appare evidente a partire dalle brevi considerazioni che Heidegger in *Sein und Zeit* dedica su questo tema a Cartesio.

Il riferimento a Cartesio va considerato secondo due punti di vista.

In primo luogo, è qui che emerge la critica profonda mossa da Heidegger alla tradizione filosofica moderna e al modo in cui essa intende la realtà e la soggettività umana, rimanendo prigioniera di questa stessa modalità.

In secondo luogo, è a Cartesio che Kant rimane debitore, in quanto sono proprio le posizioni che quest'ultimo assume dal primo a bloccare lo sviluppo delle intuizioni che Heidegger considera più avanzate e profonde all'interno della *Critica della ragion pura*.

Il punto appare chiaro già in *Sein und Zeit* ed è ripreso senza sostanziali modifiche in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

¹⁵⁵Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 168

L'assunto fondamentale di Cartesio, il *cogito ergo sum*, contiene *in nuce* l'intero delle difficoltà e dei presupposti nascosti della filosofia moderna.

Cartesio, a cui si attribuisce con la scoperta del *cogito sum* l'avvio della problematica filosofica moderna, indagò entro certi limiti il *cogitare* dell'*ego*. Per contro, lasciò del tutto indiscusso il *sum* benchè lo presenti come non meno originario del *cogito*. L'analitica pone il problema ontologico dell'essere del *sum*. Solo quando esso sarà determinato, risulterà comprensibile il modo d'essere delle *cogitationes*.¹⁵⁶

Questa è, per Heidegger, anche l'eredità che Cartesio lascia all'intera filosofia moderna, che egli inaugura. Lo statuto del *sum* rimane del tutto indiscusso, poiché, per Heidegger, è già tacitamente assunto in modo aproblematico.

Qui si saldano varie linee argomentative.

Da un lato, infatti, incontriamo qui la critica rivolta a Kant, di aver assunto senza metterlo minimamente in discussione, nonostante alcune intuizioni, questo indirizzo cartesiano e, per questo, di non essere riuscito a seguire fino in fondo la linea di quelle diverse intuizioni, che Heidegger gli riconosce.

D'altro canto, è quello che nell'assunzione del *sum* rimane indiscusso a mostrare, per Heidegger, il peso della tradizione sulla riflessione filosofica, aprendo allo stesso tempo la possibilità di considerazioni in linea con il compito che l'analitica si propone.

Ciò che contraddistingue il *sum* come caratteristica del soggetto, è la permanenza nella sua sostanzialità, è dunque una determinazione di carattere temporale che, tuttavia, copre e porta a fraintendere una temporalità più profonda, rispetto a questa presenzialità che il soggetto moderno eredita dalla sostanza classica.

E, in ultimo, proprio questa considerazione permette ad Heidegger di separarsi dalle analisi antropologicamente orientate, a lui contemporanee.

Heidegger denuncia in proposito il fatto che esse non siano riuscite, per quanto abbiano variamente messo in luce il carattere, indebitamente assunto, di sostanzialità del soggetto, a collegarlo con l'altrettanto indebita acquisizione di una forma di temporalità distorta, connessa a tale sostanzialità.

Il ruolo di Cartesio, nell'analisi che Heidegger compie della tradizione filosofica occidentale, è quello di unire il modo con cui veniva pensata la sostanza, ossia la permanenza della presenza, alla centralità del soggetto, come ciò di cui si è più o, unicamente, certi.

La distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* mette in luce, per Heidegger, quest'unità di fondo quanto al modo d'essere degli enti in considerazione.

¹⁵⁶*Op.cit.* pg. 65

Si tratta pur sempre di *res* che costituiscono la realtà in quanto sussistenti (*Vorhandenheit*) e che si distinguono per le diverse proprietà, avere *cogitationes* da un lato e estensione dall'altro.

L'ente sussistente, che ha come caratteristica distintiva il fatto di *cogitare*, e che, in questo *cogitare* è massimamente certo di sé in quanto *cogito me cogitare*, è il soggetto moderno, così come inaugurato da Cartesio e ancora pensato implicitamente in Kant. In esso si trova per Heidegger elaborata la formulazione tradizionale dell'essere umano, *animal rationale*.

A sua volta la dicitura *animal rationale* sviluppa ed iscrive, nel quadro piramidale del creazionismo cristiano, l'antica definizione greca.

In questa iscrizione però l'ente di cui si tratta, l'*animal rationale*, viene già concepito, in linea col quadro creazionistico di riferimento, come ente creato, ossia inserito nella modalità d'esistenza della sussistenza che è presente in quanto prodotta, modalità propria, appunto, dell'essere creato.

Nella *res cogitans* viene dunque pensato tanto il quadro ontologico dell'ente creato e sussistente nella presenza costante, quanto l'autoriferimento di tale ente a se stesso nella forma della certezza del *cogitare*.

Questa forma di autoriferimento e di autocertezza tende, secondo Heidegger, a prendere storicamente il sopravvento rispetto alla determinazione ontologica della creaturalità. Ma, in questo processo, la consistenza ontologica del soggetto non smette di essere pensata come sussistenza presente, retrocedendo semplicemente sullo sfondo, dove rimane fin dall'inizio inavvertita e diviene tuttavia sempre più problematica.¹

Questo percorso e questa indeterminazione esplicita dello statuto ontologico del soggetto, cui corrisponde una tacita assunzione di sussistenza e presenzialità, costituisce la linea che Heidegger percorre criticamente all'interno della tradizione filosofica moderna fino a mostrarne, come si vedrà più oltre, l'influenza sulle considerazioni antropologiche e filosofiche che egli ritiene più avanzate, come quelle di Scheler e Husserl, e anche su Cassirer, che paga, per Heidegger, doppiamente il prezzo di questo legame con la tradizione, come neokantiano e come interprete della centralità dell'uomo nelle diverse modalità dello stare al mondo.

¹Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pg. 146, "Ma in questa interpretazione del soggetto a partire dall'autocoscienza, che era prefigurata in Cartesio e per la prima volta acutamente pensata in Kant, viene celata la determinazione primaria del soggetto nel senso dell'ὀποκείμενον, di ciò che sussiste, cioè questa determinazione viene dialetticamente ricompresa nell'autocoscienza, nell'autocomprensione. Non si trattava più, già per Kant, di un vero problema ontologico, ma apparteneva al campo dell'ovvietà.

La coincidenza tra ente creato e autocertezza del soggetto pensante appare, con tutta evidenza, in Leibniz.

L'ultimo corso di Marburgo è dedicato da Heidegger, nella sua prima parte, a mostrare questa connessione in opera nel pensiero di Leibniz.

È lo stesso Heidegger, che nel saggio che compendia tale corso, riassume:

Che cosa risulta da tutto ciò? Innanzitutto che Leibniz - nonostante tutte le differenze rispetto a Cartesio- considera con questi l'autocertezza dell'io come certezza primaria e che come Cartesio vede nell'io nell'*ego cogito* la dimensione da cui devono essere attinti i concetti metafisici fondamentali. Si tenta una soluzione del problema dell'essere in quanto problema fondamentale della metafisica mediante il ricorso al soggetto. Tuttavia, sia in Leibniz, sia nei suoi predecessori e successori, questo ricorso all'io rimane equivoco, perché l'io non è compreso nella sua struttura esistenziale e nel suo modo d'essere specifico.¹⁵⁸

È nell'alveo di queste riflessioni sulla tradizione che inizia il confronto con Kant, confronto che rimane su questo punto sempre costante nel riconoscere, da un lato, allo stesso Kant una serie di intuizioni, che lo stesso Heidegger approfondisce ed estende fino a forzarne i limiti, intuizioni che, d'altro canto, sono limitate proprio dal peso che questa tradizione ha avuto, rimanendo in questa influenza, inavvertita dallo stesso Kant.

Questo genere di considerazioni, che si presentano per la prima volta nel corso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, vengono ripetute nel corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* e in *Sein und Zeit*.

A partire dal primo corso citato, inoltre, compare anche uno dei temi che fanno sì che Kant diventi l'autore di riferimento per le riflessioni di Heidegger in questo campo, si tratta chiaramente del tema del tempo. Nel corso del 25/26, infatti, i due elementi di valutazione di Kant si associano.

Da un lato, Kant è "il primo e l'unico" (*der Erste und Einzige*¹⁵⁹), come si esprimerà in *Sein und Zeit*, a cogliere il tema della temporalità in tutta la sua problematicità, d'altro canto la particolare cecità al tema dello statuto d'essere proprio di quell'ente, che con il tempo mantiene la più stretta relazione, fa sì che Kant non possa seguire fino in fondo la propria intuizione, ma che essa si mantenga per lui *in ein dunkles Gebiet*¹⁶⁰.

Se questa è la struttura entro la quale si mantengono le riflessioni heideggeriane su Kant e se, in particolare, il giudizio sulla cecità circa il tema del modo d'essere dell'essere umano rimane pressoché immutato tra gli anni '20 e gli anni '30, la riflessione di Heidegger però si

¹⁵⁸Martin Heidegger, *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo*, in Martin Heidegger, GA9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pg. 45

¹⁵⁹ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 37

¹⁶⁰ *Ibidem*.

impegna nella ricerca all'interno dell'opera kantiana di punti in cui tali limiti avrebbero potuto essere superati o offrono lo spunto per un tale superamento.

Il più evidente di questi tentativi compiuti da Heidegger sul testo kantiano è quello che si incontra nel corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

In questo corso Heidegger ha già, attraverso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* e *Phänomenologische Interpretation der reinen Vernunft* e con *Sein und Zeit*, maturato il giudizio complessivo sull'opera kantiana. È già giunto a riconoscere nel tema del tempo e nella connessione problematica tra tempo e io-penso il luogo in cui la riflessione kantiana incontra le maggiori difficoltà e su cui l'elaborazione filosofica deve insistere per proseguire lungo la via inconsapevolmente indicata da Kant.

Inoltre, Heidegger ha già anche riconosciuto nel debito con Cartesio il motivo delle difficoltà della riflessione kantiana¹⁶¹.

Nel corso del 1927, però, quello che viene messo in luce è il tentativo di Kant di riconoscere e superare questa difficoltà.

In questo corso, Heidegger analizza i diversi tentativi kantiani nel mettere in luce quella che appare essere la difficoltà di fondo del suo pensiero, che impedisce un coglimento adeguato della portata del fenomeno del tempo.

La distinzione tra *personalitas transcendentalis*, *personalitas psychologica* e *personalitas moralis* risponde a questo intento heideggeriano¹⁶².

Il primo tipo di *personalitas* è la forma di autocoscienza assunta dal *cogito me cogitare* nell'ambito del pensiero di Kant.

L'egoità si sa come fondamento delle proprie determinazioni (*cogitationes*), dei propri atti, si sa come unità della molteplicità di questi atti. Questa unità è quella che in Kant va sotto il nome di unità sistetica originaria dell'appercezione. L'appercezione mostra da un lato, il lato dell'autocoscienza, il riferimento a sé del soggetto e insieme, sul lato della molteplicità, mostra il soggetto come riferimento di tutto ciò che può essere percepito o conosciuto. In questo senso esso è detto trascendentale, in quanto condizione ontologica fondamentale di ogni essere dell'ente.

Questo schema della *personalitas transcendentalis* fa da modello per le altre.

¹⁶¹*Op.cit.* pg. 248, "A prima vista può sembrare che Kant si sia liberato dell'ammissione cartesiana di un soggetto isolato e preconstituito. Ma è soltanto un'apparenza. Il semplice fatto che Kant senta il bisogno di una prova dell'"esistenza delle cose fuori di me" basta a dimostrare che egli ha posto il punto d'appoggio della problematica nel soggetto, nell' "in me".

¹⁶² Su questo cfr. Volpi F., "Comincio ad amare realmente Kant". *Heidegger scopre Kant*, in Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006 p. 211-229

La *personalitas psychologica* mostra nell'ambito dell'autoriferimento formale dell'appercezione, la possibilità del divenir coscienti del proprio stato empirico. Si esperisce, così, un certo determinato "io", esperienza possibile nella struttura formale di autoriferimento, comune a tutti i soggetti, che è l'appercezione.

Il punto d'interesse di Heidegger si concentra però sulla *personalitas moralis*. Qui infatti emerge il tema del sentimento morale, il sentimento di rispetto che Heidegger rilegge come "modalità autentica con cui si manifesta l'esistenza dell'uomo"¹⁶³. Qui, per Heidegger, emerge in Kant la possibilità di formulare alcune considerazioni ontologiche, che si discostino dal modello cosale e sussistente nella presenzialità, che in generale domina le riflessioni kantiane, e, per questo motivo, queste potenziali riflessioni risvegliano l'interesse heideggeriano.

Nei termini del rispetto, infatti, si manifesta la possibilità di un altro "senso ontologico"¹⁶⁴, un senso per cui la persona si mostra come fine a se stessa.

Qui, Heidegger, come successivamente farà nei confronti degli autori a lui contemporanei quali Scheler, Husserl e Cassirer, sta cercando e mostrando i luoghi in cui sarebbe stato possibile per il discorso aprirsi a nuove possibilità di coglimento della modalità d'essere propria dell'essere umano, nuove possibilità diverse dalla dominante concezione di sussistente presenza.

In relazione alla *personalitas moralis*, nota Heidegger, Kant introduce una distinzione tra cose e persone, alle quali corrispondono due specie di metafisica, quella della natura e quella dei costumi. Ma, nonostante questa distinzione vada nella direzione che ad Heidegger interessa, egli riconosce anche che in Kant essa non è riempita di contenuto. Ossia si mostra, certo, che l'essenza dell'uomo in quanto fine è diversa dall'essenza delle cose, tuttavia quanto al modo d'essere dell'uomo, il richiamo all'agire non appare ad Heidegger sufficiente per svincolarsi dalla sussistenza come modalità dominante.

Siamo, quindi, giunti alla domanda cruciale che Heidegger rivolge a Kant e che, successivamente, rivolgerà a Scheler e Cassirer:

Dall'interpretazione dell'io come persona morale non ricaviamo alcun lume effettivo sul modo di essere di questo io. Forse però potremo ottenere meglio un chiarimento sul modo d'essere del soggetto, se ci domanderemo in che maniera Kant determina l'io dell' "io penso",

¹⁶³ Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pg. 131, "Con l'analisi del sentimento di rispetto abbiamo chiarito un fenomeno che in senso kantiano non è un sentimento qualsiasi, un sentimento che può anche trovarsi tra altri nel susseguirsi degli stati d'animo del soggetto empirico: il sentimento di rispetto è invece la modalità autentica in cui si manifesta l'esistenza dell'uomo, non nel senso di una mera presa d'atto, di una presa di coscienza, ma in modo tale che nel rispetto io stesso sono, io agisco."

¹⁶⁴ *Op.cit.* pg. 132, "Qual è il senso ontologico della persona che si manifesta in questi termini nel rispetto? Kant afferma: Ora io dico: l'uomo, e in generale, ogni essere ragionevole, esiste come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo per essere usato da questa o da quella volontà [...]."

ossia, come possiamo dire approssimativamente, il soggetto teoretico rispetto a quello pratico, la *personalitas transcendentalis*.¹⁶⁵

Il punto della questione, per Heidegger, è legato ovviamente alla determinazione della modalità d'essere di questo ente, un problema questo, che lo stesso Kant sembra in alcuni rari luoghi riconoscere come tale.

Il riconoscimento di questo problema, da parte di Kant, e il fatto che esso faccia emergere una implicita assunzione di sussistenza e di presenzialità nella maggior parte delle riflessioni che riguardano questo tema, non è, per Heidegger, sufficiente.

Non basta, per Heidegger, dire come fa Kant in alcuni luoghi, che il modo d'essere dell'uomo non è il modo d'essere delle cose, e non basta per due motivi fondamentali. In primo luogo perché questo ancora non ci dice quel che ci interessa, ossia quale sia e come sia questo modo d'essere dell'ente che noi siamo e, insieme, perché nemmeno delle cose si può dire senza una preliminare riflessione sul tema, che stiano così come tradizionalmente vengono pensate, ma anzi proprio questo "tradizionalmente" dovrebbe, per lo meno, metterci in allerta.

Su entrambi i punti Heidegger colpisce in maniera manifesta Kant, ma entrambi i rilievi possono venir mossi, e in parte lo sono stati, anche a Cassirer.

In queste osservazioni si misura la differenza di fondo tra gli autori.

Che questi punti problematici siano l'esito della riflessione filosofica tradizionale, appare chiaro ad entrambi ma rispetto ad essi le strategie non possono che separarsi. Mentre vediamo, qui, Heidegger impegnato a far emergere la radice delle difficoltà che la filosofia eredita dalla tradizione e in questa messa in luce a prendere insieme le distanze dalle assunzioni che le hanno prodotte, in Cassirer esse vengono, come vedremo, in un certo senso mantenute anche se depotenziate della loro carica problematica, grazie all'inserimento in una strategia complessiva di elaborazione e in un contesto teorico più ampio, in grado di mostrarle nella loro parzialità.

Il rapporto con le riflessioni di Kant permette ad Heidegger di mettere in evidenza le connessioni problematiche derivate dai postulati, tradizionalmente assunti, e di considerare, sotto questo profilo, le questioni che egli stesso eredita dalla tradizione.

Il dominio della *Vorhandenheit* e della presenza, che si estende tanto nel modo di pensare comune quanto in quello filosofico, dispiega in questo senso l'intero arco delle sue conseguenze.

In primo luogo la mancanza di una riflessione tematica sul modo d'essere dell'ente che noi siamo, fa sì che esso venga per lo più considerato in analogia con le cose, che nel mondo

¹⁶⁵*Op.cit.* pg. 136

vengono incontrate, a loro volta intese come cose sussistenti¹⁶⁶. Qui si apre il problema di spiegare come queste diverse “cose”, accumulate dalla sussistenza, entrino in relazione e l’una intenda, conosca, utilizzi l’altra.

Il dualismo della gnoseologia è solo, per Heidegger, l’epifenomeno di questo processo. In quest’ultimo sviluppo si apre un percorso di riflessione che porterà Heidegger, da un lato, a muovere la critica a Cassirer, che incontriamo in *Sein und Zeit* e viene ripetuta in forma più ampia in *Einleitung in die Philosophie* e in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* e, insieme, a superare anche le forme più avanzate di riflessione a lui contemporanee.

Anche chi, infatti, sulla scorta di considerazioni analoghe a quelle heideggeriane su Kant, abbia tentato la distinzione tra cose e persone quanto a modalità d’esistenza, incontra in Heidegger una obiezione ferma.

In questa obiezione, Heidegger mette contemporaneamente in luce la debolezza del tentativo e costruisce su di esso la propria via di elaborazione di tale distinzione. È il caso della riflessione sui risultati di Scheler ed Husserl e della trasformazione che il tema dell’intenzionalità subisce nell’arco di tempo che va dal 1925 al 1928.

¹⁶⁶Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 90, “Ci rendiamo conto di questa esiziale equivocazione domandandoci ora: quale ente deve svolgere questo ruolo pre-tematico e deve valere come terreno della fenomenologia? Si risponde: le cose. Ma con questa risposta ovvia forse si è già perso il terreno pre-fenomenologico di cui si va alla ricerca. Infatti, in questo interpellare l’ente come “cosa” (*res*) è introdotta di soppiatto una caratterizzazione ontologica preliminare. L’analisi che partendo da un tale ente muove verso l’essere mette a capo alla cosità e alla realtà. Lungo questa via, l’esplicazione ontologica incontra caratteri d’essere come la sostanzialità, la materialità, l’estensione e la giustapposizione[...].”

e. Antropologia. Critica a Scheler e a Husserl. Il superamento del tema dell'intenzionalità.

Già nel corso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* incontriamo le connessioni tematiche che, ripresentandosi in *Sein und Zeit* e nei corsi successivi al 1927, costituiscono l'ultima parola di Heidegger sui tentativi compiuti da Scheler e, in parte da Husserl, per affrancarsi dalla tradizione e dalle difficoltà, in primo luogo gnoseologiche che essa portava con sé.

Noto è il passo di *Sein und Zeit*, §10, dove il tema è affrontato con particolare chiarezza e dove, da un lato si accomunano Scheler ed Husserl in senso negativo (*im Negativen übereinstimmen*¹⁶⁷) e dall'altro si attribuisce tale negatività alla duplice radice dell'antropologia tradizionale, la radice, per così dire basata sulla definizione aristotelica e quella cristiana dell'uomo¹⁶⁸.

Ma per comprendere l'importanza di queste considerazioni nella riflessione heideggeriana è necessario collegare queste note tesi a quelle che riguardano il tema dell'intenzionalità.

Su questo punto si misura, infatti, veramente la presa di distanza di Heidegger da Scheler ed Husserl e, insieme, si può valutare la direzione presa dalla riflessione heideggeriana nel momento in cui tale presa di distanza si concentra sul superamento del dualismo e sulla focalizzazione della trascendenza del *Dasein* come tratto distintivo della sua esistenza.

Nel 1925, nel corso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* incontriamo questo snodo tematico: critica alla definizione antropologica tradizionale e critica a Scheler ed Husserl sulla base della mancata messa in questione radicale dell'influenza di tale tradizione sul tema dell'intenzionalità.

Il risultato della riflessione critica è: anche la ricerca fenomenologica sta sotto il segno dell'antica tradizione e proprio là dove si tratta della sua più originaria determinazione del suo tema più proprio, quello dell'intenzionalità.[...].

Non solo l'essere dell'intenzionale e, quindi, l'essere di un ente determinato resta indeterminato, ma vengono operate fondamentali distinzioni categoriali entro l'ente (coscienza e realtà) senza che la prospettiva- guida, e cioè secondo cui viene compiuta la distinzione, ossia l'essere, non solo non venga chiarita ma neppure se ne ponga il problema.¹⁶⁹

¹⁶⁷Op.cit. pg. 66

¹⁶⁸Op.cit. pg. 67, "L'antropologia tradizionale implica: 1. La definizione di uomo come ζῷον λόγον ἔχον, nel senso dell'*animal rationale*, animale razionale. [...]2. L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere e dell'essenza dell'uomo è di ordine teologico: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*.

¹⁶⁹Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 178

Questa posizione heideggeriana si approfondisce nel corso degli anni '20, ma rimane, quanto alla struttura e alle conclusioni, fondamentalmente immutata.

In queste considerazioni si riconosco tanto le critiche presenti in *Sein und Zeit*, quanto le affermazioni presenti in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Die Grundprobleme der Phänomenologie, però, rispetto agli altri corsi ha il pregio di mostrare anche un ultimo tentativo compiuto da Heidegger per recuperare o salvare, almeno in parte, l'idea di intenzionalità, seppur modificandone la struttura.

Questo tentativo, che raggiunge la propria maturazione nel corso del 1928, in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, offre una via d'accesso privilegiata a quanto Heidegger contrappone al modello tradizionale della *Vorhandenheit*.

Il tema dell'intenzionalità ha, dunque, un duplice volto nella riflessione di Heidegger. Da un lato il ricorso a tale tema mostra, nella tradizione filosofica e in particolare nella riflessione di Scheler e Husserl, il limite estremo raggiunto da tale tradizione nella volontà di superare le difficoltà di una impostazione fondamentalmente sostanzialistico-soggettivistica pur mantenendosi, ancora entro i limiti di quella impostazione, che tali difficoltà ha prodotto.

D'altra canto, proprio questa riflessione conduce Heidegger a superare tanto l'impostazione, quanto le sue conseguenze, permettendogli di vedere chiaramente il punto su cui i tentativi di Husserl e Scheler sono destinati a fallire.

Per questo, il giudizio heideggeriano su Scheler ed Husserl è già prima di *Sein und Zeit* in proposito assai duro¹⁷⁰.

Egli denuncia, infatti, il ricorso al tema dell'intenzionalità quale ultimo ed estremo tentativo di coprire e mantenere quella tradizione dell'*animal rationale*, che si pone a guida della riflessione filosofica. Ma il tema dell'intenzionalità non viene, con questo, semplicemente abbandonato, esso possiede quel secondo volto che inizia nel corso del 1927 e si approfondisce, anche e di nuovo in relazione a Scheler, in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*.

Il motivo per cui Heidegger non abbandona anche il tema dell'intenzionalità, nel momento in cui si consolida il giudizio e la presa di distanza da Scheler ed Husserl, può venir compreso negli intenti perseguiti esplicitamente da Heidegger in questo corso.

¹⁷⁰*Op.cit.* pg. 180, "In ambedue i casi opera occultamente la tradizione classica greca. Circa il problema specifico dello spirito e della ragione, dell'io, della vita, la tradizione è dominata dalla suddetta definizione dell'uomo (*animal rationale*), dove in particolare Husserl si orienta più verso la definizione profana, mentre Scheler incorpora esplicitamente nella sua concezione dell'idea di persona la definizione specificamente cristiana dell'uomo e con ciò rende la propria posizione di qualche grado ancora più dogmatica."

Qui, infatti, il tema dell'intenzionalità, la cui elaborazione è riconosciuta nella linea di pensiero che dalla scolastica conduce alle opere di Brentano e Husserl, diventa per Heidegger la via d'accesso al tema della trascendenza che determina, come sua caratteristica fondamentale, l'esistenza del *Dasein*.

Dunque, il tema dell'intenzionalità, e questo specialmente nei corsi *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Einleitung in die Philosophie* e, infine, nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, mostra questo secondo aspetto, quello di costituire nell'approfondirsi delle riflessioni che la concernono, una via d'accesso privilegiata alle determinazioni dell'esistenza che già in *Sein und Zeit* è riconosciuta come essenza e, dunque, modo d'essere del *Dasein*.

Nel corso del 1927, Heidegger mette in guardia dai due fraintendimenti possibili sul tema dell'intenzionalità.

Il primo fraintendimento scaturisce dalla visione ingenua e naturale dei rapporti intenzionali. Visione ingenua e naturale, in quanto mediata, consolidata e sedimentata nella tradizione dell'ontologia della sostanza-presente, che non a caso sceglie come figura eminente dei rapporti intenzionali il rapporto percettivo, che implica per definizione la concreta presenza di un oggetto percepito e di un soggetto percipiente¹⁷¹.

La relazione intenzionale verrebbe qui fraintesa, in quanto considerata quale rapporto che si instaura tra i due enti sussistenti (l'oggetto e il soggetto), relazione che, a sua volta, verrebbe dunque a sussistere. (*Die Beziehung der Wahrnehmung ist eine vorhandene Beziehung zwischen zwei Vorhandene*).¹⁷²

Qui il fraintendimento¹⁷³ è legato tanto al modo di concepire i termini del rapporto, quanto al fatto che la stessa relazione può sussistere solo nella sussistenza di essi e, in particolare, di quell'ente che sussistendo percepisce l'oggetto della percezione. Così, il soggetto viene in

¹⁷¹Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988 pg. 54, "Al contrario i pregiudizi più pericolosi e ostinati sull'intenzionalità non sono quelli espliciti, quelli espressi sotto forma di teorie filosofiche, ma quelli impliciti, che scaturiscono dall'apprensione e dall'interpretazione naturale delle cose caratteristiche della comprensione quotidiana dell'esserci. Questi sono i più difficili da notare e i più problematici da rifiutare. Non ci interroghiamo ora sul fondamento di questi pregiudizi volgari né sulla loro legittimità nell'ambito della quotidianità dell'esserci. Cerchiamo invece per prima cosa di caratterizzare un fraintendimento dell'intenzionalità che si fonda sulla visione ingenua, natura delle cose. Ci orienteremo perciò di nuovo verso la struttura intenzionale della percezione."

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Op.cit.* pg. 55, "Tuttavia, questa descrizione dell'intenzionalità come una relazione sussistente fra due enti sussistenti, fra un soggetto psichico e un soggetto fisico, trascura tanto l'essenza quanto il modo d'essere dell'intenzionalità. Ciò dipende dal fatto che quest'interpretazione considera la relazione intenzionale come un qualcosa che si aggiunge al soggetto solo grazie al sussistere dell'oggetto. Un tale assunto implica che il soggetto psichico isolato è in sé privo d'intenzionalità. Noi dobbiamo invece mostrare che la relazione intenzionale non è affatto originata con l'aggiungersi di un oggetto ad un soggetto, come accade ad esempio nel caso della distanza fra due corpi sussistenti, che ha origine e sussiste solo se al primo si aggiunge l'altro. La relazione intenzionale con l'oggetto non viene al soggetto con e grazie al sussistere dell'oggetto, ma lo stesso soggetto risulta in sé strutturato intenzionalmente. In quanto soggetto, esso è orientato verso..."

fondo pensato come qualcosa di innanzitutto chiuso in sé e che, secondariamente, istituisce un rapporto con l'oggetto.

Il tema del soggetto, come ente dalla modalità d'essere pari a quella delle cose con cui ha a che fare, viene alla luce per Heidegger proprio nel momento in cui si riflette sul tema dell'intenzionalità.

Il rapporto intenzionale non è, infatti, qualcosa che si produce con l'aggiungersi di un oggetto al soggetto, ma è il soggetto in sé stesso a presentarsi come intenzionalmente strutturato, ossia già preliminarmente orientato verso...dove in questo verso è incontrato, percepito e compreso anche l'oggetto in questione.

Perciò, dalla considerazione del primo fraintendimento, Heidegger mostra l'appartenenza dell'intenzionalità alla struttura del soggetto, che si porta in rapporto a...

L'intenzionalità, in quanto struttura dei vari atteggiamenti, è essa stessa una struttura del soggetto che si atteggia [che si porta in rapporto a..]. Rispetto al modo d'essere del soggetto che si rapporta, l'intenzionalità costituisce il carattere di rapporto di questo rapporto. Essa appartiene all'essenza degli atteggiamenti [...].¹⁷⁴

Ma questo, se non opportunamente compreso implicherebbe immediatamente il secondo fraintendimento.

Se, come detto, l'intenzionalità è il carattere di rapporto proprio dell'atteggiarsi del soggetto, allora gli atteggiamenti che costituiscono l'intenzionalità, come per esempio il percepire, appartengono all'io, sono le esperienze vissute, immanenti alla soggettività.

Mentre il primo fraintendimento è detto da Heidegger "oggettivazione a rovescio" (*verkehrte Objektivierung*) in quanto partendo da due enti sussistenti, si trova a dover tematizzare una relazione che si instaura e sussiste tra essi, il secondo fraintendimento riguarda una "soggettivazione a rovescio" (*verkehrte Subjektivierung*).

Qui infatti l'intenzionalità è ricondotta nella sfera del soggetto, inteso come capsula¹⁷⁵ chiusa e isolata, che deve in un qualche modo trascendere i confini in cui è appunto rinchiuso per avere a che fare con le cose. In questa soggettivazione a rovescio, ciò che non si riesce più a vedere, è ciò che ci impedirebbe di ricorrere a complesse argomentazioni per spiegare un'uscita da sé del soggetto verso l'oggetto, ossia che sono gli stessi atteggiamenti intenzionali a costituire il trascendere e a partire dai quali è necessario cominciare a ripensare la nozione stessa di soggetto.

¹⁷⁴ *Op.cit.* pg. 56

¹⁷⁵ Qui e in Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M.,1996, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007, pp.102-103, "Nel senso tradizionale, il soggetto è un „io“ innanzitutto incapsulato in sè, nell'avulso „sè“, e separato da tutto il resto dell'essente- un io che, chiuso com'è nella sua capsula „si fa i fatti suoi“. Chiamiamo questa concezione del mero soggetto "soggettività in senso deteriore"; deteriore, perché non colge minimamente lo stanziarsi del soggetto."

L'intenzionalità mostra, dunque, la trascendenza intrinseca all'esistenza umana. Solo in quanto il *Dasein* è già in relazione con le cose, egli può percepire qualcosa.

Il *Dasein* esiste, perciò, come intenzionale, ossia in una serie di atteggiamenti che lo mettono in relazione alle cose, cioè, dice Heidegger, in questo corso: "esiste nel modo del soggiornare presso un ente che sussiste" ([*das Seiende*], *das als intentionale existiert, d.h. das in der Weise des Sichaufhaltens bei Vorhandenem existiert*).¹⁷⁶

La ragion d'essere dell'intenzionalità è dunque questo esser aperto, questo esser fuori di sé nelle relazioni con le cose, è dunque trascendenza.

Questo è il senso della nota affermazione heideggeriana per cui l'intenzionalità va concepita come *ratio cognoscendi* della trascendenza, la quale a sua volta è *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti¹⁷⁷. Perciò, il modo con cui noi possiamo cogliere il carattere di trascendenza proprio del *Dasein* è quello di interrogarci ed approfondire il tema dell'intenzionalità.

Fin qui, quello che appare è il fatto che, una volta focalizzata, l'intenzionalità conduce alla trascendenza costitutiva del *Dasein*, trascendenza che ne delinea la modalità d'essere come quell'esser fuori di sé preliminare ed originario, che è condizione dell'incontro con un certo e determinato ente.

In questo punto, si collegano tre vie della riflessione heideggeriana.

In primo luogo, si può procedere tematizzando questo carattere di trascendenza, proprio dell'esistenza del *Dasein*, e metterlo in relazione con il carattere di *Erschlossenheit*, che tale trascendenza implica.

L' *Erschlossenheit*, da un lato, offre la possibilità di mettere a tema la differenza ontologica tra l'ente scoperto e il suo essere scoperto nell'apertura del *Dasein* e, dall'altro, di indagare la temporalità costitutiva, che struttura e articola la trascendenza stessa.

In secondo luogo, proprio l'accenno sulla differenza ontologica, impone anche di considerare il fatto che, fin qui, nelle riflessioni sull'intenzionalità appare presente in Heidegger la volontà di rimettere in questione la modalità d'essere dell'uomo, che attraverso l'intenzionalità stessa e il suo rivelarsi come trascendenza, si mostra come esistenza, ma una simile volontà non apparirebbe altrettanto diretta all'essere dell'ente, che nel rapporto intenzionale è percepito.

È sufficiente dire che esso è scoperto in quanto ente che sussiste^{178?}

¹⁷⁶Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pg. 60

¹⁷⁷*Ibidem*, "L'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti."

¹⁷⁸*Op.cit* pg. 67, "All'ente percepito nella percezione, però, non appartiene soltanto l'esser-scoperto, ma anche la comprensione, cioè l'apertura del modo d'essere di questo ente scoperto. Noi distinguiamo perciò, non soltanto

In ultimo, una via di approfondimento è aperta dal fatto che, quanto finora detto in relazione al tema dell'intenzionalità e, in particolar modo, riguardo alla possibilità di sfuggire ai due fraintendimenti è riconosciuto, dallo stesso Heidegger, essere presente anche nelle riflessioni di Husserl e Scheler. Ci si dovrà dunque domandare in che modo il tema dell'intenzionalità costituisce il punto di rottura di Heidegger con Husserl e Scheler, dal momento che egli stesso riconosceva loro queste stesse considerazioni.

Il percorso che è qui seguito risale da qui al primo punto in questione. Si deve partire, cioè, mostrando in che modo Heidegger si discosta, sul tema dell'intenzionalità, da Husserl e Scheler, e in particolare da quest'ultimo.

Così facendo emergerà la possibilità di una distinzione tra l'ontico e l'ontologico, distinzione che mostrerà, da un lato, che anche il tema dell'*intentionum* merita ulteriori considerazioni e, insieme, in che modo e in che senso l'intenzionalità, così elaborata, porta al cuore del progetto analitico heideggeriano e, esaurendo così il proprio compito, viene abbandonata dallo stesso Heidegger.

Nel corso considerato, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, il tema dell'intenzionalità appare nell'alveo delle considerazioni che riguardano il rapporto tra quello che è pensato come soggetto e un certo oggetto, in questo caso percepito. Si mostra che non solo la struttura relazionale tra soggetto, chiuso in sé e conoscente, e oggetto in sé sussistente, non è in grado di descrivere in modo adeguato ciò che avviene nel momento in cui qualcuno percepisce qualcosa, ma anche che è tale descrizione a coprire la possibilità di vedere ciò che permette tale percezione.

Si mostrano, in particolare, due snodi che si rimandano reciprocamente.

In primo luogo, non si può pensare tutto ciò nei termini di due entità sussistenti, che in un qualche modo si incontrano, e questo perché almeno uno di questi due enti è ora riconosciuto come già in relazione all'altro, già aperto alla possibilità di tale relazione, in quanto già costituito dall'essere avanti a sé in una serie di relazioni possibili, tra le quali quella intrattenuta con un certo ente percepito.

Questo secondo tratto è quello che compie il passaggio dall'ontico, e dunque da una certa relazione con un certo oggetto, la quale già implica il superamento del modello soggetto-chiuso e oggetto-sussistente, all'ontologico, ossia alla tematizzazione dell'orizzonte che, aperto dal *Dasein*, rende possibile ogni incontro con l'ente, anche quell'incontro ormai frainteso tra un soggetto ed un oggetto.

dal punto di vista terminologico ma anche per motivi inerenti alla cosa stessa, l'essere scoperto di un ente dall'essere aperto del suo essere.”

Per Heidegger, se Husserl e Scheler, hanno colto il primo tratto manca per entrambi il riconoscimento del secondo, in quanto come detto manca una adeguata riflessione sull'esistenza del *Dasein* come apertura dell'orizzonte delle possibilità d'incontro.

Ma il mancare di una adeguata caratterizzazione dell'esistenza significa, in fondo, non aver compreso che, quello che è veramente a tema, è l'essere umano stesso nelle sue radici esistenziali. Dunque, la critica di Heidegger mina alle fondamenta le riflessioni di Scheler ed Husserl.

Le loro analisi si arrestano, quindi, ad una forma di intenzionalità ontica che svela certo la trascendenza ontica del *Dasein*, ossia il suo essere costituito per la possibilità di avere a che fare con gli enti intramondani. Ma questo non conduce l'approfondimento verso la trascendenza ontologicamente connotata, ossia il riconoscimento del fatto che tale essere aperto, per la relazione con gli enti intramondani, si fonda sull'aprirsi dell'orizzonte in cui tali enti intramondani possono essere incontrati e che tale aprirsi dell'orizzonte, nella forma del tempo, è quanto di più essenziale può essere detto sull'essere umano.

In *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger esplicita in maniera significativa questa progressione nella critica e nel coglimento del piano su cui deve essere collocata la questione, affinché possa essere un coglimento radicale del tema dell'essere umano.

Qui, egli menziona un colloquio avuto con Scheler nel dicembre del 1927, colloquio nel quale sarebbero giunti a fissare in quattro punti il loro accordo.

Nel nostro ultimo lungo colloquio del dicembre 1927 ci eravamo trovati d'accordo su quattro punti: 1. il problema del rapporto soggetto-oggetto va posto in maniera totalmente nuova, e precisamente prescindendo dai tentativi compiuti finora. 2. Esso non è un problema della cosiddetta gnoseologia; non va cioè posto primariamente con riguardo a un soggetto che comprende un oggetto; questo comprendere non può venire posto come punto di partenza. 3. Esso ha un significato centrale per la possibilità della metafisica e sta in intimissimo rapporto con il suo problema fondamentale. 4. La cosa più essenziale; è giunto il momento, proprio in mezzo alla desolazione della situazione filosofica pubblica di osare di nuovo il passaggio alla metafisica vera e propria, di svilupparla dalle fondamenta (3. *Es hat zentrale Bedeutung für die Möglichkeit der Metaphysik und steht im innersten Bezug zu ihrem Grundproblem. 4. Das Wesentlichste: der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschnitt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d.h. sie von Grund aus zu entwickeln*).¹⁷⁹

Vediamo che, in relazione a Scheler, sono messi in evidenza alcuni passi fondamentali che interessano ad Heidegger.

In primo luogo, i primi due punti sottolineano la presa di distanza con quanto in relazione al tema era stato già detto e, in particolare, in relazione alla versione gnoseologica del tema

¹⁷⁹In Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G.Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 156-157

dell'intenzionalità. In questa prima delimitazione del campo è possibile intravedere un riferimento ad Husserl, che Heidegger considera guidato e legato ancor più profondamente di Scheler alla tradizione cartesiana¹⁸⁰.

Con la sua dottrina dell'intenzionalità immanente delle *cogitationes*, egli stabilisce insieme il collegamento con le questioni fondamentali della filosofia moderna a partire da Cartesio. Ma come in Brentano non viene toccato il concetto stesso di anima, così in Husserl, nella sua gnoseologia idealistica non viene più posto il problema dell'ente costituito come coscienza. La comprensione dell'intenzionalità non giunge al punto da rendersi insieme conto che l'attingimento di questa struttura come struttura essenziale dell'esserci deve rivoluzionare l'intero concetto di uomo.¹⁸¹

Invece, Heidegger riconosce a Scheler di essersi svincolato dell'impostazione puramente gnoseologica nella trattazione della problematica, pur pagando il prezzo di questa libertà con l'assunzione di una forma di antropologia di derivazione cristiana.

Per Heidegger va, infatti, osservato che:

Nel saggio *Amore e conoscenza* i rapporti intenzionali sono totalmente diversi e, per esempio, amore e odio fondano persino il conoscere; egli [Scheler] riprende qui motivi di Pascal e Agostino.¹⁸²

Va notato, per inciso che nel decennio degli anni '20, in Heidegger, la dicitura metafisica non possiede l'accezione, acquisita solo successivamente, di compagine di pregiudizi, assunzioni, convinzioni e risultati teorici provenienti dalla tradizione e rimessi in questione da una riflessione, che tornando alle proprie origini intende rinnovarsi.

In questi anni anche se, come visto, è già presente il tema del rinnovamento a partire dal ritorno al senso originario della domanda filosofica, il termine metafisica indica anche il risultato di tale rinnovamento.

Mentre nel primo senso, quello della metafisica tradizionale, l'indagine si arresta alla domanda sull'ente in quanto ente, il senso di metafisica che qui viene progressivamente assunto è quello dell'indagine di ciò che rende possibile anche la domanda sull'ente in quanto ente, di quella comprensione preliminare che fa sì, che sorga la domanda sull'ente in quanto tale.

¹⁸⁰ Riguardo al tema della critica heideggeriana ad Husserl sul tema dell'intenzionalità e sul legame che questo tema intrattiene, ad un livello più superficiale, con la vicinanza a Cartesio di Husserl, più volte riproposta da Heidegger cfr. Vitiello V., *Alla radice dell'intenzionalità. Husserl e Heidegger*. In Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 127-154

¹⁸¹ In Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 176

¹⁸² *Op.cit.* pg. 160

La metafisica si presenta così come ontologia e, nel momento in cui si focalizza e indaga ciò che fonda e apre la possibilità di una tale indagine ontologica, essa diviene ontologia fondamentale.

L'anno successivo a questo corso, Heidegger pubblicherà il libro *Kant und das Problem der Metaphysik*, dove queste connessioni possono venir ritrovate nella definizione ripresa da Kant di *metafisica della metafisica*¹⁸³, che assume proprio il significato di ontologia fondamentale.

Dunque, quando Heidegger parla della necessità di osare una nuova metafisica vera e propria ha qui in mente l'ontologia fondamentale, così come viene preparata e mostrata nell'analitica del *Dasein*.

Ma per giungere a questa conclusione, il confronto con i limiti di Scheler si mostra di grande rilevanza.

Infatti il rimprovero mosso a Scheler riguarda il fatto che, pur avendo egli colto nel tema dell'intenzionalità la via d'accesso al rinnovamento sperato, sbagli poi nell'accettare dalla tradizione delle tesi ancor meno fondate di quelle gnoseologiche. Giunto, grazie al tema dell'intenzionalità al punto in cui era possibile rendersi conto che "l'attingimento di questa struttura come struttura essenziale dell'Esserci deve rivoluzionare l'intero concetto di uomo (*als Wesenstruktur des Daseins den ganzen Begriff des Menschen revolutionieren muss*)"¹⁸⁴, Scheler si blocca nella definizione della personalità come centro di atti intenzionali, definizione che non solo non arriva a toccare il nucleo problematico che interessa ad Heidegger, ma mostra tutta la continuità con l'antropologia cristiana, che Heidegger gli rimproverava già in *Sein und Zeit*.

Il salto che va compiuto per Heidegger è quello verso l'espletamento di una necessaria "ontologia del *Dasein*", che, a partire dalla trascendenza ontica, apra la questione alla trascendenza *tout-court* mostrandola non solo come fenomeno originario, ma anche in grado di superare lo stesso tema dell'intenzionalità, che non può che arrestarsi a livello ontico.

Nel momento in cui si accede alla trascendenza, come cuore e caratteristica da cui partire per tracciare l'ontologia del *Dasein*, il tema dell'intenzionalità che ha guidato questo accesso si mostra come superato¹⁸⁵.

¹⁸³ Heidegger si riallaccia a questa espressione kantiana e commenta così l'intento della *Critica della ragion pura*: "È fondazione dell'ontologia come la disciplina fondamentale della metafisica, il trattato del metodo della filosofia trascendentale, ovvero per ripetere la formula usata da Kant in una lettera a Markus Herz di poco successiva alla pubblicazione della Critica: "Essa contiene la *Metafisica della metafisica*", ovvero la fondazione ontologia dell'uso della ragione come conoscenza del soprasensibile." In Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, trad.it. *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, a cura di Marini A. e Cristin R., Mursia Milano 2002, pg. 44

¹⁸⁴ In Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990.

¹⁸⁵ *Op.cit.* pg. 215

Se il *Dasein* è trascendenza originaria, nel senso dell'essere già da sempre aperto e fuori di-sé e, dunque, nel senso dell'essere-nel-mondo, allora esso già comprende in sé quella trascendenza ontica che si è mostrata all'interno della riflessione dell'intenzionalità, termine che viene ora abbandonato in favore del binomio "trascendenza ontica e trascendenza originaria"¹⁸⁶.

Qui, in questo approfondimento del tema della trascendenza, individuato come carattere dell'esistenza del *Dasein*, Heidegger rompe con Scheler e Husserl.

Quest'ultimo viene, nelle pagine qui considerate, semplicemente menzionato nella restrizione cartesiana dell'intenzionalità a *cogitationes*¹⁸⁷.

Su questo punto, sul tema della trascendenza propria del *Dasein*, si connettono nuovamente le analisi presenti in *Sein und Zeit* nell'ottica dell'emersione del tempo come orizzonte di manifestazione e comprensione dell'essere, orizzonte la cui elaborazione coincide con l'ontologia fondamentale e con l'impegno di Heidegger per una nuova metafisica.

Il contesto critico, qui esplicitato per Husserl e Scheler, rende comprensibili almeno in parte le critiche rivolte anche a Cassirer.

Quando Heidegger dice, come in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Oggi abbiamo una filosofia dell'espressione, del simbolo, delle forme simboliche. L'uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato e che sulla base di tale significato danno un senso all'esistenza che vi si esprime. Questo è per sommi capi il modello dell'odierna filosofia della cultura. Anche qui, fino all'essenziale, è quasi tutto giusto. Dobbiamo però domandarci ancora una volta: questa analisi dell'uomo è un'analisi essenziale? [...] In altre parole: questa filosofia giunge soltanto a una raffigurazione positiva dell'uomo, ma mai al suo *esser-ci*. (*Mit anderen Worten: Diese Philosophie gelangt nur zur Dar-stellung des Menschen, aber nie zu seinem Da-sein*)¹⁸⁸

Una critica di questo tipo non fa che approfondire e riprendere quella già presente in *Sein und Zeit*¹⁸⁹ e insieme accumunare Cassirer, nella mancanza di una prospettiva essenziale, a Husserl e Scheler.

¹⁸⁶*Op.cit.* pg. 161, "Il problema della trascendenza in generale non si identifica con il problema dell'intenzionalità. Questa, in quanto trascendenza ontica, è possibile soltanto sul fondamento della trascendenza originaria: sulla base dell'*essere-nel-mondo*. Questa trascendenza originaria rende possibile ogni singolo rapporto intenzionale con l'ente. Ma questo rapporto si verifica in modo tale che, nel e per il suo rapportarsi a quest'ultimo, l'ente è qui, c'è."

¹⁸⁷*Op.cit.* pg. 167

¹⁸⁸Martin Heidegger, GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., trad. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.

¹⁸⁹Cfr. la nota su Cassirer in Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005, pg. 71, "E. Cassirer recentemente ha fatto oggetto di interpretazione filosofica l'Esserci mitico (cfr. *Philosophie der symbolischen Formen*, parte II: *Das mytische Denken*, 1925). Questa ricerca mette a disposizione dell'indagine etnologica direttrici di sviluppo più ampie e proficue. Per quanto ha attinenza alla problematica filosofica, resta da vedere se i fondamenti dell'interpretazione siano sufficientemente trasparente e se, in particolar modo, l'architettura della *Critica della ragion pura* di Kant e il suo contenuto sistematico possano fornire le direttive per un compito del genere, o

Anche qui, sembrerebbe apparire lo stesso quadro critico presentato.

Se anche fosse possibile, infatti, nell'ottica di Heidegger, parlare per Cassirer di una forma di trascendenza ontica, che porterebbe ad una forma di superamento della dicotomia tra soggetto ed oggetto, a questa possibilità non si accompagnerebbe certamente un'adeguata riflessione sul modo d'essere di quel soggetto, che dovrebbe già essere in relazione con l'oggetto. Anzi, proprio quel soggetto è assunto implicitamente dalla tradizione e, ad esso, si aggiungono "positivamente" degli attributi che estendono e sviluppano la *ratio* tradizionale, senza metterla veramente in questione.

Assumendo il punto di vista heideggeriano, la tarda definizione cassireriana di uomo come *animal symbolicum* non farebbe che confermare questa critica, formulata con largo anticipo rispetto agli esiti antropologici della riflessione cassireriana.

Ma, a differenza di quanto avviene per Scheler ed Husserl, la critica a Cassirer non si limita a mettere in questione la costituzione d'essere dell'essere umano, per mostrare, attraverso la presa di distanza dall'antropologia tradizionale, l'essenza stessa del *Dasein*, come costituzione originaria e generalmente coperta e fraintesa anche di quell'uomo, che la filosofia della cultura ha sempre più come proprio centro di interesse.

La critica a Cassirer offre a Heidegger anche la possibilità di rivelare l'altro fronte del fraintendimento e dell'irrigidimento della considerazione ontologica tradizionale.

Essa riguarda, da un lato, l'abitudine, per lo meno dubbia, a pensare alle cose come qualcosa di sussistente in se stesse e per se stesse e ad oggettivarle a partire da qui e, dall'altro, il ruolo giocato dalla simbolicità, per esprimersi con un termine cassireriano, in questo modo di considerare le cose.

se invece non sia necessaria un'impostazione nuova e più originaria. Cassirer stesso ne intravede la possibilità come dimostra la nota a p. 16 e sg. In cui egli rinvia all'orizzonte fenomenologico aperto da Husserl. In un colloquio che ebbi con Cassirer presso la sezione amburghese della "*Kant-Gesellschaft*", nel dicembre 1923, in occasione di una conferenza dal titolo *Compiti e vie dell'indagine fenomenologica*, fummo d'accordo nell'esigenza di un'analitica esistenziale quale era stata accennata nella conferenza."

f. Cassirer e la *Vorhandenheit*. Critica della funzione e critica del simbolo.

Se la critica profonda di Heidegger a Cassirer riguarda la mancata elaborazione del carattere esistenziale del *Dasein* e dunque come visto, il mancato coglimento della sua fondamentale trascendenza e apertura al mondo, questa critica si articola in ulteriori conseguenze, sulle quali si misura la distanza che il focalizzarsi sul *terminus a quo* piuttosto che sul *terminus ad quem* comporta, nel momento in cui si affronta la possibilità del *Dasein* stesso di avere a che fare con enti intramondani.

Per Cassirer, come vedremo più oltre in dettaglio, sono le diverse sfere simboliche, inizialmente il mito e successivamente il linguaggio che parliamo, la tecnica moderna, l'arte e la scienza ad aprire per l'essere umano, tanto la possibilità di incontrare e avere a che fare con le cose, quanto di concepire se stesso all'interno di queste sfere simboliche.

In questo senso, a seconda della sfera simbolica considerata, varierà il modo in cui le cose si presentano per l'uomo e il modo in cui l'uomo intende se stesso. L'uomo del mito avrà a che fare con entità mitiche e questo aver a che fare assumerà le connotazioni tipiche delle possibilità del mito, per esempio la metamorfosi o la contaminazione magica, l'uomo che, per Cassirer, oggi noi siamo incontrerà nel proprio linguaggio le cose e con esse intratterrà relazioni guidate e istituite dalla tecnica, oppure messe in questione e rinnovate dall'arte o, ancora, completamente trasformate, fino a mettere in questione le direttive di fondo che lo guidano, per opera della scienza.

In queste possibilità egli incontrerà anche se stesso, si potrà intendere, guidato dal linguaggio come interiorità o attraverso la scienza come oggetto di indagini specializzate o, infine, potrà rinnovare il proprio sguardo su se stesso attraverso le prospettive aperte dall'opera d'arte.

Tenendo presente queste linee nella prospettiva cassireriana è possibile sviluppare il confronto con Heidegger e, facendo emergere l'insieme delle tesi heideggeriane da questo confronto, è possibile valutare la differenza profonda che si apre nel momento in cui da un lato ci si impegna sull'elaborazione del *terminus a quo* e, dall'altro, si sviluppa e articola nella sua complessità il *terminus ad quem*.

C'è un punto in cui però Heidegger e Cassirer appaiono convergere, anche se proprio a partire da qui si sviluppa il confronto e, tale punto, è la valutazione della rapporto segno e designato per quello che Heidegger chiama uomo primitivo e che, in Cassirer, si incontra nella sfera simbolica del mito.

Rispetto al tema del mito in generale e, in particolare, al modo in cui Cassirer tratta questo tema è nota la critica heideggeriana presente nella sua recensione al volume *Das mythischen*

*Denken*¹⁹⁰ e sulla quale si ritornerà in seguito ma che, in breve, si presenta come specificazione della critica più generale di una adeguata analisi del *Dasein*, in questo caso nella forma del *Dasein* mitico. Questa stessa critica diviene ancora più decisa nel corso *Einleitung in die Philosophie*, dove Heidegger mostra di ritenere la prospettiva cassireriana incapace di cogliere compiutamente la sfera dell'esistenza mitica e la sua specifica verità, in quanto affetta da un radicale soggettivismo di matrice kantiana¹⁹¹.

Intendendo quest'ultima affermazione come correlativa alla prima critica, ossia, data l'assenza di una tematizzazione del *Dasein* ed essendo implicitamente assunta quella visione della soggettività già ascritta a Kant, è possibile però vedere anche in cosa Cassirer e Heidegger sono vicini. Entrambi, infatti, ritengono che l'esistenza mitica sia dotata di una specifica verità, che deve essere compresa all'interno della sfera d'esistenza mitica stessa, anziché essere comparata con la verità scientifica.

Quest'idea di matrice schellinghiana¹⁹² è per Heidegger tradita¹⁹³ nei fatti da Cassirer, probabilmente sempre a causa del kantismo, pur rimanendo affermata come principio ispiratore.

Non solo lo stesso principio ispiratore anima il riferimento di entrambi all'esistenza mitico-primitiva, ma anche un punto di fondo che entrambi riconoscono come caratteristico di quella peculiare sfera di esistenza e di mondo che è il mito.

Si tratta della coincidenza tra segno e designato. Mentre Cassirer non solo si occupa estesamente di questa coincidenza ma fonda su di essa, come vedremo, la fenomenologia del concetto di cosa, che può essere considerato uno dei fili conduttori all'interno della *Filosofia delle forme simboliche*, in Heidegger il tema è affrontato con una certa brevità in *Sein und Zeit*, ma questo non impedisce di cogliere l'importanza delle osservazioni presentate.

In *Sein und Zeit* si legge:

Nei riguardi del fenomeno del segno si può dare la seguente interpretazione: per l'uomo primitivo esso coincide con la cosa significata. Il segno stesso può rappresentare la cosa, non soltanto nel senso di sostituirla, ma nel senso che il segno è sempre la cosa significata. Questa

¹⁹⁰Vedi pg. 215 e seguenti.

¹⁹¹Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M.,1996, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007, pg. 318, "Così si giunge inevitabilmente nella situazione in cui la verità dell'adessere mitico viene spiegata come superstizione oppure compresa come mera espressione di un determinato stato della coscienza e cioè in fondo in modo soggettivistico. Al pericolo di questa interpretazione non è sfuggito nemmeno Cassirer nella sua esposizione del pensiero mitico. Sebbene egli accolga, approvandola, la concezione schellinghiana dell'autonomia della verità mitica, la sua prospettiva kantiana gli ha impedito di scorgere tali problemi."

¹⁹² Riferimento a Schelling presente in entrambi

¹⁹³*Op.cit.* pg. 325, "È dunque uno dei massimi errori di metodo, che domina tutta l'interpretazione dell'esistenza mitica finora invalsa (si veda il caso della sociologia e dell'etnologia francesi), quello di considerare il pensiero mitico, in un senso o in un altro, come una pre-figurazione o una forma primitiva del pensiero scientifico europeo moderno, e segnatamente del sapere scientifico della natura, e di interpretarlo lungo questo filo conduttore. Neppure Cassirer è riuscito a evitare questo errore di fondo."

singolare coincidenza del segno con la cosa significata non deriva però dal fatto che la cosa-segno abbia subito già una certa “oggettivazione”, che sia stata esperita come semplice cosa e che unitamente a ciò che sta a indicare, sia stata relegata nella regione ontologica della semplice presenza. La “coincidenza” non risulta dalla identificazione di due cose prima separate, ma dalla mancata separazione del segno dalla cosa designata. Questo uso del segno si risolve ancora interamente nell’essere per la cosa significata, cosicché il segno come tale non si lascia affatto rimpiazzare. La coincidenza non si fonda su una oggettivazione originaria, ma nella totale mancanza di essa.

Ciò significa però che il segno non è stato affatto scoperto come mezzo e che in fondo l’“utilizzabile” intramondano non ha affatto il modo d’essere del mezzo. Forse anche questo filo conduttore ontologico (utilizzabilità e mezzo) non è in grado di offrire una guida per l’interpretazione del mondo primitivo: ma tanto meno lo sarebbe un’ontologia della cosità.¹⁹⁴

Heidegger si serve di questa comparazione con quanto accade nella sfera primitiva di esistenza per mettere in luce alcuni aspetti non solo riguardo il tema del segno, che è l’argomento del paragrafo da cui è tratta la citazione, ma anche riguardo l’ontologia che pertiene il mondo primitivo, facendo contrastivamente emergere quelle prospettive ontologiche che riguardano il nostro modo di stare al mondo.

In primo luogo, la coincidenza di segno e designato non presuppone in alcun modo una forma di oggettivazione del segno, tale che, essendo considerato il segno una cosa-segno, apparterrebbe così alla stessa sfera ontologica della cosa designata. Non si tratta dunque di due entità presenti e sussistenti tra loro inizialmente isolate e successivamente poste in rapporto, nel rapporto segno-designato, ma di un’assenza di separazione.

Per usare un esempio, tratto dalle indagini di Cassirer, nella magia rivolta a simulacri del nemico, costituiti da capelli o oggetti che appartengono al nemico stesso, si vede chiaramente che la magia è efficace in quanto tali oggetti o i capelli sono il nemico e non semplicemente lo indicano. Agire su di essi è, dunque, agire sul nemico.

In questo senso Heidegger, che si richiama esplicitamente al feticismo e alla magia¹⁹⁵, può dire che questo uso del segno è rivolto all’essere del designato e che non può essere sostituito. Dunque, certamente non si tratta di una qualche oggettivazione originaria, idea che per ragioni diverse¹⁹⁶ viene sostenuta anche da Cassirer, ma anzi queste considerazioni portano entrambi gli autori a considerare l’oggettivazione una forma successiva di considerazione degli enti con cui abbiamo a che fare.

Ma queste riflessioni dicono, per Heidegger, anche qualcos’altro. Se ciò che dovrebbe venir inteso come segno è unito al designato, è in un certo senso il designato stesso, non essendosi da esso liberato, allora esso non è segno, almeno così come noi lo intendiamo.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 106

¹⁹⁵ *Ibidem*, (*Fetisch und Zauber*)

¹⁹⁶ Vedi pg. 201

Il punto è che il segno non viene scoperto nel suo essere un mezzo (*Zeug*).

Questo per Heidegger è il punto cruciale, dal momento che la sua descrizione della modalità d'essere degli enti intramondani diversi dal *Dasein* si basa sul coglimento, alternativo al modo d'essere della *Vorhandenheit*, della *Zuhandenheit*. Se il modo d'essere dell'ente incontrato intramondaneamente è la *Zuhandenheit*, è perché nell'essere apertura il *Dasein* è impegnato, nel senso più lato del termine, nel mondo. Si mostra così un lato della *Sorge*¹⁹⁷, intesa come *besorgen*. Nella Cura, il *Dasein* incontra l'ente intramondano come mezzo (*Zeug*) che egli si procura per qualcosa. Questo per qualcosa (*Umzu*) che caratterizza il mezzo, come ente che è nel modo d'essere della *Zuhandenheit*, è la *Verweisung*, il rimando. Perché il rimando sia possibile, è sempre necessario che vi sia un insieme, un complesso di rimandi, e al contempo, perché un mezzo sia tale, è già aperta e scoperta la totalità dei mezzi.

Il mezzo si manifesta, dunque, nel suo modo d'essere, nella sua utilizzabilità e in vista di un rimando.

Nel momento in cui Heidegger intende articolare più da vicino la struttura del rimando e della totalità dei rimandi, egli sceglie di analizzare un mezzo in cui ritrovare la struttura del rimando e il mezzo scelto è il segno.

I segni (*Zeichen*) sono in primo luogo anch'essi mezzi (*Zeuge*), il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'indicare. Sono segni di questo genere: i segnavia, le pietre di confine, i segni di tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i segni di lutto e così via. L'indicare può essere definito come una "specie" di rimandare (*Verweisen*)¹⁹⁸

Heidegger, dunque, sceglie i segni per esplicitare la relazione tra il mezzo- nella sua *Zuhandheit*- e il rimando.

Attraverso l'indagine del segno, che viene inteso come utilizzabile ontico, si getta così lo sguardo sulla struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e attraverso quest'ultima, dice Heidegger, sulla mondità¹⁹⁹.

Se questo è il risultato esplicito conseguito, un altro risultato è solo accennato.

Heidegger stesso riconosce che, non solo il segno non è mezzo per l'uomo primitivo, ma anche che, alla fine, l'utilizzabile intramondano non ha per il *Dasein* primitivo il modo d'essere del mezzo.

Ciò significa che il filo conduttore che guida Heidegger alla scoperta della struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità, ossia l'utilizzabilità e

¹⁹⁷ *Op.cit.* pg. 57

¹⁹⁸ *Op.cit.* pg. 101

¹⁹⁹ *Op.cit.* pg. 107, "Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che indica la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità."

il mezzo, si mostra in un certo senso inadeguato almeno quanto lo è l'ontologia della *Dinglichkeit*, la quale lo è sia nei confronti dell'esistenza primitiva sia in quelli dell'esistenza quotidiana, cui si accede attraverso *Zuhandenheit* e *Zeug*.

Questa conclusione offre ad Heidegger una duplice possibilità. Da un lato, rispetto a queste connessioni problematiche, può precisare meglio il suo tentativo, quanto alla sua portata e profondità, e dall'altro si estende anche, arricchendosi, la questione della contrapposizione, che si dimostra in questo arricchimento sempre meno netta, tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, binomio sul quale si registra, contemporaneamente, la più netta distanza con le posizioni di Cassirer.

Per quanto riguarda il primo lato, è lo stesso Heidegger a precisare rispetto a quanto detto, in che senso vanno dunque valutati gli sforzi di *Sein und Zeit*.

Egli infatti al termine del confronto con i problemi sollevati dal *Dasein* primitivo afferma:

Se, tuttavia, già per l'esserci primitivo e per il mondo primitivo è costitutiva una comprensione dell'essere, si rende ancora più urgente l'elaborazione dell'idea formale della mondità, ovvero di un fenomeno suscettibile di modificazioni tali che tutte le asserzioni ontologiche, le quali affermano che in un tutto fenomenico predeterminato, qualcosa non è ancora tale oppure non lo è più, possano acquistare un senso fenomenico positivo, in base a ciò che tale qualcosa non è.²⁰⁰

Qui Heidegger, dunque, torna a sottolineare la necessità di pensare la mondità del mondo e non semplicemente l'insieme degli enti intramondani. Solo così, con lo sguardo rivolto all'orizzonte della mondità e, perciò, insieme alla trascendenza costitutiva del *Dasein*, è possibile valutare e confrontare i modi d'essere con cui tali enti intramondani vengono incontrati dal *Dasein*, sia esso primitivo oppure no.

Questo riferirsi alla mondità e, dunque, implicitamente alla trascendenza del *Dasein*, che si riscontrava in Heidegger in contrapposizione alla tradizione cartesiana e kantiana è qui, visto il tema, riferibile in egual misura a Cassirer.

Non solo manca, quindi, in Cassirer una analisi adeguata del modo d'essere del *Dasein* primitivo, ma questo comporta anche inevitabilmente l'impossibilità di mettere a fuoco lo statuto ontologico delle entità miticamente incontrate, nonostante la ricca e eterogenea collezione di fonti che Cassirer sembra addurre in proposito.

In questo senso l'accusa di kantismo sembra, nell'ottica di Heidegger, sempre più profondamente radicata nella cecità esistenziale e, dunque, ontologica di Cassirer.

Apparirà chiaro che, in proposito la posizione di Cassirer non si presta poi così facilmente ad una simile critica, dal momento che il tema stesso dell'ontologia è guardato con un certo

²⁰⁰*Ibidem.*

sospetto, dovuto all'idea che qualsiasi atteggiamento, volto a manifestare il modo d'essere e di darsi degli enti, abdichi, con questo, al ruolo critico che la rivoluzione copernicana ha assegnato all'uomo, in favore di un più o meno esplicito dogmatismo.

Rimanendo, qui, nella prospettiva heideggeriana, si mostra l'idea della necessità dell'elaborazione del tema della mondità, affinché siano affrontate nella cornice idonea le questioni circa lo statuto ontologico degli enti intramondani.

Con questa prospettiva si sviluppano le considerazioni che articolano l'*In-der-Welt-sein* del *Dasein*. Richiamando brevemente l'insieme delle considerazioni di Heidegger in proposito, va detto che la questione viene impostata a partire dalla relazione ontica con gli enti intramondani dal modo d'essere dell'utilizzabile, per indicare successivamente l'orizzonte in cui il rapporto ontico si attesta.

Se, come visto, all'utilizzabile appartiene sempre un *Wozu*, ciò significa che ogni ente rimanda alla possibilità di essere appropriato per qualcosa. Questo rimandare per la possibilità di servire a qualcosa è detta appagatività (*Bewandtnis*)²⁰¹. L'averne una *Bewandtnis* è determinazione ontologica dell'essere dell'ente considerato. Non è, dunque, una constatazione o un'eventualità che riguarda un certo ente determinato, ma è la costituzione stessa dell'essere dell'ente in quanto *Zuhandenes* a strutturarsi come possibilità di un rimando, di un per-qualcosa, a strutturarsi dunque come *Bewandtnis*.

In questo, si realizza il passaggio delle considerazioni dal piano ontico a quello ontologico. Ma a questo punto va considerato che, per potersi configurare come dotato strutturalmente di *Bewandtnis*, l'ente considerato deve essere inteso nell'insieme della totalità dei rimandi e dell'appagatività. L'esempio di Heidegger è quello famoso e ripreso in chiave critica da Cassirer²⁰².

L'appagatività del martello è il martellare, ossia affinché un ente sia martello è necessario che esso sia per il martellare, ma perché sia per il martellare si deve pensare al costruire, e per il costruire si deve pensare al riparo contro le intemperie.²⁰³ Ma proprio il riparo mette in luce quella che è la convergenza ultima dell'intero dell'appagatività, il *Dasein*. Il *Dasein* è, da questo punto di vista, l'a-che primario (*primäre Wozu*), che non si riferisce ad un certo e limitato per cui ma apre la prospettiva in un in-vista di... (*Worum-willen*). Ciò verso cui convergono gli utilizzabili è dunque il *Dasein*, il quale scopre gli enti intramondani in questa

²⁰¹ *Op.cit.* pg. 109, "L'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, a cui esso è già sempre innanzi tutto rilasciato. Con esso, in quanto ente, sussiste sempre un'appagatività. Questo avere un'appagatività è la determinazione ontologica dell'essere di questo ente e non un'asserzione ontica intorno ad esso come ente. Il „presso-che“ sussiste l'appagatività è l'a-che dell'utilità e il per-che dell'impiegabilità."

²⁰² Vedi pg. 252

²⁰³ *Ibidem*.

convergenza ma, insieme, comprende in questo anche se stesso nel suo poter essere, poter essere in vista-di-cui esso stesso è²⁰⁴.

Attraverso questa struttura di rimandi che convergono sul *Dasein*, permettendogli di incontrare l'ente intramondano nella forma dello *Zuhandenes* e, insieme, di incontrare se stesso nel ventaglio delle sue possibilità, il *Dasein* è in grado di scorgere il mondo da una angolatura diversa, ma solidale a quella della trascendenza. Emerge qui, infatti, il *ciò in cui* il *Dasein* comprende se stesso e incontra l'ente che rimanda a lui stesso, e tale *ciò in cui* è il fenomeno del mondo²⁰⁵.

Insieme a queste determinazioni, Heidegger aggiunge il fatto che il rapporto, costituito dal rimando, va inteso come significare e, dunque, l'insieme dei rapporti che convergono sul *Dasein* va sua volta concepito come significatività.

Di tale insieme di rapporti, Heidegger parla come di una totalità originaria in cui il *Dasein* dà preliminarmente a conoscere a se stesso il suo essere-nel-mondo.

La significatività è, quindi, la struttura del mondo, che si apre e dispiega nell'apertura e nell'esistenza del *Dasein* (trascendenza). Il fatto che l'insieme di questi rapporti, l'insieme della significatività sia orientata verso il *Dasein*, che a sua volta si scopre in vista delle proprie possibilità, mostra da un lato il fatto che è necessario un approfondimento dell'analisi nell'ottica dell'esposizione di quell'orizzonte temporale, che fonda queste prospettive dischiuse preontologicamente al *Dasein* e, dall'altro, che tale approfondimento deve essere realizzato lavorando sul carattere dell'essere-per del *Dasein* come rimando ultimo della struttura della significatività stessa.

Prima di muoversi in questo senso, è necessario considerare più in dettaglio il modo in cui queste considerazioni mettono, nella prospettiva di Heidegger, in scacco l'analisi cassireriana, mostrandone l'assenza di radicamento nella condizione esistenziale del *Dasein*.

Va tenuto presente il contesto di indagine, che prevede l'apertura di mondo come orizzonte di incontro e scoperta degli enti da parte del *Dasein*, il quale è per così dire cooriginario a tale apertura nella forma della trascendenza ontologica, più o meno consapevolmente assunta.

Considerando tutto questo, si deve ancora prendere in esame l'intramondanità. Si è visto attraverso il confronto con il *Dasein* primitivo, che *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* potrebbero non essere gli unici modi d'essere dell'ente scoperto dal *Dasein*, in generale, nell'orizzonte di mondo.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Op.cit.* pg. 112, "Il ciò in cui della comprensione autorimandantesi, in quanto è ciò rispetto a cui è lasciato venir incontro l'ente nel modo d'essere dell'appagatività. E la struttura di ciò, rispetto a cui il *Dasein* si rimanda a sé, è ciò in cui consiste la mondità del mondo."

Tuttavia, sono questi i due modi che attualmente per Heidegger si offrono nell'esistenza media e quotidiana, in cui il *Dasein* si trova gettato.

Ma la *Vorhandenheit*, da un lato, è il risultato di un modo di considerare la *Zuhandenheit* e, dall'altro, è talmente radicata nel modo di considerare l'intero degli enti da guidare non solo, come visto l'autointerpretazione del *Dasein*, ma anche l'interpretazione degli enti intramondani e insieme anche l'idea stessa di interpretazione in generale.

In Cassirer, per Heidegger, sarebbero presenti tutte e tre le forme distorsive della *Vorhandenheit*.

Quanto alla prima, quella dell'autointerpretazione del *Dasein* valgono qui le considerazioni più sopra esposte.

Per quanto riguarda la *Vorhandenheit* come caratteristica dominante dell'ente incontrato intramondaneamente, abbiamo più sopra messo in luce il suo risultare dalla saldatura tra tradizione e quotidianità media del modo di stare al mondo nel *Verfallen*.

Si tratta ora di mostrare con Heidegger, che sviluppa ampiamente questo tema non solo in *Sein und Zeit* ma anche nei corsi, la modalità d'essere dell'ente come *Vorhandenes*.

Pur divergendo completamente sulla valutazione di questo modo di intendere le cose, dal momento che Cassirer lo considera un'acquisizione del linguaggio e del pensiero, che sancisce l'abbandono della sfera mitica verso la sfera dell'oggettività e, Heidegger, invece, qualcosa rispetto a cui è necessario recuperare un rapporto più originario con gli enti, che non devono venir appiattiti su un'unica modalità di esistenza, i due autori si mostrano quanto all'analisi del tema molto vicini.

In particolare, un punto in cui la questione sembra affrontata quanto meno nella stessa prospettiva, pur divergendo appunto per quanto riguarda la sua valutazione, è quello della relazione tra la spazialità e l'intramondanità.

Per Heidegger la spazialità non va considerata come una proprietà degli enti intramondani ma essa è momento strutturale dell'essere-nel-mondo. Il *Dasein* esiste nel suo essere-nel-mondo come spazialmente orientato²⁰⁶.

Il modo in cui il *Dasein* è spazialmente orientato nel suo essere-nel-mondo, costituisce da un lato l'aspetto spaziale del mondo stesso e, insieme, la possibilità di avere a che fare con gli

²⁰⁶*Op.cit.* pg. 165, "Nel suo significato più familiare, il "Ci" indica un "qui" o un "là". Il "qui" di un "io qui" è sempre compreso a partire da un "là" utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il "posto", si fonda anch'essa nell'essere-nel-mondo. Il "là" è la determinazione di un ente che incontrato come intramondano. "Qui" e "là" sono possibili solo in un "Ci", cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del "Ci", ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "Ci" è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo."

enti nello spazio. In quanto la spazialità del *Dasein* si orienta secondo le prospettive dell'appagatività, che tende ed è a sua volta orientata al *Dasein* stesso, essa si costituisce nella forma della visione ambientale preveggenza (*Umsicht*). La *Umsicht* è l'orizzonte già orientato del *Dasein*, nel quale egli scopre l'ente come *Zuhandenes*, che si presenta in prossimità del *Dasein* stesso²⁰⁷.

Il carattere della prossimità appartiene all'essere dell'ente scoperto come *Zuhandenes*, in quanto esso è collocato, trova posto, nella visione orientata da e per il *Dasein* dell'ambiente circostante.

Questo carattere di vicinanza che dipende dall'orientamento spaziale, in cui si costituisce la spazialità del *Dasein*, si esprime secondo due modalità la *Entfernung* e la *Ausrichtung* che strutturano, quanto a spazialità, l'essere nel mondo del *Dasein*²⁰⁸.

La *Entfernung*, il disallontanamento, appartiene alla costituzione d'essere del *Dasein* ed è ciò che fa sì che egli, in un certo senso, avvicini gli enti utilizzabili. Non si tratta, quindi, per il *Dasein* di stare accanto ad uno strumento o di trovarsi nelle vicinanze di esso ma di portarlo a sé vicino, di trovarlo nel fatto stesso che esso è strumento in prossimità col *Dasein*, in quanto esso è in vista del *Dasein*.

Heidegger stesso sottolinea il carattere transitivo e esistenziale dell'*Entfernung*.

L'*Entfernung* e la tendenza costitutiva del *Dasein* alla vicinanza, è riconoscibile in diversi aspetti tanto della vita quotidiana, come per esempio nel produrre e nell'avere a portata di mano, quanto in alcune forme propriamente ed esclusivamente conoscitive di rapporto con l'ente.

Heidegger per spiegare il modo in cui nella visione ambientale preveggenza (*Umsicht*), che si orienta sul *Dasein*, agisca questa tendenza all'*Entfernung*, porta l'esempio della misurazione delle distanze.

Si mostra infatti come anche la misurazione "oggettiva" di una certa distanza vada intesa quale lettura derivata e ampiamente elaborata del fatto che questa distanza è già, più o meno, intesa a misura di esistenza, nel "fare due passi" o nel "di qui a casa c'è una mezzora".

Questo mostra, dunque, ancora una volta, come sia il *Dasein* ciò che costituisce tanto il centro dell'orientamento spaziale, quanto della significatività. Lo stesso Heidegger riconosce questo fatto e sottolinea come, in questo dis-allontanare, il *Dasein* abbia il carattere dell'*Ausrichtung*, orientamento direttivo. Ossia, anche il *Dasein* nel suo essere nel mondo, si orienta nel mondo

²⁰⁷ *Op.cit.* pg. 130, "L'utilizzabile del commercio quotidiano ha il carattere di vicinanza. A ben guardare, questa vicinanza del mezzo è racchiusa nel termine stesso che indica il suo essere, l' "utilizzabilità" [*Zuhandenheit*]."

²⁰⁸ *Op. cit.* pg. 133, "Se quindi in qualche modo gli spetta una spazialità, ciò sarà possibile soltanto sul fondamento di questo in-essere. La sua spazialità rivela i caratteri del dis-allontanare e dell'orientamento direttivo."

stesso riconoscendone, nella visione ambientale preveggenze, la serie di rimandi che a lui si rimandano.

Ricapitolando, dunque, quanto detto.

Al *Dasein* in quanto essere-nel-mondo si apre il mondo, in esso il *Dasein* si orienta e scopre nel disallontanamento gli enti intramondani nel loro essere a lui rimandati nella forma della *Zuhandenheit*. Con il fatto, dunque, che egli possa scoprire e avere a che fare con l'ente come *Zuhandenes*, si è già detto anche del suo essere-nel-mondo e questo nella forma dell'*Entfernung* e dell'*Ausrichtung*, caratteri guidati dalla *Umsicht*.

Sottolineiamo questo tratto dell'*Entfernung*, poiché esso apre la possibilità dell'incontro con Cassirer.

Heidegger parla qui di disallontanamento, che si verifica da sempre nel momento in cui abbiamo a che fare con l'utilizzabile.

Questa *Entfernung* è, tuttavia, coperta dal modo di intendere della *Vorhandenheit*, che può installarsi come modo dominante di intendere gli enti intramondani e i rapporti con essi, solo in quanto cela tale tendenza alla vicinanza e all'avvicinamento.

Nel momento in cui il modo di intendere della *Vorhandenheit* si installa come unico paradigma di intesa di enti, modo d'essere degli enti, di quell'ente che noi stessi siamo e, infine, dei rapporti con gli enti, si attua una riduzione ed un appiattimento che non consente più di cogliere alcune differenze.

Fra esse quella, appunto, quanto al modo d'essere, tra *Dasein* e enti intramondani, ma anche il modo in cui la spazialità si struttura. Viene persa, così, la possibilità di intendere la spazialità come orientata e significativa e, con essa, anche i diversi rapporti che nella spazialità si instaurano tra enti e *Dasein*, nella sua costitutiva tendenza all'*Entfernung*.

Se domandiamo cosa significa questo, cosa significa il prevalere di sostanziali rapporti tra sostanze semplicemente presenti su un mondo orientato e significato in relazione e nell'apertura del *Da* del *Dasein*, che per questo è indicato da Heidegger in analogia al *lumen naturale* come *Lichtung*²⁰⁹, la risposta sembra quella di una perdita della possibilità di intendere un mondo umanizzato.

Quest'idea inevitabilmente colpisce, se consideriamo il fatto che lo stesso Heidegger respinge l'idea di una prospettiva umanizzante, qualora essa coincida con una prospettiva in linea con

²⁰⁹*Op. cit.* pg. 209, "Nel corso dell'analisi della comprensione e dell'apertura del *Ci* in generale, si è fatto riferimento al *lumen naturale* chiamando l'apertura dell'in-essere, la radura (*Lichtung*) dell'Esserci in cui soltanto diventa possibile qualcosa come la visione. Quest'ultima fu esaminata in riferimento al modo fondamentale di ogni aprire proprio dell'Esserci, la comprensione, e venne inteso come l'appropriazione genuina dell'ente a cui l'Esserci può rapportarsi in conformità alla sue possibilità d'essere essenziali."

Va notato come tanto in *Sein und Zeit* quanto negli appunti a *Kant und das Problem der Metaphysik* il termine *Lichtung* venga usato in questa analogia e sempre solo in relazione all'essere umano. Vedi anche pg. 237

l'antropologia tradizionale, ma tuttavia questo non gli impedisce di cogliere il ruolo chiave del *Dasein*, costituito dalla comprensione dell'essere.

Dunque, il rifiuto di una prospettiva antropologica non va confuso con quest'idea del primato significativo del *Dasein*, che si contrappone, anzi, ad una sorta deumanizzazione, paradossalmente portata avanti dalle filosofie antropologicamente orientate, attraverso le assunzioni implicite della tradizione.

Va notato che il punto in cui questo coglimento dell'essere degli enti come semplici presenze sussistenti si salda ad un esplicito progetto di esso, ossia nella scienza, questa deumanizzazione diventa per Heidegger un'acquisizione indiscussa e necessaria, tanto che l'uomo stesso viene, una volta ricondotto nei parametri progettati per l'ente sussistente, indagato all'interno di essa. Su questo meccanismo, Heidegger si sofferma lungamente e in più corsi, ma ciò che va sottolineato è che, nel momento in cui questo progetto scientifico si attua, non si trasforma solo il coglimento regolato dell'essere dell'ente, ma anche la spazialità e la temporalità, che perdono il riferimento e l'orientamento significativo al *Dasein*.

Il coglimento dello spazio intramondano non accede più al carattere di *Entfernung*, ma diviene misurazione, così come la misura del tempo, copre tanto una corretta comprensione sia della *Zeitlichkeit* del *Dasein* che della *Temporalität*, che Heidegger ha di mira.

Il termine usato da Heidegger per connotare questa trasformazione dei parametri di scoperta intramondana degli enti e che, insieme, perde inevitabilmente, dal momento che manca il riferimento del *Dasein* in quanto tale, il fenomeno del mondo, è appunto *Entweltlichung* (demondificazione)²¹⁰.

Va osservato il fatto che l'idea di "demondificazione" è associata esplicitamente da Heidegger all'incapacità di cogliere la tendenza a riferirsi al *Dasein* dell'*Entfernung*, che si rovescia nel suo contrario.

Si consideri per esempio quanto detto nel corso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*:

Perché qualcosa di simile diventi possibile bisogna che l'oggetto d'uso del mondo circostante venga velato proprio riguardo alle sue specifiche relazioni di mondo in quanto oggetto d'uso per poterne permettere soltanto l'incontro in quanto cosa naturale occorrente. Questo velamento o oscuramento, il procurare lo compie in quanto, ora, l'essere-nel-mondo si modifica in un solo guardare, in un solo guardare interpretante. Tale modificazione dell'essere significa quasi il tentativo dell'Esserci di non essere più nel suo mondo circostante più prossimo.

Solo in un allontanarsi dal mondo circostante, che esce da esso, diventa accessibile quella presunta autentica realtà della pura cosa naturale. Il modo di incontro della cosa naturale nel carattere della presenza in carne ed ossa, cioè di una caratteristica pregnanza della cosa naturale, che le cose del mondo mostrano nella misura in cui sono soltanto percepite, questo

²¹⁰*Op.cit.* pg. 112

carattere della presenza in carne ed ossa ha il suo terreno in una specifica smondizzazione del mondo circostante.²¹¹

Perdita del riferimento primario al *Dasein* e demondificazione sono quindi i due volti in cui il predominio della *Vorhandenheit* trasforma l'esperienza di mondo dell'essere umano.

Questa conclusione risulta interessante, in primo luogo, perché getta ulteriore luce sulle intenzioni teoriche di Heidegger, delle quali si dirà più approfonditamente al paragrafo successivo, ma anche perché è un esito del tutto opposto rispetto a quello della analisi cassireriane.

Per Cassirer proprio l'accesso alla *Vorhandenheit* costituisce un'acquisizione fondamentale per lo sviluppo tanto dell'uomo quanto del mondo, per l'accesso per così dire al vero e proprio piano umano di esistenza, che si misura sulla capacità di mettere una distanza tra il sé e gli enti, che in questa distanza divengono cose ed oggetti.

Il distanziamento è, dunque, condizione di mondo e condizione di umanità per Cassirer, che non risparmia in questo senso alcune critiche al pragmatismo disumanizzante che sembra, nella sua ottica, accompagnare gli sforzi analitici di Heidegger.

Per converso, Heidegger non avrebbe potuto accettare quest'idea univocamente positiva della visione oggettivante, sebbene egli stesso riconosca un certo diritto a questo atteggiamento opportunamente delimitato e consapevole.

Questa non è che un'ulteriore forma, assunta dalla diversa prospettiva che viene espressa con la contrapposizione di *terminus a quo* e *terminus ad quem* e, anche qui, è possibile vedere come questa diversità di prospettive indichi una differenza di fondo, quanto al modo di intendere l'indagine filosofica stessa.

Per Cassirer, come si mostrerà, si tratta di seguire lo svolgersi della relazione tra uomo e mondo così come si configura nelle diverse forme simboliche, mostrando, in questo, il compito dell'umanizzazione tanto dell'uomo quanto del mondo, che la filosofia è chiamata a descrivere e interpretare ma anche, per certi versi, ad indirizzare.

Per Heidegger, invece, si tratta di portare alla luce i presupposti che condizionano l'attuale modo di intendere uomo ed ente e di non intendere il fenomeno del mondo, per mostrare come essi siano radicati in un originario essere-nel-mondo del *Dasein*, oggi non più compreso come tale, ma che offre la possibilità di riconsiderare l'insieme delle nostre credenze sul mondo e su noi stessi.

Tornando al tema, si potrebbe dunque dire che, per Heidegger, Cassirer stia del tutto nella sfera di pensiero che si basa sul paradigma della *Vorhandenheit*, sia per quanto riguarda

²¹¹Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 266

l'assente problematizzazione dell'essere umano, assunto acriticamente dalla tradizione, sia per quanto riguarda l'ente intramondano.

Vi è inoltre un altro aspetto per cui la semplice-presenzialità sembrerebbe nella visione heideggeriana silenziosamente dominare la riflessione di Cassirer.

Di quest'ultimo aspetto, che viene affrontato con una certa ampiezza nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, compare anche un accenno in *Sein und Zeit*, ma in entrambi i casi si tratta forse della critica più profonda mossa da Heidegger a Cassirer, in quanto tocca il centro nevralgico delle riflessioni di quest'ultimo e in un senso che egli tende a rifiutare recisamente.

In *Sein und Zeit* riferendosi alla possibilità di formalizzare la complessità di rapporti intramondani, Heidegger sostiene che:

Questo sistema di relazioni costitutivo della mondità del mondo vanifica così poco l'essere dell'utilizzabile intramondano che, in base alla mondità del mondo, sorge la possibilità di scoprire questo ente nel suo "in sé sostanziale".

È solo in virtù di questo incontro con l'ente intramondano che nasce la possibilità, nel campo di questo ente, di rendere accessibile ciò che è soltanto una semplice presenza. Questo ente può essere determinato matematicamente in concetti di funzione, relativamente alle sue proprietà, solo sul fondamento del suo esser soltanto semplice-presenza.

Ma concetti di funzione di questo genere sono ontologicamente possibili solo rispetto a un ente il cui essere abbia il carattere della pura sostanzialità. I concetti di funzione sono sempre possibili solo come concetti di sostanza formalizzati (*Funktionsbegriffe sind immer nur als formalisierte Substanzbegriffe möglich*).²¹²

Con ciò, da un lato, si mette la parola definitiva quanto ai rapporti tra la scienza formalizzata matematicamente e i più ampi rapporti di mondo della quotidianità e, insieme, però appare l'indicazione di un concetto più ampio di funzione rispetto a quello matematico proprio della scienza, la quale progettualmente e consapevolmente sceglie la via dell'oggettivazione del proprio e definito campo di indagine.

In particolare, nell'apparente contrapposizione tra concetto di sostanza e concetto di funzione, potrebbe essere colta una allusione all'opera di Cassirer *Substanzbegriffe und Funktionsbegriffe*, che se qui appare essere un bersaglio polemico marginale, rispetto a quanto viene invece messo in evidenza, non gioca lo stesso ruolo nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, corso articolato nella sua seconda parte in modo assai simile a *Sein und Zeit*.

Qui, in un analogo passaggio, si parla del "contrasto tra il concetto di sostanza e il concetto di funzione, al quale la teoria della conoscenza dei Marburghesi assegna un particolare valore (*Zwar ist mit dem Gegensatz Substanzbegriff und Funktionsbegriff, auf den die*

²¹²Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 114

Erkenntnistheorie der Marburger besonderen Wert legt, ohne Frage etwas Wichtiges gesehen)”²¹³

In questo corso, Heidegger dedica una maggiore attenzione a tale contrapposizione, rilevando come essa valga nel campo limitato che costituisce l’obiettività della natura e in cui si incontrano oggetti della scienza naturale matematica.

Qui, in questo campo, si può parlare con ragione di una simile opposizione e la funzione sembra emergere come espressione di rapporti spazio-temporali che determinano gli oggetti della natura.

In questo contesto, la funzione sembra così avere un certo vantaggio sulla sostanza, in quanto descrive i parametri di costituzione dell’oggetto²¹⁴, ma a ben guardare, per Heidegger, questo vantaggio dipende dal fatto che per la funzione non solo non si sono comprese struttura e genesi, ma anche essa non viene mai veramente presa in esame, essendo piuttosto semplicemente “posta come data col pensiero stesso e col processo del pensiero”²¹⁵.

Questa critica, rivolta alla scuola di Marburgo, acquista nel caso di Cassirer una specifica profondità, dal momento che in Cassirer viene superata quella limitazione, che per Heidegger, in un certo senso giustificava la scarsità di analisi nei riguardi della funzione nel pensiero marburghese. Rimanendo, infatti, all’interno della riflessione scientifica, il problema della mancanza di analisi adeguata del tema della funzione, non poteva emergere nella sua portata, dal momento che all’interno di un campo delimitato e già oggettualizzato, i presupposti ontologici sopperivano in modo celato alla carenza. Ossia, la funzione qui appariva un tema consolidato e dominante in quanto i presupposti dell’intero campo di indagine non venivano messi in questione ma mantenuti come tali.

Il problema si presenta nel momento in cui Cassirer intende estendere l’apparato concettuale della funzione all’intero campo del significato.

Heidegger, nel corso in esame, tratta dopo questo riferimento alla scuola di Marburgo, il tema del significato e della significatività in termini analoghi a quanto avviene in *Sein und Zeit*.

Anche qui, la struttura dei rimandi costituisce la significatività. Questo, per Heidegger, impedirebbe alla riflessione di ricadere nel modo convenzionale di intendere la questione del significato, ossia l’intenderlo come un attributo di rango o di valore che si aggiunge ad una cosa di natura.

²¹³Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 246

²¹⁴*Ibidem*, In questa conoscenza, che è ritenuta quella valida, è data l’obiettività della natura e con ciò l’essere della natura. Ecco perché il concetto di funzione, nel suo senso più lato il momento matematico, ha rispetto al concetto di sostanza un primario vantaggio nella costituzione del mondo. La differenza risulta in ultima analisi, in questo contesto, dalla orientazione verso una conoscenza scientifica della natura.

²¹⁵*Ibidem*, La funzione viene semplicemente posta come data col pensiero stesso e col processo di pensiero.

La significatività, invece per Heidegger, dovrebbe insieme evitare questa concezione e richiamare al contempo l'*intreccio tra l'essere del mondo e l'essere dell'Esserci*²¹⁶, intreccio che nella sua strutturazione fondamentale e, in particolare per quanto riguarda la mondità, si costituisce di rimandi e connessioni.

Chiarita la prospettiva da cui guardare il tema, Heidegger ritorna in queste pagine sugli errori interpretativi che tale tema ha subito e, non solo in linea generale, come nel caso del discorso sul predicato di valore, ma anche nel particolare, citando assieme a Husserl e Spengler anche Cassirer.

Per ultimo Cassirer, nel suo scritto *Filosofia delle forme simboliche*, ha cercato di interpretare i differenti territori vitali del linguaggio, della conoscenza, della religione, del mito considerandoli fondamentalmente come fenomeni espressivi dello spirito.

Egli ha contemporaneamente tentato di ampliare la critica della ragione offerta da Kant in una critica della cultura. Anche qui il fenomeno dell'espressione, del simbolo nel senso più lato, è assunto come filo conduttore per interpretare a partire da esso tutti i fenomeni dello spirito e dell'ente in genere.

La utilizzabilità universale di filo conduttori formali come figura, segno, simbolo, può facilmente ingannare circa la originarietà o la non-originarietà della corrispondente interpretazione.

Quella che può essere un'impostazione adatta per i fenomeni estetici può invece produrre l'effetto esattamente contrario ad un chiarimento e ad una interpretazione se applicata ad altri fenomeni.²¹⁷

Questa critica a Cassirer appare molto più profonda rispetto a quella, più nota, della mancanza di un'analisi del *Dasein*, perché qui viene valutato il nucleo di riflessione a partire dalla sue stesse tesi.

Una prima critica è quella dell'indebita estensione a tutti i campi della cultura di un unico apparato concettuale. In questo rilievo sono a loro volta presenti due temi. Quello della non-originarietà che si riallaccia alla questione del *Dasein* e, insieme, quello della violenza interpretativa.

Estendendo l'apparato concettuale da un campo all'altro della cultura, quello che si rischia per Heidegger è di violentare (*[Es zeigt sich] dass gegenüber solchen Versuchen, die im Grunde immer gewaltsam sind [...]*²¹⁸) i "fenomeni della cultura" in categorie precostituite, perdendo così la possibilità di incontrarli nel loro manifestarsi da se stessi²¹⁹.

²¹⁶Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

²¹⁷Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999. pp. 249-250

²¹⁸*Ibidem*.

²¹⁹*Ibidem*, "Nel campo spirituale proprio sulla base del nostro specifico non-rapporto ad esso accede che gli oggetti e i fenomeni si rassegnino ad accettare una cattiva interpretazione tanto più facilmente quanto più la cattiva interpretazione stessa si realizza come un prodotto spirituale comprensibile ed utilizzabile e con ciò stesso

Controparte a questa violenza è, per Heidegger, una particolare trascuratezza nel formarsi una concettualizzazione adeguata ai diversi fenomeni indagati.

Quest'ultimo aspetto va certamente letto in connessione a quanto poco prima era stato detto, da Heidegger, a proposito della contrapposizione tra concetto di sostanza e concetto di funzione.

Se la funzione diviene il modo in cui il significato *tout court* è inteso, allora si devono considerare due aspetti. In primo luogo, che tale funzione significativa o simbolica si dovrà, per Heidegger, sempre applicare a qualcosa, tornando dunque al modello cosa naturale più predicato di valore in generale e, insieme, che in qualsiasi modo questa funzione venga determinata in questo stesso determinarsi, essa diverrà violenta nei confronti di quanto si presenta disomogeneo alla sua opera di significazione.

Quello che Heidegger intende, dunque, è mostrare come un simile modo di comprendere la significatività, da un lato, maschera una pregiudiziale sostanzializzazione e, insieme, a questo mascheramento impone un paradigma che livella la complessità dei fenomeni significativi in una struttura formale, che impedisce di cogliere l'originarietà della significatività stessa.

Ossia la relazione essere del *Dasein* e essere del mondo.

Nel confronto con Cassirer, Heidegger appare dunque saldamente attestato sul nucleo critico che riguarda la sostanzialità e la presenzialità.

In ogni aspetto della riflessione di Cassirer, è possibile, per lui, cogliere più o meno mascherata la derivazione kantiana di un'ontologia della natura cosale, sostanziale e presenziale, estesa al campo della cultura, estesa perciò attraverso un indebito quanto carente ampliamento del significato-funzione, dovuto al mancato coglimento del rapporto profondo e originario tra essere dell'Esserci e essere del mondo.

Il discorso su Cassirer può essere, quindi, considerato un esempio chiaro di come la *Destruktion* si applica per Heidegger alle convinzioni correnti e, più o meno, argomentate, mostrando di esse i presupposti e facendo sorgere, da tale ostensione di presupposti, la possibilità di un rinnovamento delle domande sull'essere dell'uomo e sul suo stare al mondo.

In particolare, il confronto con Cassirer e con la tendenza, inizialmente implicita e successivamente dichiarata, alla focalizzazione della ricerca dal punto di vista antropologico, offre la possibilità di fissare la posizione heideggeriana su questo punto.

Appare ormai chiaro quali siano le ragioni che portano Heidegger a rifiutare tale indirizzo, per evitarne gli sviamenti prospettici e le assunzioni implicite e, tuttavia, questo non significa

capace di prendere il posto della cosa da comprendere; cosa che per lungo tempo certe scienze dello spirito possono pretendere un presunto rapporto ad esso.”

mettere in questione il primato del *Dasein* dal punto di vista ontico ed ontologico nell'ambito della questione fondamentale.

Si tratta, dunque, di un ritorno su posizioni antropocentriche sebbene non più antropologicamente determinate?

Il tentativo di rispondere a questa domanda costituisce l'argomento che va ora preso in considerazione, ma di cui è possibile anticipare alcune linee guida.

In primo luogo, è necessario domandarsi come si configuri tale primato. Se esso sia limitato alle strutture esistenziali poste in luce in *Sein und Zeit* o si approfondisca nelle opere di poco successive, e se, dunque, in un certo senso anche *Sein und Zeit* non subisca l'opera corrosiva della *Destruktion* nel tentativo di Heidegger di andare a fondo della questione.

In un secondo momento, è necessario anche domandarsi se ciò che viene posto al centro abbia ancora qualcosa a che spartire con l'uomo, in modo da giustificare almeno in parte il carattere antropocentrico, che viene attribuito a questa fase di riflessioni heideggeriane.

L'insistenza sul tema dell'essenza metafisica sembra suggerire un tentativo heideggeriano di superare tale vincolo antropocentrico, non mettendo in questione la centralità di ciò che è eminentemente in relazione con l'essere, bensì il fatto che esso possa considerarsi in qualche senso un uomo, anziché appunto una pura potenzialità neutrale da cui si dispiega la dispersione del rapporto uomo-essere.

Si tratta chiaramente di un tentativo da parte di Heidegger, che non trova ulteriore sviluppo, ma che mostra da un lato l'insistenza e la profondità della domanda sull'uomo nel periodo considerato e, insieme, offre nuova luce sulla produzione del periodo, in particolare sul corso su Leibniz e su *Kant und das Problem der Metaphysik*.

2. Il *Dasein*.

Siamo giunti, seguendo Heidegger, a stabilire quali sono gli errori, tradizionalmente compiuti, nella riflessione sull'essere umano, sul rapporto che esso intrattiene con gli enti, su come questi ultimi vadano intesi e, infine, su quali siano le condizioni di possibilità perché qualcosa come un rapporto con un ente possa avere luogo.

Si tratta, ora, di continuare nella riflessione sui testi heideggeriani tra gli anni '20 e gli anni '30 per provare a delineare quella che si profila come alternativa a tale tradizione e, insieme, secondo esplicito suggerimento di Heidegger, come ritorno alla provenienza originaria stessa di tale tradizione per ritrovarne la radice vitale.

Se questo, in anni successivi, significherà per Heidegger soffermarsi sempre più sul pensiero greco, nel periodo considerato, una simile volontà consiste piuttosto nel rivitalizzare il rapporto di interrogazione con le problematiche tipiche della filosofia in generale, a partire dall'essere per giungere all'ente che comprende l'essere ossia l'uomo.

Un simile intento ha ancora in questo periodo, per Heidegger, una stretta parentela con la metafisica, in quanto un simile rinnovamento delle questioni avrebbe anche, inevitabilmente, rimesso in questione la tradizione della metafisica e, insieme, ne avrebbe costituito un nuovo punto di inizio, inizio di quella metafisica rinnovata che egli, nel colloquio con Scheler, riconosceva quale comune scopo²²⁰.

Si trattava, perciò, di una riflessione rinnovata sull'essere, di un rinnovamento della metafisica che partisse dal riconoscimento del ruolo eminente posseduto da un certo ente nel mondo, ruolo conferitogli dalla possibilità stessa di porre la domanda sull'essere, ossia l'essere umano.

Naturalmente, considerati gli sviamente fin qui presi in esame, l'essere umano doveva, per Heidegger, venir inteso in maniera che non potesse in alcun modo far tornare a pensare a qualcosa di tradizionalmente già sperimentato o conosciuto.

In questo senso va preliminarmente intesa la dicitura *Dasein*²²¹, che rimanda immediatamente alla questione per la quale l'intera analisi dell'esistenza del *Dasein* viene prodotta, ossia la costituzione di quell'orizzonte temporale in cui la domanda sull'essere può venir posta.

²²⁰ Vedi pg. 76

²²¹ Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007 pg. 67, "Abbiamo dunque soltanto cambiato nome al medesimo ente- "adessere" invece di "soggetto"? O abbiamo, invece, guadagnato qualcosa? Ci accorgiamo di non poter operare così superficialmente con la relazione soggetto-oggetto, finché non si sia chiarito che cosa significhi qui "soggetto". Ma ciò può essere esperito solo a condizione di porre il problema della soggettività del soggetto- e ciò significa: chiedersi che cosa determini l'adessere, in quanto ente, nella sua

Il tipo di indagine che si vorrebbe a questo punto condurre, nella complessa produzione heideggeriana di questi anni, è volta a sottolineare, tra tutti i possibili, un aspetto che nel pensiero e nelle analisi del *Dasein* colpisce e, insieme, appare collegato con questo richiamarsi di Heidegger al tema della metafisica.

Infatti, considerando la produzione del periodo, appare in un certo senso una via obbligata lo scindere la prospettiva del *Dasein* in due ordini di considerazioni. Su questa duplicità di considerazioni e sulla loro connessione, si vorrebbe qui richiamare l'attenzione, in quanto questa articolazione biforcata è ciò che più propriamente determina il modo in cui il pensiero dell'essere umano viene affrontato da Heidegger e viene sostenuto a Davos.

Il punto dal quale la biforcazione deve essere considerata è, ancora una volta, il motivo per il quale Heidegger ritiene che ci si debba interessare a questo tema, evitando tutte le coperture e gli sviamenti della tradizione e del modo quotidiano di intenderlo.

E, nuovamente, il punto è che questo ente, nel possedere un ruolo eminente, non solo si pone la domanda sull'essere, ma anche, ancor prima di porsi tale domanda, è già nella apertura di ciò di cui domanda.

Se questo può apparire ormai scontato, è necessario invece ritornarvi perché qui si divide la prospettiva a partire dalla quale si guarda questo ente, del quale nel nome di *Da-sein* si dice tale preminenza e tale relazione dell'esser-già nell'apertura.

Questo significa, da un lato, il fatto che nel suo essere l'uomo sia a se stesso rimesso come fatto di essere "qui" (*Da*) e dell'aver da essere a partire da "qui" e, insieme, che in questo si tratti di un certo "qui" in cui ne va dell'essere in quanto tale, ossia di essere un "qui" per l'essere.

Le due prospettive vanno chiaramente insieme, dal momento che in quanto esistente, come essere-nel-mondo e come trascendenza, il *Dasein* ha già da sempre con-aperto l'orizzonte in cui l'essere è e si manifesta e, tuttavia, nel suo aver-da-essere il *Dasein* ha da essere questa apertura che già è.

Questo significa, da un lato, aver-da-essere autenticamente per sé e, dall'altro, assumersi l'impegno, che tale autenticità conferisce rispetto all'essere.

Solo tendo presente questa duplicità si può intendere perché, in questo periodo, le analisi esistenziali di *Sein und Zeit* vanno insieme e si intrecciano con la questione del rinnovamento della metafisica.

statura d'origine, ovvero chiedersi che cosa sia questo ente del quale abbiamo già constatato il modo in cui esiste, e cioè il fatto che esso, nella sua esistenza, si trattiene nella prossimità di altro essente."

È lo stesso Heidegger a parlare di tale intreccio nel momento in cui dichiara che l'analitica ontologica del *Dasein* è in generale ontologia fondamentale²²².

Nello stesso tempo, però, l'analitica è anche propedeutica, come già detto, all'ontologia fondamentale, nel senso che solo un'indagine che porta a galla la struttura ontologica del *Dasein* può insieme rivelarsi ontologia fondamentale.

Dunque, vi sono di nuovo i due momenti, quello qui indicato dal "portare a galla", ossia l'analisi puntuale della complessa struttura del modo d'essere del *Dasein* e quello del mostrare, in questa struttura, la caratteristica di essere anche ontologia fondamentale.

Il primo passo si rivolge al *Dasein*, il secondo ne manifesta la natura metafisica, dove per metafisica si intende la possibilità per il *Dasein* di lasciar manifestare l'essere in quell'orizzonte articolato (il tempo), in cui egli stesso può incontrare l'essere.

Va seguito, dunque, questo svolgersi della riflessione heideggeriana tendo presente quello che è il punto di fondo.

Se riconsideriamo la prospettiva del dibattito vediamo chiaramente qual'è la posizione di Heidegger.

Non ha senso, per Heidegger, fare del tema dell'uomo il centro della riflessione senza un'accurata bonifica, tanto dei pregiudizi sull'uomo che in questa riflessione importiamo, quanto dei presupposti sul fine che questa riflessione dovrebbe avere.

Questo, per Heidegger, non è che un accumulare problemi in un "collettore" (*ein mögliches Sammelbecken*)²²³ di cui non comprendiamo più il senso.

Tornare, invece, al *terminus a quo* significa scavare sempre più in profondità verso il motivo per cui il tema dell'uomo sembra imporsi, ossia il suo rapporto con l'essere e, dunque, focalizzarsi unicamente su questo.

Focalizzare questo rapporto significa, insieme, focalizzare un punto in cui questo rapporto avviene e si mantiene e, insieme, sviluppare le condizioni e i modi in cui è possibile parlare di questo rapporto.

Che in questo periodo tale punto si chiami talora "essenza metafisica", suggerisce l'interpretazione che qui è sottotraccia, ossia che, fondamentalmente, non si tratti più per

²²²Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 27, "Ma l'analisi della struttura del problema dell'essere come tale andò ad urtare contro una funzione peculiare di questo ente all'interno della posizione stessa del problema. L'Esserci si rivelò qui come l'ente che deve prima essere elaborato in modo ontologico adeguato, affinché la posizione del problema sia trasparente. Ma ora è stato mostrato che l'analitica ontologica dell'Esserci è in generale l'ontologia fondamentale, e che pertanto l'Esserci funge da ente che in linea di principio va interrogato per primo intorno al proprio essere."

²²³ Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 181

Heidegger dell'uomo o dell'essere dell'uomo, bensì di un *Da*, che è luogo in cui l'essere si dispiega nelle strutture (temporali) che questo *Da* gli offre.

In questo senso ultimativo va, quindi, inteso il senso della dicitura *terminus a quo* e a partire da qui va interpretata una frase, centrale del dibattito stesso, che illumina per intero lo sforzo filosofico di Heidegger, tanto nelle connessioni che qui seguiamo, quanto nell'impegno interpretativo nei confronti di Kant:

Il *terminus a quo* è la problematica centrale da me sviluppata. La domanda è: il *terminus ad quem* è per me altrettanto chiaro? Esso non consiste per me nell'intero di una filosofia della cultura, ma nella domanda *ti to on*; e cioè che cosa significa essere in generale?

A partire a questo problema di conquistare un terreno per il problema fondamentale della metafisica è scaturita la problematica di una metafisica del *Dasein*. O per ritornare ancora una volta al nocciolo dell'interpretazione di Kant: la mia intenzione non era di apportare qualche novità ad una interpretazione gnoseologica e di esaltare l'immaginazione, ma doveva chiarirsi che la problematica interna della *Critica della ragion pura*, ossia la domanda circa la possibilità dell'ontologia [ricaccia indietro verso un' esplosione radicale di quel concetto in senso tradizionale, che era il punto di partenza per Kant]²²⁴.

Nella ricerca della fondazione della metafisica, Kant viene rispinto al fatto di far diventare l'autentico terreno un abisso. Quando Kant dice: le tre questioni fondamentali si lasciano ricondurre alla quarta "che cos'è l'uomo?"

Così è questa domanda a essere diventata problematica nel suo carattere di domanda. (trad.mia).²²⁵

Vediamo, qui, che nello sforzo di chiarire il modo e il motivo per cui la questione del *Dasein* è diventata centrale, Heidegger dice che essa è sorta nel momento in cui egli era alla ricerca di un terreno per il problema fondamentale della metafisica, problema che rimane in un certo senso anche punto di arrivo della riflessione, ossia la questione dell'essere.

Partendo dal problema dell'essere, o meglio partendo dall'idea di costituire un terreno per un rinnovamento della metafisica *tout-court*, Heidegger giunge all'elaborazione di una metafisica del *Dasein*, affinché a partire da essa si mostri successivamente la possibilità di quel terreno, orizzonte, per la questione dell'essere. Qui, Heidegger accosta questo percorso a quello che egli ha scoperto in Kant. Anche a Kant, che domanda della possibilità dell'ontologia, accade quanto è accaduto a Heidegger ossia il venir rispinto alla domanda sul *Dasein*, domanda che mette in questione e distrugge tutto quello che Kant pensava di sapere sull'essere umano. Questo, com'è noto, secondo Heidegger, porta Kant ad indietreggiare rispetto alla radicalità e abissalità di quanto gli si prospettava²²⁶. Ma ciò che si prospettava sembra qui il fatto che la stessa domanda "che cos'è l'uomo?", così posta e con il senso tradizionale che assume, non abbia alcun senso nella sfera problematica in considerazione. Non ne ha, in quanto è il

²²⁴ Integrazione al testo da Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991

²²⁵ *Op.cit.* pg. 230

²²⁶ *Op.cit.* pg. 217

concetto di uomo stesso ad esplodere nel contesto metafisico, per mostrare il nucleo, metafisico per l'appunto, di esistere come un *Da*, che nel niente è gettato ed irrompe, per l'essere.

Ma per giungere a questo, è complessa la strada di scavo, oltre la distruzione di ciò che tradizionalmente si pensa, ma anche oltre una prima fase di analisi dell'esistenza.

a. Esistenza del *Dasein*. *Geworfener Entwurf*.

Una prima parte delle considerazioni svolte da Heidegger in *Sein und Zeit* e, parzialmente, nei corsi che trattano temi contigui all'opera o ne riprendono alcuni tratti, è quella dell'analisi dell'esistenza del *Dasein* volta a metterne in luce, inizialmente le strutture esistenziali e, successivamente, il loro radicamento nella temporalità.

Se la domanda riguarda, dunque, per Heidegger in un primo momento il modo d'essere del *Dasein*, la risposta iniziale si troverà nel fatto che il *Dasein* è nel modo d'essere dell'esistenza, ha dunque da-essere, e insieme che l'essere di cui ne va per il *Dasein* è sempre il suo proprio essere.

Ma poichè questo discorso riguarda il *Dasein* in generale, come ente dal modo d'essere dell'esistenza, l'essere di cui ne va è l'esser-sempre-mio del *Dasein* (*Jemeinigkeit*)²²⁷.

Nel modo d'essere del *Dasein* come suo aver da essere si tratta del mio essere²²⁸.

Da un lato dunque il *Dasein* riguarda la mia esistenza singolare, ma in un certo senso l'esistenza del *Dasein*, il suo aver da essere è preliminare alla possibilità, che si possa porre il problema sull'egoità.

Questo tratto è espresso con maggiore chiarezza nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*:

La determinazione fondamentale dell'ente preso in considerazione è già stata accennata: l'Esser-ci è quell'ente che io stesso sempre sono, del cui essere io sono partecipe come ente; un ente che è e che ha da essere sempre nel mio modo.

Questa determinazione indica il rapporto d'essere privilegiato che noi abbiamo con questo ente; aver da essere se stesso, che non è la stessa cosa, come per esempio afferrare unicamente l'ente a partire dal carattere della natura²²⁹

Il tema dell'egoità, in particolare, apre un duplice fronte di considerazioni rispetto al *Dasein*, che qui possono solo venir accennate, quanto al modo in cui sono svolte in Heidegger.

In un primo senso, la questione dipende da quale costellazione di idee (Tradizione) l'io e il dire-io porta con sé e, insieme, una considerazione corretta del tema dipenderà dal fatto che, se si comprende effettivamente l'esistenza come essere-nel-mondo e come *Sorge*, allora si

²²⁷Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 61

²²⁸*Ibidem*, L'Essere di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice presenza. Per l'ente così inteso il suo essere è "indifferente" o, meglio ancora, "è" tale che a esso il suo essere non può risultare né indifferente né non indifferente. Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome personale: "io sono", "tu sei".

²²⁹Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 205

comprenderà anche come tale tratto, non solo è preliminare rispetto alla possibilità del dire-io, ma anche lo è in quanto è sempre un aver da essere.

In questo senso, Heidegger può dire che il *Dasein* è quanto di più vicino dal punto di vista ontico e, insieme, di più estraneo possiamo pensare, nella possibilità che abbiamo di coglierne, ad una prima considerazione, il portato ontologico²³⁰. Esso esiste anche nel dire-io, nel senso che è sempre mio, ma con questo è già perduto, in quanto si è in un certo senso rientrati nel modo usuale di intendere la questione.

In quanto il *Dasein* esiste come essere-nel-mondo, esiste con ciò anche la possibilità del dire-io e di rischiare con questo il fraintendimento. Questa preliminarità del *Dasein*, come essere-nel-mondo e come esser-sempre-mio rispetto all'egoità, rimanda a due aspetti già emersi e che qui si collegano in una maniera che precedentemente rimaneva nascosta.

Si tratta della neutralità originaria del *Dasein*, su cui sarà necessario ritornare e che viene esplicitata da Heidegger nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, e la rappresentazione tradizionale dell'egoità, che rimanda al legame tra tradizione e dispersione nel *Verfallen*.

Se, in linea con la tradizione e con ciò che comunemente si pensa, con il dire-io intendiamo dunque un soggetto permanente e chiuso con certe e determinate caratteristiche acquisite nella storia di questo soggetto, si devono scardinare almeno due livelli pregiudiziali, prima di poter cominciare a vedere su quale piano si colloca la riflessione heideggeriana.

Il primo riguarda la questione già affrontata della soggettività chiusa, che ci riconduce all'idea che, per pensare questa presunta soggettività chiusa, noi abbiamo già pensato, anche se messo in parentesi, il mondo, nel quale siamo e nel quale questa soggettività si trova, mondo che, con noi e per noi, si apre e che insieme condividiamo nell'apertura coesistente degli altri, che sono qui con noi (*Mitdasein*)²³¹.

Il *Dasein*, dunque, è inteso in modo primario come *In-der Welt-sein*, ossia con il *Dasein* è con-aperto il mondo.

Ma, insieme, a questo primo pregiudizio anche un secondo, circa il modo in cui si può essere, va rivisto. Non si tratta più di acquisire o possedere qualità, ma di trovarsi collocati in un orizzonte di possibilità nelle quali si ha-da-essere e si sceglie ciò che si ha-da-essere,

²³⁰ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 62, "Proprio perché la quotidianità media costituisce la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzi tutto, essa fu ed è di continuo saltata nell'esplicazione dell'Esserci. Ciò che è onticamente più vicino e noto, è ontologicamente più lontano, sconosciuto e sconosciuto nel suo significato ontologico."

²³¹ *Op. cit.* pp. 148- 149, "Gli altri che si incontrano entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzi tutto semplicemente-presenti. Al contrario, queste "cose" si incontrano a partire da un mondo in cui sono utilizzabili per gli altri; mondo questo che è anche fin da principio mio."

scegliendo o meno il proprio poter essere le possibilità più proprie²³². Questo aver-da-essere è riconosciuto da Heidegger nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* come tratto eminente.

In questa prima e generale connotazione, emergono alcuni aspetti in parte già citati, ma nuovamente connessi, e in parte semplicemente accennati.

Ritorna il tratto della *Geworfenheit* nel fatto di trovarsi effettivamente in un mondo che certe possibilità determinate ci offre e insieme di progettarsi (*Entwurf*) nel proprio poter-essere a partire da queste possibilità.

Nella *Geworfenheit* è richiamato a sua volta il tratto dell'apertura che caratterizza il *Da* del *Dasein*.

Dunque, il *Dasein*, come gettato nel mondo, apre il mondo e si apre al mondo in quanto *essere-nel-mondo*. In questa apertura si intrecciano i rapporti intramondani con gli enti. La condizione per tale intrecciarsi è che, in un certo senso, l'insieme di questi rapporti sia già superato e visto nella prospettiva dell'in-vista di colui per cui tali rapporti si danno.

Da un lato, dunque, il *Dasein* ha a che fare con gli enti intramondani, in quanto trascendendo tali rapporti apre l'orizzonte di mondo in cui tali rapporti avvengono, e, dall'altro, la totalità di tali rapporti intramondani si mostra orientata nella prospettiva del *Dasein*, ossia in vista del *Dasein* acquisisce la propria significatività.

Tale significatività rientra, a sua volta, nella progettualità stessa del *Dasein*, che si progetta, come gettato, a sua volta in vista del suo aver-da-essere.

Il tratto dell'aver-da-essere risulta fondamentale per la comprensione del *Dasein* già a partire dai *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*:

L'indicazione provvisoria di questo carattere contiene, tuttavia, al tempo stesso determinate indicazioni utili per l'analisi successiva. La determinazione "aver-da-essere" l'essere, attiva l'indicazione che tutti i fenomeni dell'esserci devono essere compresi primariamente come modi del suo "aver da essere..²³³

Il *Zu-sein* appare in questo contesto fondamentale, poiché si tratta della prima e più ampia caratterizzazione della condizione esistenziale del *Dasein* nel senso più letterale del termine. In questo senso il *Zu-sein* è anticipazione generale del tratto di trascendenza, che costituisce uno dei nuclei fondamentali del modo di intendere il *Dasein* di Heidegger. In questo senso si mostra come la strategia di approfondimento e radicalizzazione della riflessione heideggeriana sia costantemente in atto, anche nei confronti di se stessa e non solo nei confronti della tradizione ereditata.

²³² Costa V., *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book Milano 2006

²³³ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999, pg. 207

In un certo senso si può considerare il percorso di riflessione heideggeriano sul *Dasein* come un continuo approfondimento e una continua radicalizzazione della dualità che costituisce il *Dasein*. Inizialmente *Geworfenheit- Entwurf*, successivamente *Endlichkeit- Transzendenz* e, insieme, l'inesausta ricerca di una struttura unitaria, sebbene internamente articolata da tali binomi, che li tenga da un lato assieme e, dall'altro, li leghi alla questione temporale che il *Dasein* implica, struttura individuata inizialmente nella *Sorge* e successivamente passata all'idea di libertà.

Vediamo in che modo questa strutturazione appare e viene costituita.

Abbiamo finora considerato la struttura presente in *Sein und Zeit*, struttura formata dalla *Geworfenheit* e dall'*Entwurf*, che sviluppa l'idea del *Zu-sein*. Questi due aspetti si legano insieme nel *Da*²³⁴ del *Dasein*, che si mostra, in quanto *Sorge*, come apertura articolata e strutturata²³⁵.

Ora ci si deve domandare in che modo questa struttura si mostra nel e per il *Dasein*. A tale domanda la risposta è duplice.

In un primo senso, va detto che il modo in cui il *Dasein* incontra nella propria esistenza questa costituzione d'essere è dato nel binomio, in parte già incontrato, di *Befindlichkeit* e *Verstehen*. *Befindlichkeit* dice, come visto, il coglimento emotivo della propria condizione di *Geworfenheit* e della assunzione del peso²³⁶ dell'esistenza che il *Dasein* porta con sé. Ma tale situazione emotiva non è e non può essere disgiunta dalla comprensione, che si lega anche alla comprensione del fatto di essere un poter-essere.

La comprensione emotivamente connotata è, dunque, il modo in cui il *Dasein* coglie il fatto di essere un *geworfener Entwurf*.

Il secondo aspetto, riguarda il fatto che per lo più il *Dasein* nella condizione di *Verfallen* non giunge alla comprensione emotivamente connotata della propria condizione. Solo in alcuni

²³⁴ Cfr. Nota 110

²³⁵ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 235, "La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci deve quindi essere colta nella seguente struttura: essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra nel mondo). Questo essere è espresso globalmente nel termine *Cura*."

²³⁶ *Op. cit.* pg. 167, "Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi significa solo che l'Esserci è sempre in uno stato emotivo. L'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l'indisposizione, è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci è di tedio a se stesso. L'essere del Ci si è rivelato in tale indisposizione come un peso. [nota al testo: peso, ciò che è da portare; l'uomo è rimesso, trasmesso all'Esserci. Portare: assumere dall'appartenenza all'essere stesso]."

E anche *Che cos'è Metafisica?* in Martin Heidegger, GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg. 66, "Questo essere in uno stato d'animo per cui si "è" così o così, ci consente, quando ne siamo pervasi di sentirci situati in mezzo all'ente nella sua totalità. Il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'ente nella sua totalità ma questo svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro esser-ci."

brevi momenti e in alcune specifiche condizioni la comprensione emotiva si coglie nel suo tratto esistenziale.

Dunque, il secondo aspetto della risposta alla domanda su come il *Dasein* perviene alla comprensione della struttura, che regge la sua esistenza, dice che solo in alcuni e rari momenti tutto questo come si dà alla comprensione emotivamente connotata.

Questi pochi e rari momenti sono in *Sein und Zeit* e in *Was ist Metaphysik?* richiamati dalla figura dell'angoscia²³⁷.

Il punto è che tale condizione emotivamente comprendente mette il *Dasein*, come più sopra già accennato, alla propria condizione esistenziale caratterizzata dal gettato progetto.

In particolare, in questa connessione, il gettato progetto rimanda per un verso al fatto di essere gettato, in un certo senso, nel niente, ossia dell'essere sospeso, rimanendo all'oscuro circa "il proprio donde e il proprio dove" nel suo aver-da-essere e in mezzo all'ente e, insieme, per il tratto del progetto richiama al poter-essere più proprio, ossia al fatto che il *Dasein* in un certo senso tende al poter essere un tutto autentico.

Prima di esaminare più da vicino i due corni della tensione, va collegato a questo snodo un tema in parte già emerso. Quello della *Vereinzelung*.

²³⁷*Op. cit.* pg. 67, "Accade nell'esserci dell'uomo un simile stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al niente stesso? Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*). Con il termine angoscia non intendiamo quell'ansietà (*Ängstlichkeit*) assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente."

b. *Vereinzelung*.

Nella trattazione della possibilità per il *Dasein* di sfuggire alla condizione di dispersione determinata dal *Man* era emerso, in qualità di perno di tale movimento, il tema della *Vereinzelung*, che, a sua volta, necessitava un richiamo alla condizione emotivamente comprendente dell'angoscia.

Il tentativo è ora quello di riprendere questo snodo da entrambi i punti di vista e collegarlo a considerazioni più precise sul tema.

Una simile connessione è svolta esplicitamente da Heidegger in *Einleitung in die Philosophie*.

L'adessere esiste costantemente sfiorando il ciglio dell'abisso del "no". Ciò significa: nell'essere fermamente posto dinanzi all'indole propria con riguardo alle proprie attendibilità, si mostra anche sempre il poter non essere. Questo "no" non è affatto un elemento "esterno" all'adessere che gli viene semplicemente applicato a parole; tale tratto del "no" appartiene invece allo stanziarsi costitutivo del suo essere. L'adessere ha questo tratto del "no", è intonato da cima a fondo dal "no", è "di nulla".

Ma questo "esser nulla" non significa essere un che di nullo o di negativo, ovvero essere, come si dice, "una nullità"; al contrario: questo essere di nulla, questa nullezza- che è ancora ben lungi dall'essere esaurita da ciò che abbiamo detto finora- costituisce il tratto più eminentemente "positivo" che possa appartenere alla trascendenza dell'adessere; anzi, proprio in tale originaria intonazione si tengono insieme l'amor proprio [*Umwillen*] e la gettatezza.²³⁸

Qui riprendendo la questione dell'essere gettato in mezzo all'ente, Heidegger sottolinea il tratto per cui il *Dasein* non sceglie né decide di tale condizione, semplicemente ed effettivamente egli si trova in mezzo all'ente e, insieme, coglie più o meno oscuramente il fatto che questo trovarsi potrebbe anche assumere il carattere di non trovarsi.

Esiste per il *Dasein*, costantemente tra le sue possibilità, la possibilità di non esistere più. Anzi, in un certo senso questa possibilità appare la più propria.

Nell'intendere questo aspetto dell'essere-per-la-morte, il *Dasein* si trova dinnanzi al fatto che la sua esistenza e il suo aver-da-essere sono intrinsecamente collegati alla non esistenza, all'essere-per-la-morte.

Questo tratto, che sviluppa e articola il carattere di essere-per del *Dasein*, emerge come suo legame costitutivo con il nulla.

Nel nulla il *Dasein* è gettato e rispetto a questo nulla egli si costituisce come un poter-essere²³⁹.

²³⁸Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007 pg. 292

²³⁹Martin Heidegger, *Che cos'è Metafisica?* in *GA 9, Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg. 70, "Solo sul fondamento dell'originaria evidenza del niente, l'esserci dell'uomo può dirigersi all'ente e occuparsene. Ma in quanto l'esserci per sua essenza si comporta in

Per questo, Heidegger dice che tale aspetto, lungi dall'essere una caratterizzazione negativa, è il tratto più positivo della trascendenza del *Dasein*, in quanto in questo si apre l'intero delle possibilità, tra cui evoca anche la possibilità più propria dalla quale guardare indietro, anticipandola, a tutte le altre (*vorlaufende Entschlossenheit*).

Il coglimento di questa nullità, in cui e per cui si erge il *Dasein*, tiene assieme il binomio, in cui *Geworfenheit* ed *Entwurf*²⁴⁰ si sviluppano ossia quello di finitezza e trascendenza.

Ma prima ancora di questo sviluppo, il legame con questa nullità che apre l'intero delle possibilità per il *Dasein* emerge nell'angoscia. In tale condizione, il *Dasein* comprende questo interno legame con la nullità e si comprende in quanto *Dasein*.

Si compie qui quel movimento descritto al § 40 di *Sein und Zeit*.

Ogni situazione emotiva porta essenzialmente con sé l'apertura dell'essere-nel-mondo in tutti i suoi momenti costitutivi (mondo, in-essere, se-Stesso). Senonchè l'angoscia racchiude la possibilità di una apertura privilegiata per il fatto che isola (*weil sie vereinzelt*). Questo isolamento va a riprendere l'Esserci dalla sua deiezione (*Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück*) e gli rivela l'autenticità e l'inautenticità come possibilità del suo essere.²⁴¹

Il movimento dell'individuazione, che riprende e riporta il *Dasein* dallo stato di incomprendimento di sé e lo mette dinnanzi alle proprie possibilità, aperte e rese possibili da questo ergersi sul nulla in cui ci si trova gettati, è il perno su cui ruota tanto la comprensione del *Dasein* della propria esistenza, indirizzandola nel senso delle possibilità autentiche o inautentiche del suo essere, quanto quello su cui ruota la comprensione del ruolo del *Dasein* all'interno delle riflessioni ontologiche heideggeriane.

Per quanto riguarda il primo aspetto vediamo che questo punto, in cui il *Dasein* viene riportato dalla dispersione, alla comprensione della propria esistenza, fa sì che esso si intenda come un poter-essere di possibilità aperte nel nulla e in questo senso come libertà²⁴².

Insieme, questa comprensione si indirizza verso il coglimento della possibilità più propria, che è insieme il luogo in cui il *Dasein* diviene il tutto delle possibilità, che egli tende costantemente a diventare.

rapporto all'ente, all'ente che egli non è e all'ente che egli stesso è, l'esserci, in quanto esserci, già da sempre dal niente che è manifesto.”

²⁴⁰Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007 pg. 290, “Solo nella gettatezza si determina, in senso proprio, lo stanziarsi dell'”esposizione in balia”[...] lo stacco dell'ente si genera in, e a partire da, un ritrovarsi nel bel mezzo dell'ente. Alla trascendenza dell' “essere intimo al mondo”[*in-der-Welt-sein*] appartiene la gettatezza.”

²⁴¹Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 232-233

²⁴²Martin Heidegger, *Che cos'è Metafisica?* in *GA 9, Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg. 71, “Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un esser-se-stesso, né una libertà”. Su questo vedi pg. 131

Così come è detto a Davos, rari sono gli attimi in cui nell'esistenza quotidiana intendiamo e siamo messi innanzi a questo aspetto autentico dell'esistenza, eppure tali attimi sono ricordati e sono quelli sui quali fa leva Heidegger nello sforzo di comprendere il *Dasein*.

Gli istanti dell'adessere in cui siamo capaci di esistere integralmente e costitutivamente non solo sono rari, ma sono, per così dire, come una vetta sottile (*schmale Spitze*) su cui riusciamo a mantenerci solo fugacemente. Anche quanto, attraverso un ricordo genuino, mantengono il loro vigore per l'adessere, essi non fanno che palesare in modo più netto e perentorio come l'esistenza- proprio mentre continua tuttavia a generarsi- per lo più non è in quel modo.²⁴³

Per quanto riguarda il secondo aspetto, per il quale la *Vereinzelung* funge da perno alle considerazioni heideggeriane, la considerazione va indirizzata verso la trasformazione concettuale che si compie tra il binomio *Geworfenheit-Entwurf* e quello di *Endlichkeit-Transzendenz*.

Se il richiamo al nulla, come cerchio entro cui l'esistenza del *Dasein* si trova e ha possibilità di esistere, fa sì che nella *Vereinzelung*, il *Dasein* si colga come tale, ciò che viene colto è da un lato l'aspetto finito dell'esistenza e insieme la trascendenza costitutiva dell'esistenza stessa.

È questo intrinseco rimando al nulla, a costituire per Heidegger il tratto che unisce *Endlichkeit* e *Transzendenz*, sviluppando in un senso più generale e ontologicamente più orientato il tema del *geworfener Entwurf*.

Il punto di unità, dunque, è l'attimo di comprensione dell'esistenza in quanto tale, l'attimo in cui il *Dasein* si riprende dal *Verfallen*, il movimento della *Vereinzelung* che trovandosi dinnanzi alla dimensione del nulla, come ciò in cui è gettato e in cui irrompe, può essere colto come finito e, insieme, come luogo in cui tutto questo avviene, in quanto trascendente.

La cosa appare chiaramente in *Was ist Metaphysik?*. Anche qui nell'angoscia si giunge a quella vetta sottile²⁴⁴ in cui, comprendendo l'esistenza e l'intrinseca correlazione al nulla, ci si riprende dalle relazioni dispersive con gli enti intramondani e, dunque, anche da quel modo di intendersi in quanto enti che è l'egoità, nella quale innanzitutto e per lo più si vive.

Riprendendosi, perciò, dal piano della relazione con l'ente in quanto tale, si coglie il nucleo essenziale di esistenza che non è più un "io" o un "tu", bensì questo trovarsi gettati nel nulla e nell'essere-per delle possibilità e, tra tutte, per la più autentica, essere-per-la-morte.²⁴⁵

²⁴³Martin Heidegger, *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007, pg. 295

²⁴⁴Martin Heidegger, *Che cos'è Metafisica?* in *GA 9, Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg. 71, "Ma che cosa significa che questa angoscia originaria accade solo in rari istanti? Nient'altro che questo: innanzitutto e per lo più il niente nella sua originarietà ci è dissimulato. Perché mai? Perché noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente."

²⁴⁵*Op.cit.* pg.67, "L'angoscia rivela il niente. Noi "siamo sospesi" nell'angoscia. O meglio è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità. Qui è la ragione per cui noi stessi, questi esseri umani

Anche qui, dunque, nella *Vereinzelnung*, il *Dasein* viene ripreso dal suo pensarsi come uomo, con tutto quello che comporta, si comprende nel suo “essere tenuto immerso nel niente”.

In relazione a ciò Heidegger, in questo saggio, parla di una trasformazione dell’uomo nel suo esserci²⁴⁶ e, insieme, ricostituisce la caratterizzazione del *Dasein*, nella sua relazione al nulla, nei termini di trascendenza.

La *Vereinzelnung* è, quindi, in un certo senso il primo passo, compiuto dalla riflessione di Heidegger, nell’individuazione delle caratteristiche del *Dasein*. In essa, infatti, ci si libera dalle costrizioni delle interpretazioni dominanti, della tradizione e dell’egoità nella sua forma quotidiana, e si accede alla dimensione dell’esistenza gettata-progettante del *Dasein*.

Questo accesso fa sì che si attui la prima trasformazione- approfondimento, quello che va dall’essere umano al *Dasein* e, di esso, si mostri la relazione al nulla, che lo mantiene nella duplice caratteristica di finitezza e trascendenza, caratteristica, che a sua volta sembra sviluppare quella del *geworfener Entwurf*.

Per questo, la *Vereinzelnung* è ripresa, approfondita e trasformata nelle dodici tesi del corso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, tesi che non sembrano occuparsi unicamente della possibilità di tirare le fila del pensiero del *Dasein* negli anni di *Sein und Zeit*, ma che indicano piuttosto una possibile direzione di nuova elaborazione di tale pensiero.

Nel volume dedicato al problema dello spazio in Heidegger²⁴⁷, Didier Franck sottolinea l’importanza e il carattere, in un certo senso, congiunturale che tali dodici tesi possiedono, anche se le motivazioni addotte non sono quelle che qui si vorrebbero sostenere. Richiamandosi alla prima tesi più sopra citata, Franck sviluppa la sua riflessione a partire dall’enunciazione della neutralità del *Dasein*, che, sottesa ad ogni possibile ipseità, contiene in potenza ogni possibile incarnazione e individuazione, che si presenta come dispersione.²⁴⁸

Se da un lato l’analisi di Franck è completamente condivisibile, in quando riconosce nella sottolineatura della neutralità del *Dasein* la volontà di sottrarne la trattazione agli ambiti dell’antropologia e dell’etica²⁴⁹, dall’altro, pare più opportuno considerare tale conseguimento di neutralità in termini di una acquisizione positiva dal punto di vista della metafisica o del rinnovamento di essa, come Heidegger stesso afferma in questo corso.

che siamo, nel mezzo dell’ente ci sentiamo dileguare con esso. Per questo, in fondo non “tu” o “io” ci sentiamo spaesati, ma “uno” si sente spaesato. Resta solo il puro esser-ci che, nel travaglio di questo essere sospeso, non può tenersi a niente.”

²⁴⁶*Ibidem*. “Per fare questo, bisogna che noi mettiamo in atto, ripercorrendola, la trasformazione dell’uomo nel suo esserci, che ogni angoscia fa accadere in noi, allo scopo di cogliere il niente ivi manifestato nel modo in cui si manifesta.”

²⁴⁷Franck Didier, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006

²⁴⁸*Op.cit.* pg.70

²⁴⁹*Op.cit.* pg.74

In questo punto si collegano tutte le argomentazioni svolte e, insieme, si vede quale è la prospettiva che Heidegger sembra valutare come possibile, anche se poi rimane aperto il problema se essa sia stata effettivamente realizzata o se sia stata più semplicemente accantonata.

Il tema dell'incarnazione, che Franck mette in evidenza nella dispersione e quanto detto sinora a proposito dell'analitica dell'esistenza, sviluppata in *Sein und Zeit*, devono essere lette a ritroso nell'ottica di quella sorta di disumanizzazione, per l'appunto, che Heidegger aveva in mente ponendosi il problema di trattare dell'ente, che noi siamo, non in quanto lo siamo ma in quanto in relazione privilegiata e centrale rispetto all'essere.

Il primo passo nel risalire questa cascata, che in un certo senso rientra nell'idea di dispersione, è il rientro e il ritorno del *Dasein* a sé dalla condizione del *Man* e dalla tradizione.

Ora Heidegger compie, o tenta di compiere, il secondo passo del riprendersi del *Dasein* a se stesso.

Ossia, esso deve rientrare anche dal fatto di essere un certo *geworfener Entwurf* per cogliersi nella sua essenza puramente metafisica, di neutrale luogo di relazione con l'essere, relazione che avviene in quanto tale luogo è unità di due caratteri, trascendenza e finitezza.

Anche in questo, ritorna il tema dell'isolamento.

Ma se in *Sein und Zeit*, la *Vereinzelung* richiama il *Dasein* dall'uomo, ora si tratta di isolamento metafisico, in quanto anche i caratteri che accumulavano *Dasein* e essere umano in *Sein und Zeit* vengono qui abbandonati, nell'approfondimento della struttura metafisica del *Da*.

c. *Metaphysische Isolierung*. Trascendenza e finitezza

Le tesi 2, 3, e 5, presenti in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, chiariscono la questione riguardo la differenza tra la *Vereinzelung*, nel contesto di *Sein und Zeit* e dell'analitica del *Dasein*, e l'isolamento metafisico, isolamento che ha il fine di sviluppare ancor più in profondità l'aspetto di *terminus a quo*, punto d'origine che è attribuito non più al *Dasein* in generale, ma ad un aspetto che si caratterizza come centro del *Dasein*, ossia come il centro del centro dell'orizzonte di possibilità della manifestazione dell'essere e del suo senso²⁵⁰.

2. La peculiare neutralità dell'espressione "l'esserci" è essenziale perché l'interpretazione di questo ente va attuata prima di ogni effettiva concrezione. Questa neutralità significa anche che l'esserci non appartiene a nessuno dei due sessi. Ma questa asessualità non è l'indifferenza del vuoto niente, la debole negatività di un indifferente nulla ontico. Nella sua neutralità l'esserci non è indifferentemente nessuno e ognuno, ma l'originaria positività e potenza dell'essere.²⁵¹

La seconda tesi sottolinea, nel carattere di neutralità, il tratto essenziale per l'interpretazione dell'ente *Dasein*. Di questa neutralità, che viene prima di qualsiasi concrezione, compresa quella della caratterizzazione di genere, si sottolineano due aspetti determinanti: la *ursprüngliche Positivität* e la *Mächtigkeit des Wesens*.

Questo, chiarisce Heidegger con la terza tesi²⁵², non significa mera astrazione ma la potenza dell'origine che reca in sé, non dispiegata, ogni possibilità umana (*die Mächtigkeit des Ursprunges, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt*).

Già da questa prima determinazione, quello che si presenta è per molti aspetti assai diverso da quanto in *Sein und Zeit* veniva detto del *Dasein*.

In comune, queste due riflessioni hanno certamente il tema del *Verfallen*. Anche qui, come in *Sein und Zeit*, il *Verfallen* si lega alla dimensione di esistenza collettiva.

Tuttavia, se in *Sein und Zeit* accanto a tale dimensione del *Man*, che dominava l'autointerpretazione del *Dasein* e il suo avere a che fare con le cose, impedendogli un accesso autentico all'esistenza, si trovavano anche considerazioni che riguardavano

²⁵⁰Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 163, "5. Questo esserci neutro non è perciò neppure il singolo egoistico, l'isolato individuo ontico. Non è l'egoità del singolo a occupare il centro di ogni problematica. Nel punto di partenza deve comunque venir assunta anche la qualità essenziale dell'esserci, consistente nell'appartenere a se stesso nella propria esistenza. Il punto di partenza, fissato nella neutralità, denota certamente un particolare isolamento dell'uomo, ma non nel senso effettivamente esistenziale, come se colui che filosofia fosse il centro del mondo; qui si tratta piuttosto dell'*isolamento metafisico* (*metaphysische Isolierung*) dell'uomo."

²⁵¹*Op. cit.* pg. 162

²⁵²*Op. cit.* pg. 163, "3. La neutralità non è la nullità di un'astrazione, ma precisamente la potenza dell'origine, che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo esser-uomo."

l'originario essere-con altri, come modalità propria e autentica dell'esistenza del *Dasein*, modalità che era anche condizione di possibilità del decadimento nel *Man* (*Öffentlichkeit*), in questo corso e in relazione con la neutralità del *Dasein* le cose divengono più complesse.

Va ricordato che, tanto in *Sein und Zeit*, quanto in *Einleitung in die Philosophie*, il *Mitdasein* viene a tema tra le caratteristiche della modalità di esistenza del *Dasein*.

In particolare in *Einleitung in die Philosophie* appare chiaramente come il *Mitdasein* sia tanto condizione di possibilità della scoperta dell'ente, che avviene in tale *Mitdasein* costitutivo del *Dasein*, quanto condizione della verità sull'ente, che in tale compartecipazione con altri viene scoperto.

L'essere di reciproca coalescenza è risultato consistere in un rendersi partecipi della disascosità (verità) del sussistente (cioè un'attendibile modalità dell'essere di reciproca coalescenza o meglio: una modalità che, necessariamente gli appartiene) in quanto è un modo dell'essere. Per tanto la verità è un elemento costitutivo per la struttura dell'essere di reciproca coalescenza in quanto costitutivo modo d'essere dell'adessere.²⁵³

Chiaramente, anche qui, è riconoscibile quella gerarchia, che motiva in un certo senso l'accusa di "individualismo" e di incapacità di cogliere la fundamentalità del senso sovraindividuale, mossa da Cassirer, in quanto la verità, qui in questione, è verità dell'ente, verità ontica e non quella dell'apertura di verità ontologica, che pertiene al singolo *Dasein* e nella quale esso si scopre come *Mitdasein*.

Tuttavia, il tema del *Mitdasein* rimane comunque presente e possiede una collocazione esistenziale che non coincide semplicemente col *Verfallen*.

Nel momento in cui, però, Heidegger è impegnato nella ricerca di una dimensione ancor più profonda delle caratteristiche esistenziali del *Dasein* e, dunque, si sposta verso un gradino più originario dell'analisi del *Dasein*, anche i tratti esistenziali precedentemente esposti scivolano, per così dire, in avanti divenendo, così come accade alla caratterizzazione di genere, aspetti determinati della concrezione del *Dasein*.

Rispetto alla potenza originaria della virtualità totale, genere e essere-con altri sono due condizioni generali e inevitabili della concrezione esistenziale del *Dasein*, che Heidegger chiama *transzendente Zerstreuung*.

Abbiamo ora, quindi, a che fare con la seguente struttura:

²⁵³Martin Heidegger, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001., p.110, trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007

In primo luogo, si ha il concetto metafisico e neutrale dell'essenza del *Dasein*, a cui appartiene secondariamente una originaria diffusione (*Streuung*²⁵⁴), la quale a sua volta è, sotto il profilo qui considerato, *Zerstreuung*.

Tale dispersione trascendentale, da un lato, si fonda e esprime il carattere originario della *Geworfenheit* e, dall'altro, si manifesta come essere-con-altri e in questo essere con altri, considerato dal punto di vista effettivo, si può palesare la sessualità.

Quello che appare, dunque, è una duplicità di momenti. Inizialmente l'isolamento e la neutralità potenziale del *Dasein*, che dà luogo ad una forma di dispersione trascendentale sulla base del suo essere gettato, la quale a sua volta assume i contorni effettivi della determinatezza.

A livello della dispersione trascendentale incontriamo le analisi e gli esistenziali di *Sein und Zeit*, come l'essere con altri e la spazialità, mentre nell'effettività che accade sulla base di questa dispersione trascendentale si può ritrovare l'effettivo essere con altri che determina, in un certo senso, corporeità e sessualità e che può assumere la connotazione del *Verfallen*.

Appare evidente, dunque, che non si tratta semplicemente di un'elaborazione di *Sein und Zeit* e di una ripresentazione all'interno del corso delle tesi principali dell'opera, quanto piuttosto di un ripensamento delle problematiche, che va nella direzione di un approfondimento del *terminus a quo*.

Ciò che, infatti, Heidegger sta cercando di portare alla luce è un nucleo interno allo stesso *Dasein*, che ne sia, da un lato, il cuore e l'origine e, dall'altro, sia anche il luogo di quella relazione con l'essere che, così come posta in *Sein und Zeit*, era ancora troppo chiaramente antropocentrica²⁵⁵.

Ma è necessario domandarsi se questo tentativo heideggeriano porti effettivamente a un superamento dell'antropocentrismo o, piuttosto, non sia che un ulteriore approfondimento di quella centralità, che se da un lato diviene sempre più virtuale, snaturando così il tratto di umanità, che ancora l'analitica del *Dasein* sembrava presentare, dall'altra involge in una serie di piani fondativi di cui è difficile scorgere tanto l'ordine quanto il significato.

Che Heidegger stesso riconoscesse tali incertezze, lo dicono sia le difficoltà incontrate nella chiara espressione di questa *Isolierung*, definita per via negativa e della quale è, tuttavia,

²⁵⁴Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 164, "In altre parole, all'essenza dell'esserci in generale, stando al suo concetto metafisicamente neutro, fa già parte una diffusione originaria (*ursprüngliche Streuung*), che sotto un profilo ben determinato è dispersione (*Zerstreuung*)."

²⁵⁵Martin Heidegger, *GA 2, Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 276- 277, "L'essere della verità è in connessione originaria con l'Esserci. Solo perché l'Esserci è in quanto costituito dall'apertura, cioè dalla comprensione, può in generale essere compreso qualcosa come l'essere, ed esser possibile la comprensione dell'essere. "C'è" [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è".

esclusa la possibilità di definizione puramente negativa²⁵⁶, e insieme lo dice il movimento di continuo approfondimento, a cui la riflessione è costretta per tentare di mantenere assieme tutti i caratteri evidenziati.

Infatti, anche se Heidegger cerca di mantenere queste acquisizioni nell'alveo della riflessione di *Sein und Zeit*, nel momento in cui, in realtà, il piano di considerazioni sprofonda sempre più verso l'originarietà metafisicamente neutra, si trova costretto ad introdurre considerazioni ad hoc per tentare di tenere assieme il quadro metafisico che si profila con l'analisi esistenziale già compiuta.

La tesi 11 e la tesi 12 manifestano questa difficoltà.

Nella tesi 11, infatti, è necessario mostrare come il lato progettuale possa in questo quadro accompagnarsi alla *Geworfenheit* a cui è stato riconosciuto un ruolo chiave nello sviluppo della riflessione a partire dall'isolamento metafisico.

Qui si dice infatti:

11. Questa metafisica dell'Esserci (*Metaphysik des Daseins*), concepita inizialmente come analitica, va perseguita soltanto nel libero progetto della stessa costituzione dell'essere. Proprio perché l'Esserci esiste sempre in quanto se stesso e l'esser-se-stesso, come l'esistere, si ha soltanto nella sua attuazione, il progetto della costituzione ontologica fondamentale dell'Esserci deve scaturire dalla costruzione di una possibilità estrema di un poter-essere dell'Esserci autentico e totale.²⁵⁷

In questa tesi si riconosce il fatto che, solo inizialmente, l'analitica sembra coincidere con una possibile metafisica del *Dasein*, mentre a questo punto risulta chiaro che essa non è che il primo passo verso l'approfondimento tentato in vista dell'essenza metafisica del *Dasein*.

Insieme, si dice anche che tale essenza metafisica ha senso e va perseguita solo nella misura in cui essa è ritenuta il luogo in cui si accede alla possibilità di pensare l'essere, il quale viene pensato nell'ambito del progetto libero del *Dasein*, che nel suo poter essere autentico e proprio si sviluppa nei modi già considerati in *Sein und Zeit*.

Quello che, dunque, appare è che l'intero apparato analitico di *Sein und Zeit* è, sì progetto e delineazione della possibilità autentica del *Dasein*, ma che esso è superato nel momento in cui, già al suo interno e qui più chiaramente, si mostra che esso non è che la superficie di quel più profondo movimento di trascendenza del *Dasein*, che parte dalla *Geworfenheit*, movimento di trascendenza che coincide con la strutturazione temporale del progetto stesso e che mette in luce la connessione tra *Dasein* e tempo.

²⁵⁶Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 163, "La neutralità metafisica dell'uomo, interiormente isolato, in quanto esserci non è la vuota astrazione dall'ontico, un né- né, bensì l'autentica concretezza dell'origine, il non-ancora dell'effettivo essere-disperso."

²⁵⁷*Op. cit.* pg.166

Prima di mettere in luce questo aspetto, va ancora tenuta in conto qualche precisazione a proposito della *metaphysische Isolierung* qui a tema, che ne metta al contempo in evidenza il collegamento con il tema della trascendenza e della temporalità.

Il caratteristico approfondimento, che denuncia la stessa difficoltà di Heidegger di sviluppare questo piano di considerazioni, può misurarsi anche sul fatto che se, in linea con quanto visto la *metaphysische Isolierung* possiede il tratto di originaria virtualità e potenza, che la mostra come *Urquelle*²⁵⁸ delle possibilità esistenziali del *Dasein*, essa tuttavia viene anche raggiunta dal *Dasein* “sulla base di un impegno esistenziale estremo del progettante stesso”²⁵⁹. Questo impegno, che viene assunto sempre da una individualità concreta, che nell’assumerlo si scopre divenuta tale, proprio nel chiarirsi dell’intero complesso esistenziale, così come è mostrato dall’analitica, è tuttavia insieme progetto che si sviluppa sul piano propriamente metafisico e, in questo, mostra l’essenziale finitudine dell’esistenza dell’esserci.

Questa è la differenza tra *Sein und Zeit* e un tentativo direttamente metafisico di mettere in evidenza all’interno del *Dasein* la trascendenza e la temporalità.

Se il primo, nella concretezza delle analisi esistenziali, aveva il merito di svelare l’impegno ontologico del *Dasein*, correva d’altro canto il rischio di rimanere legato a tale concretezza.²⁶⁰

Nel momento in cui questo rischio è superato e viene individuato il nodo problematico che va sotto il titolo di “essenza metafisica del *Dasein*”, rimangono da chiarire le interne relazioni tra i termini che costituiscono tale essenza.

Come si legano *metaphysische Isolierung- Transzendenz- Endlichkeit e Zeitlichkeit*?

A gettare luce sull’intento generale, che guida l’individuazione di tale *metaphysische Isolierung*, è un paragone che Heidegger, in questo corso, istituisce tra le sue considerazioni e Leibniz.

Il paragone non deve essere messo semplicemente in relazione con il fatto estrinseco di trovarsi in un corso, almeno in parte, dedicato allo stesso Leibniz.

Piuttosto, l’interesse per Leibniz si spiega, così come quello per Kant, attraverso la sottolineatura dei moventi heideggeriani che spingono la riflessione a confrontarsi con gli autori.

²⁵⁸*Op.cit.* pg. 163, “4. Questo esserci neutro non è mai l’esistente, l’esserci esiste sempre e soltanto nella sua effettiva concrezione. Ma l’esserci neutro è certamente la sorgente originaria (*Urquelle*) della possibilità interiore, sorgente che sgorga in ogni esistere e rende interiormente possibile l’esistenza.”

²⁵⁹*Op.cit.* pg. 166, “In altre parole, il raggiungimento della neutralità e dell’isolamento metafisici dell’esserci in generale è possibile soltanto sulla base di un impegno esistenziale estremo del progettante stesso.”

²⁶⁰*Op.cit.* pg. 167, “Quanto più radicale è l’impegno esistenziale, tanto più concreto è il progetto ontologico-metafisico; ma quanto più concreta è questa interpretazione dell’esserci, tanto più facile risulta il fondamentale fraintendimento che l’impegno esistenziale sia in quanto tale la realtà essenziale ed unica, mentre invece, esso proprio nel progetto, si rivela nella sua particolare irrilevanza personale.”

²⁶¹*Op.cit.* pg. 247

Heidegger nella seconda parte del corso afferma:

Si dovrebbe far vedere come la fatticità e l'individuazione si fondino sulla temporalità (*Zeitlichkeit*), che si unifica e isola in se stessa in senso metafisico, in quanto temporalizzazione (*Zeitigung*), in quanto *principium individuationis*.

Ma questo isolamento è il presupposto del *commercium* originario tra esserci e esserci.

Ora, Loro scorgono una certa corrispondenza con la Monadologia leibniziana- ma anche le divergenze. [...]

La differenza essenziale tra l'interpretazione leibniziana della monade e la mia interpretazione dell'esserci come temporalità (*Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit*) sta in quanto segue: in Leibniz l'efficacia del senso propriamente metafisico è ostacolata dal fatto che egli alla base del principio della sua visione della monade, dell'io, pone l'*ego cogito* cartesiano, dal fatto cioè che egli pure prende la monade come sostanza chiusa nella propria sfera, solo che in questa immanenza e nel suo contenuto include l'intero mondo. Leibniz può dire che le monadi non hanno bisogno di finestre appunto perché esse hanno tutto al loro interno.

Noi, al contrario, diremmo esse non hanno finestre non perché hanno tutto al loro interno ma perché non c'è né un interno né un esterno- perché la temporalizzazione (l'impulso) [*die Zeitigung (der Drang)*] denota in sé l'evento estatico dell'ingresso nel mondo, in quanto la trascendenza è già in se stessa il possibile superamento dell'ente possibile che può entrare in un mondo.

In questo senso il tempo non è un *mundus concentratus* ma, al contrario, è essenzialmente un aprirsi e un distendersi dentro il mondo.²⁶¹

Cogliamo, in questo paragone, una prima risposta alla domanda circa le relazioni che intercorrono tra le varie caratteristiche individuate primariamente per il *Dasein* ed ora “nel” *Dasein*. L'isolamento metafisico mostra il collassare dei tratti di *Endlichkeit* e *Transzendenz* in un unico “punto” metafisico, punto che per esplicita ammissione heideggeriana sembra pensato piegando le riflessioni leibniziane e depurandole dagli elementi cartesiani.

In questo collasso verso un unico punto, la trascendenza diviene il tratto aprente e dispiegante, ma perché essa possa essere tale, si deve dispiegare come temporalità.

La temporalità va letta, da un lato, in connessione a questo collasso su un punto in cui l'apertura si apre e si sviluppa (e in questo senso acquisisce un riempimento contenutistico il *Da* del *Dasein*) e dall'altro va intesa come ciò che permette, ed insieme è, lo sviluppo della trascendenza del *Dasein*. In quanto internamente temporale il *Dasein* è trascendenza ed, insieme, in quanto trascendenza il portato ontologico del *Dasein* va cercato nella strutturazione temporale, che si incontra a partire dalla sua stessa esistenza e dalla strutturazione temporale della *Sorge*.

In questo senso si mostra anche qui il superamento di *Sein und Zeit*.

Se in *Sein und Zeit* all'analisi della strutturazione esistenziale seguiva la rilettura di tale strutturazione in termini temporali e, a quel punto, compariva la difficoltà di coniugare *Zeitlichkeit*, così come si era messa in luce, e *Temporalität*, qui l'individuazione di un *terminus a quo*, non completamente coincidente con il *Dasein* ed insieme “interno” ad esso, sembrerebbe superare tale difficoltà.

Non più il *Dasein* come luogo di “entrata nel mondo” della temporalità, attraverso cui si illuminano (*Lichtung*) e si scoprono gli enti e l’essere, quanto il tempo come origine del *Dasein* e, dunque, dell’apertura del mondo.

Chiarificatrice e conclusiva appare in proposito un’affermazione heideggeriana:

Origo della trascendenza è però la temporalità stessa, e precisamente in modo che, con la temporalizzazione, accade al contempo la trascendenza e ciò significa l’ingresso nel mondo. E solo con la temporalizzazione della temporalità, con l’accadere dell’ingresso nel mondo (*nur mit der Zeitigung der Zeitlichkeit, mit dem Geschehen von Welteingang*), c’è il tempo nel suo senso corrente e solo in quanto accade l’ingresso nel mondo e, quindi, si rivela all’esserci l’ente intramondano, c’è anche l’ente intratemporale, tale che si dispiega “nel tempo”.²⁶²

Attraverso la centralizzazione dell’attenzione nel *Dasein*, esso verrebbe spodestato della centralità che possedeva in *Sein und Zeit*, spodestato mentre si accentra nel *Dasein* stesso il luogo su cui le riflessioni si concentrano.

Che questo rimanga un tentativo sembra, alla luce delle opere più tarde heideggeriane, chiaro e, tuttavia, proprio tale tentativo è la chiave per leggere sia il *Kantbuch* sia il tema della libertà.

Uno dei motivi per cui tale tentativo appare destinato al fallimento è il seguente.

Anche accettando l’idea di questa progressione di isolamenti e accentramenti della collocazione del luogo ove si rende possibile la relazione tra *Sein* e *Dasein*, luogo che si determina come *Da* e che assume questa centralità grazie all’introduzione del tempo, rimane il problema di chiarire quale temporalità è, in questa origine, individuata. Si tratta della temporalità del *Dasein*, della *Zeitlichkeit* della trascendenza e del progetto, o piuttosto si tratta di una temporalità più originaria, della temporalità dell’essere che, nella relazione con il *Dasein* viene colta come *Zeitlichkeit*? E, in questo caso, come è pensabile nella comprensione dell’essere, che è costitutiva del *Dasein*, una temporalità dell’essere, che prescinda in origine e in linea di principio da tale comprensione per non divenire in essa *Zeitlichkeit*?

Il problema è affrontato in questo approfondimento e, tuttavia, appare difficilmente risolvibile in questi termini.

²⁶²*Op.cit.* pg. 248

d. *Zeitlichkeit e Temporalität.*

Si è, dunque, giunti al punto in cui convergono gli sforzi della riflessione heideggeriana.

Su questo punto, così come è stato messo in evidenza dalla trattazione della *metaphysische Isolierung*, convergono le tre linee di considerazioni presenti nella produzione heideggeriana degli anni '20.

In primo luogo, si trova in questi risultati della riflessione, una trattazione del tema dell'essere umano che, spogliato dalla sua possibile considerazione in chiave antropologica e, problematicamente, antropocentrica, si determina tuttavia come centro e luogo ove la temporalità apre la possibilità dell'accesso al mondo della trascendenza e, dunque, della strutturazione temporale del progetto, che tale trascendenza implica, costituendo così gli orizzonti estatici stessi di tale progetto.

È lo stesso Heidegger a riconoscere il rapporto problematico tra la centralità, così accordata al *Da* del *Dasein*, come luogo di configurazione della temporalità, e il rifiuto dell'antropocentrismo, tradizionalmente inteso, in una nota di *Vom Wesen des Grundes*.

Questa accusa [di antropocentrismo], che sin con troppo zelo è ora passata di mano in mano, rimane insignificante fino a che, nel pensare a fondo sull'impostazione, sull'intero percorso e sullo scopo dello sviluppo del problema in *Sein und Zeit*, si tralascia di capire come proprio con l'elaborazione della trascendenza dell'esserci "l'uomo" viene a stare al "centro", ma in modo che solo qui può e deve farsi problema la sua nullità nella totalità dell'ente.

Quali pericoli nasconde mai in sé un punto di vista antropocentrico che ripone tutti i suoi sforzi unicamente nel mostrare che l'essenza dell'esserci, che sta qui "al centro" è estatica, cioè "eccentrica", e nel mostrare che, perciò, anche la presunta libertà del punto di vista, contrariamente a tutto il senso del filosofare, inteso come una possibilità essenzialmente finita dell'esistenza, resta una folle illusione?²⁶³

Come si osserva, Heidegger non rifiuta l'idea di una messa al centro tematica dell'essere umano e dell'esserci che è nell'essere umano, ma tale centralità indica ed elabora insieme il suo essere rimesso all'eccentricità, cosa che significa a questo livello d'analisi, il costituire il terreno di possibilità per la costituzione dell'orizzonte temporale (estaticità) della manifestazione dell'essere.

Dunque, la seconda linea che si salda qui è quella della riflessione sul tempo come orizzonte di manifestazione dell'essere, orizzonte che mostra tutta la sua problematicità quanto alla sua origine dal centro del *Da* del *Dasein*.

Si tratta del problema, più sopra evidenziato, della relazione tra *Zeitlichkeit e Temporalität*, relazione che conclude, in forma di questione, *Sein und Zeit* e che, se non appare trattata in

²⁶³ Martin Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* in GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pg. 118

modo soddisfacente e soprattutto in relazione con questa serie di problematiche in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, riaffiora nelle considerazioni su Kant.

In terzo luogo, perciò, si riallaccia qui anche l'interpretazione di Kant, così come viene tentata nel *Kantbuch*, testo che può essere inteso solo tendendo fermo questo quadro problematico²⁶⁴.

Per quanto riguarda il primo aspetto della questione, quanto detto è sufficiente per caratterizzare il *Da* del *Dasein* come punto d'accesso nel mondo della temporalità.

La temporalità accede al mondo attraverso la finitezza- trascendenza del *Dasein*, che in questo modo è gettato-progettante nel tempo.

Questo insieme di binomi vengono, nell'ottica del fondamento della loro origine, ulteriormente trattati in *Vom Wesen des Grundes*, che va letto come tentativo di approfondimento e trattazione di questa tessitura di relazioni, che convergono verso l'origine d'apertura e temporalità, che con qualche forzatura può ed è stata qui intesa come *Da* del *Dasein*.

Il secondo punto si può ora affrontare a partire da qui.

Se è ormai chiaro che la temporalità è intesa come ciò a partire da cui si determina e si può intendere l'apertura del *Dasein*, nelle possibilità del suo essere gettato-progetto nel mondo, si comprende anche perché al cuore delle analisi heideggeriane vi sia l'elaborazione temporale della *Sorge*, elaborazione che si incontra tanto in *Sein und Zeit* quanto in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Qui si percorre in un certo senso a ritroso il percorso di riflessione di Heidegger.

Se egli, infatti, iniziando con l'analisi dell'essere-nel-mondo del *Dasein* e incontrando la struttura della *Sorge* e la sua elaborazione in chiave temporale, doveva a quel punto porsi il problema dell'origine di tale carattere temporale, tale questione diveniva insieme il problema della relazione di tale carattere con la temporalità propria dell'essere.

In particolare la domanda riguardava la possibilità che tale relazione fosse, in fondo, un'identità e se tale identità dovesse essere intesa nel senso della *Zeitlichkeit* e, dunque, a partire dal *Dasein* o piuttosto nel senso della *Temporalität*, aprendo a quel punto il problema di come la *Zeitlichkeit* si originasse dalla *Temporalität*.

Questo non significa, certo, poter risolvere la questione, ma permette di vedere la strategia heideggeriana alla prese con questa difficoltà.

²⁶⁴Confronta in proposito Frairopi Fausto, *La teoria dell'immaginazione in Kant. Dalla verità intemporale al mondo storico*, www.giornaledifilosofia.net, Aprile- Maggio 2008

Va ricordato, per inquadrare il problema sia quell'elaborazione dell'orizzonte per la manifestazione dell'essere che all'inizio di *Sein und Zeit* veniva considerato il fine ultimo dell'analitica del *Dasein* e, insieme, la conclusione di *Sein und Zeit*, che termina con il riconoscimento che, anche essendo tale elaborazione compiuta nel mettere in luce la strutturazione temporale della *Sorge*, essa coglie unicamente la strutturazione temporale, che il *Dasein* possiede nel momento in cui si apre ed è nel mondo, ma non coglie tuttavia con altrettanta chiarezza se e in che modo l'essere si manifesti nell'orizzonte temporale, a prescindere (cioè non tematicamente) dalla comprensione dell'essere propria del *Dasein*.

Infatti, se Heidegger si fosse arrestato all'analisi della *Zeitlichkeit* questo avrebbe comportato inevitabilmente il permanere delle analisi di *Sein und Zeit* nell'ambito, per quanto elaborato, della soggettività del soggetto e, in un certo senso, di una forma di idealismo (almeno dal punto di vista ontologico), dal momento che la *Sorge* temporalmente affrontata si presenta come strutturazione temporale, appartenente al *Dasein*, all'interno della quale si dà l'essere per il *Dasein*.

Per evitare questo rischio è necessario mostrare da un lato, certamente, il carattere temporale dell'esistenza del *Dasein* ma, insieme, segnalare anche la diversità che la temporalità in cui l'essere si manifesta al *Dasein* ha originariamente.

Il problema sorge quando si tratta non solo di coniugare *Zeitlichkeit* e *Temporalität*, ma anche di pensare la *Temporalität*, come collegata ma non determinata dal *Seinsverständnis*, in modo che essa non diventi nuovamente una forma di *Zeitlichkeit*.

Alla luce di queste difficoltà si può leggere la conclusione in forma di quesito di *Sein und Zeit*.

La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità (*Zeitlichkeit*). Di conseguenza non potrà essere che una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale. Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? (*Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren?*) C'è una via che conduca dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'essere?²⁶⁵

Appare naturale²⁶⁶ mettere in relazione questa conclusione con le analisi svolte in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dove, se da un lato è effettivamente affrontata la connessione tra *Dasein* e *Zeitlichkeit* e tra *Sein* e *Temporalität*, d'altro canto non appare una soluzione al problema prospettato.

Se, quanto al rapporto *Dasein* e *Zeitlichkeit*, il quadro rimane sostanzialmente immutato e la *Zeitlichkeit* si mostra come condizione di possibilità della trascendenza e, dunque,

²⁶⁵ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P.Chiodi (a cura di F.Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi Milano 2005, pg. 511

²⁶⁶ Vedi Cicatello, von Herrmann, Fabris, Fraisopo e Ruggenini

dell'esistenza del *Dasein*, che si apre come strutturata negli orizzonti estatici che sono emersi nell'analisi della *Sorge*²⁶⁷, le cose sono più complesse per quanto riguarda *Sein* e *Temporalität* e anche *Zeitlichkeit* e *Temporalität*.

In questo corso l'idea stessa di *Temporalität* non sembra più essere quella presente e annunciata da *Sein und Zeit*.

In questo corso, infatti, Heidegger distingue tanto *Zeit* e *Zeitlichkeit* (§19) quanto *Zeitlichkeit* e *Temporalität* (§20).

Nel primo caso, si tratta di una ripresa e di un approfondimento di quanto era stato messo a punto nei corsi dell'epoca circa la concezione ordinaria del tempo, la sua relazione con la riflessione aristotelica che domina anche quella kantiana²⁶⁸ e la sua distinzione con un tempo (*Zeitlichkeit*) più originario, il tempo del *Dasein*, che si struttura a partire dal suo essere *Zukunftig*.

Vengono riprese in questo senso le riflessioni presenti in *Sein und Zeit* circa l'apertura estatica- orizzontale, che caratterizza la costituzione ontologica del *Dasein*, e la comprensione dell'essere che in essa si realizza.

Si tratta, dunque, di una ripresa del tema *Dasein* e *Zeitlichkeit* nel senso già incontrato in *Sein und Zeit* e, dunque, nel senso di una trattazione che fa perno sul *Dasein* stesso.

Il problema sorge nel momento in cui il baricentro del discorso appare spostarsi verso la considerazione di una ulteriore temporalità.

Il passaggio si realizza considerando il fatto che la *Zeitlichkeit* è il luogo ove, come detto, non solo si concepisce la costituzione ontologica del *Dasein*, ma anche tale costituzione si mostra come condizione di possibilità della comprensione dell'essere.

Solo in quanto il *Dasein* si mostra come aperto e, nell'apertura, come strutturato in base alla futuribilità, è possibile per esso comprendere l'essere.

La *Zeitlichkeit* è dunque la condizione di comprensione dell'essere ma, in quanto tale condizione, essa viene qui intesa come *Temporalität*.²⁶⁹

Con la *Temporalität* siamo, dunque, giunti per Heidegger ad una dimensione ancora più profonda rispetto all'analisi temporale del *Dasein*. Non è più quest'ultimo, per così dire, a

²⁶⁷ Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 384

²⁶⁸ Martin Heidegger, GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, Trad.it. Ugo Maria Ugazio, *Logica il problema della verità*, Mursia, Milano 1986

²⁶⁹ Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, pg. 263, "Bisogna mostrare che la temporalità (*Zeitlichkeit*) è la condizione di possibilità della comprensione dell'essere in generale; l'essere viene compreso e concepito a partire dal tempo. Quanto la temporalità costituisce una tale condizione noi la chiamiamo "Temporalità dell'essere" (*Temporalität*). La comprensione dell'essere e quindi il suo sviluppo nell'ontologia, dunque la filosofia scientifica, debbono essere messi in luce nella loro possibilità temporale (*temporalen*)."

proiettare le linee di autocomprensione temporale sull'essere ma è l'orizzonte stesso dell'essere ad aprirsi preliminarmente come temporalmente connotato, permettendo anche quella proiezione di futuribilità che le analisi della *Zeitlichkeit* ha messo in luce.

La *aufweisende Grundfreilegung* mostra la *Temporalität* come orizzonte temporale dell'essere e della sua relazione con il *Dasein*, il quale nel comprenderlo lo comprende in quanto *Zeitlichkeit*²⁷⁰.

La *Temporalität* apparirebbe, allora, come un orizzonte temporale più originario e in qualche modo di pertinenza dell'essere che, attraverso il *Dasein* e la sua comprensione, si struttura e diviene *Zeitlichkeit* ossia il tempo dell'esistenza del *Dasein*, il quale, a sua volta, se determinato in un senso ordinario, diviene quella serie di ora che mettiamo in fila e contiamo con gli orologi e che Heidegger chiama *Zeit*.

Il problema sta tutto nel comprendere come si possa pensare il rapporto tra la *Temporalität* e la *Zeitlichkeit*.

Infatti, si ripropone su questo piano, certo più originario rispetto a quello usuale, il problema di un rapporto tra un tempo "oggettivo", qui tempo dell'orizzonte di manifestazione dell'essere, e tempo "soggettivo", qui tempo della comprensione dell'essere orientato dalla e sulla esistenza del *Dasein*.

Un interprete, che non sembra cogliere questa difficoltà come tale ma che, anzi, sembra considerare la duplicità (*Zeitlichkeit- Temporalität*), presente nel corso, come uno sviluppo conseguente, è von Herrmann.

Nel saggio *Ontologia fondamentale- temporalità- metaontologia* presente nel volume *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, egli affronta la questione, chiarendo da un lato i termini e mostrando dall'altro la loro unità.

Si tratta, infatti, di distinguere e riunificare il tempo esistenzialmente inteso con il tempo orizzontale (*horizontale Zeit*) che va nel corso sotto il titolo di *Temporalität*. Per quanto, tuttavia, si cerchi di tenere insieme questi due aspetti nel richiamo all'"intero del tempo originario", come "costituzione temporale dell'apertura totalizzante", le cose non sembrano risolversi tramite un semplice appello ad una dimensione unificante più originaria.

Anzi proprio tale appello è indice del problema, perché mostra la difficoltà di tenere assieme e di pensare assieme alla *Zeitlichkeit* una *Temporalität* più originaria, che tanto si mostra nella *Zeitlichkeit* quanto insieme ne è origine ed è diversa da essa.

Questo è chiaramente il problema dello stesso Heidegger, che sull'argomento torna in tutti i corsi dell'epoca.

²⁷⁰*Ibidem*, "Stiamo davanti, o meglio, siamo dentro il fatto che noi bensì comprendiamo l'essere, ma tuttavia non ne abbiamo il concetto."

Ancora in *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* il tentativo di una connessione è tentato considerando la *Temporalität* come primo orizzonte, nel quale si sviluppa anche la *Zeitlichkeit* in una forma di temporalizzazione²⁷¹.

Il significato di questo costituisce il cuore del problema heideggeriano e il centro della comprensione del *Dasein*, poiché solo nel *Da* del *Dasein* avviene quello scambio e quella coincidenza tra *Temporalität* e *Zeitlichkeit*, come *Zeitigung*, ossia come trasformazione processuale in *Zeitlichkeit* della *Temporalität*, che costituisce il nucleo ultimo della riflessione heideggeriana del periodo.

Una suggestione che indicherebbe un modo per pensare al tema e che, tuttavia, non può essere considerata una soluzione, è l'introduzione da parte di Heidegger in questo snodo di immagini di derivazione platonica²⁷² quali il tema della luce e il mito della caverna, sembra fornire allusivamente una soluzione al tema.

Il *Da* del *Dasein* potrebbe venir considerato, dunque, utilizzando l'immagine fornita come il punto in cui la luce dell'essere (*Temporalität*) entra nell'esistenza e la illumina nel suo trascorrere (*Zeitigung della Zeitlichkeit*)²⁷³.

A prescindere, qui, da questa possibile linea di interpretazione, più suggerita che veramente sostenuta, questo problema va ritenuto del tutto aperto nella riflessione di Heidegger degli anni '20 e deve essere inteso come uno dei luoghi in cui si misurano le considerazioni sviluppate da Heidegger in relazione a Kant.

In *Kant und das Problem der Metaphysik*, infatti, le analisi heideggeriane conducono a riconoscere all'interno della riflessione kantiana il medesimo problema, che diviene, ritradotto

²⁷¹ *Op.cit.* pg. 290, "Bisogna afferrare concettualmente in che modo, sulla base della temporalità (*Zeitlichkeit*), che fonda la trascendenza dell'esserci, la Temporalità dell'essere (*Temporalität*) propria dell'esserci rende possibile la comprensione dell'essere. La Temporalità dell'essere è la temporalizzazione più originaria della temporalità come tale. (*die ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher*). ,

²⁷² *Op.cit.* pg. 272, "La condizione fondamentale tanto della conoscenza dell'ente quanto della comprensione dell'essere è stare in una luce illumini, o per esprimersi senza far uso di immagini: in qualcosa secondo cui nel comprendere noi abbiamo progettato ciò che deve essere compreso. Il comprendere stesso deve in qualche modo vedere, in quanto disvelato, ciò secondo cui esso progetta. Il fatto che un'illuminazione debba precedere ogni disvelamento è così fondamentale che unicamente con la possibilità di guardare rivolti alla luce, di vedere dentro la luce, è assicurata anche la possibilità parallela di conoscere qualcosa di effettivo. Per poter fare esperienza di qualcosa di effettivo noi non dobbiamo solamente comprendere l'effettività, ma questa comprensione deve a sua volta possedere la propria illuminazione. La comprensione dell'essere si muove già entro un orizzonte illuminato che dà luce. Non a caso Platone ovvero Socrate, nel dialogo con Glaucone spiega questo nesso con un mito."

²⁷³ *Op. cit.* pg. 294, "La temporalità [*Zeitlichkeit*] ci è in quanto disvelata, poiché in generale essa rende possibile il „ci“ e il suo essere disvelato[...] Là dove un „Ci“ è svelato a se stesso si manifesta la temporalità. Per quanto la temporalità [*Zeitlichkeit*] possa essere celata, soprattutto come Temporalità dell'essere [*Temporalität*] e per quanto l'esserci esplicitamente ne sappia poco, per quanto distante essa si sia finora trovata da ogni coglimento tematico tuttavia la sua temporalizzazione domina l'esserci in modo ancor più elementare che la luce del giorno la quale è condizione fondamentale della quotidiana visione percettiva e dell'avvedutezza e alla quale nel commercio quotidiano con le cose noi non ci volgiamo.[...] bisogna fundamentalmente osservare: se determiniamo la temporalità come l'originaria costituzione dell'esserci e quindi come l'origine della possibilità della comprensione dell'essere allora la Temporalità dell'essere, in quanto origine, è più ricca e più feconda di ciò che da essa può scaturire."

nel quadro kantiano, quello della sintesi degli orizzonti temporali nell'immaginazione trascendentale.

Il tempo che viene strutturandosi nelle sintesi (che rimandano all'articolazione estatico-orizzontale) che convergono e articolano l'immaginazione trascendentale è detto da Heidegger tempo originario.

Questo tempo originario, di cui rimane dubbio, se esso possa essere in qualche senso identificato con la *Temporalität* di cui parla Heidegger in *Sein und Zeit* e nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, è evocato e riconosciuto come origine della trascendenza e come origine dell'immaginazione trascendentale in Kant e, dunque come origine della possibilità stessa della metafisica, come appartenente alla natura dell'uomo.

e. *Origo e Kantbuch*.

Si è già mostrato come, all'interno del corso del 1928 dedicato a Leibniz, la progressiva liberazione del *Dasein* dai tratti di individualità singolare coincida con la centralizzazione della sua funzione metafisica, funzione che si mette ora in luce in qualità di possibile luogo di scambio e mutazione (*Zeitigung*) della *Temporalität* dell'essere in *Zeitlichkeit*.

In questo senso, Heidegger parla della trascendenza come elemento originario del *Dasein*, elemento che fa sì che il *Dasein* possa essere inteso come origine stessa della *Zeitlichkeit*, che alla trascendenza si accompagna.

Questo elemento è ciò che Heidegger ha in vista nelle analisi del tema del fondamento, che prendono corpo contemporaneamente alla ricerca, qui in esame, di questo luogo originario all'interno del *Dasein*.

Origine e fondamento per certi aspetti vanno, dunque, trattati insieme, ma per far questo è necessario mettere a fuoco con chiarezza i termini della questione.

Affinchè il *Dasein* possa rivestire un simile ruolo, di portatore di una interna originarietà che si esplica nel movimento di trascendenza, è necessario che venga preliminarmente inteso nel suo ruolo di punto mediatore tra *Temporalität* e la stessa *Zeitlichkeit*.

In questo senso si spiega il tentativo de-individualizzante, che Heidegger compie progressivamente sul *Dasein*.

Il ruolo metafisico, ad esso riconosciuto, è, dunque, quello di fungere da luogo in cui si realizza l'ingresso di tale *Temporalität* nel mondo, che viene così a costituirsi come *Zeitlichkeit* e come strutturata negli orizzonti estatici inaugurati dal *Dasein*.

Questo è uno degli aspetti che maggiormente intervengono nella riflessione che Heidegger compie su Kant, in *Kant und das Problem der Metaphysik*.

A differenza, infatti, del corso marburghese sull'interpretazione fenomenologica della *Critica della ragion pura*, corso che riprende in maniera più estesa i corsi precedenti e le riflessioni che distinguono *Zeit* e *Zeitlichkeit*, il libro del 1929 ha il suo centro in considerazioni del genere qui descritto.

Non si tratta più, semplicemente, di mettere in evidenza il modo in cui, con i suoi pregi e difetti, il tema del tempo è presente in Kant e come questa presenza possa offrire all'interprete l'occasione di ulteriori riflessioni, ma si tratta di approfondire e trasformare quella che appare come un'intuizione di fondo della riflessione heideggeriana su Kant.

Il tema della immaginazione trascendentale, così come Heidegger sembra concepirlo, è infatti il volto che assume, nel momento in cui l'attenzione si rivolge a Kant, il nucleo di riflessioni che tengono insieme *Temporalität* e *Zeitlichkeit*.

Nel corso su Leibniz, dove quest'ultimo tema e la centralità del *Da* del *Dasein* emergono in questa relazione, viene citato anche lo sforzo che si va svolgendo su Kant.

Qui, infatti, subito dopo aver menzionato la trascendenza come origine della temporalizzazione del mondo e, dunque, dopo aver mostrato in tale carattere del *Dasein*, il fatto di essere il luogo in cui la temporalità accede al mondo, nella forma che si struttura grazie alle estasi orizzontali dell'esistenza stessa, viene menzionato Kant e il ruolo potenziale dell'immaginazione produttiva trascendentale.

Così pertanto viene in luce la particolare produttività interna della temporalità (*innere Produktivität der Zeitlichkeit*) nel senso che il prodotto è proprio un nulla particolare: il mondo.

In questa produttività originaria dell'oggetto si è imbattuto per primo Kant con la sua dottrina dell'immaginazione produttiva trascendentale (*Lehre von der transzendentalen produktiven Einbildungskraft*). A lui non è certo riuscito di analizzare questa acquisizione nella sua portata radicale, con l'ausilio della nuova intuizione, infatti, egli avrebbe dovuto scompaginare l'intera propria costruzione.

Al contrario, questa prima intuizione finisce per andare nuovamente perduta. Ciononostante, questo primo incontro con l'immaginazione trascendentale, che per Kant intrattiene una oscura connessione con il tempo, rappresenta nella storia della filosofia il primo momento in cui la metafisica cerca di liberarsi dalla logica e precisamente da una logica che non ha mai preso piena coscienza della propria essenza ma è rimasta insegnamento divenuto estrinseco e formalistico.

Ma questo momento è passato.²⁷⁴

Si tratta, dunque, per Heidegger di riprendere il filo interrotto della riflessione di Kant e mettere in luce, nella sue considerazioni, come il tema dell'immaginazione trascendentale significhi in effetti questo aspetto della temporalità²⁷⁵.

In essa, infatti, si produce l'*exhibitio* originaria che è produzione delle coordinate ontologiche temporali (che nel lessico heideggeriano corrispondono agli orizzonti estatici propri della

²⁷⁴Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, pg. 272.

²⁷⁵ Il riconoscimento e l'approfondimento di una simile connessione si trova in Feroldi L., *Ontologia della mancanza. Heidegger e la questione dell'uomo*, in *Soggetto e Verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea* (a cura di Fagioli E., e Fortunato M.), Mimesis, Milano 1996, pp. 91-100, in particolare si legge a pg. 92, "Il rovesciamento metantropologico operato da Heidegger sulla questione dell'uomo mira a decostruire quello che resta il presupposto indiscusso della antropologia, la predeterminazione dell'uomo come animal rationale. Con l'esclusione della figura del "soggetto", a favore del *Dasein*, il termine tedesco per esistenza Heidegger intende evitare qualsiasi assunzione di un logos intenzionale, epistemologicamente emancipato che non sia preceduta da un'analisi fenomenologica dell'essere del soggetto. Tra i pensatori con cui si confronta nella seconda metà degli anni '20, è in Kant che Heidegger sembra trovare una sorta di conferma storica dell'analisi operata in *Essere e Tempo* su questo fenomeno prioritario che è il *Dasein*[...] La lettura heideggeriana di Kant ruota intorno a due tesi ben precise: una che considera l'immaginazione trascendentale come la radice delle due fonti del nostro conoscere, della sensibilità e dell'intelletto, l'altra che interpreta il soggetto come una temporalità originaria e non come un'istanza sovratemporale da cui dipenda la costituzione stessa del tempo."

Zeitlichkeit del *Dasein*) ed, insieme, di essa si sottolinea il fatto che non sia assolutamente creativa, essendo bensì condizionata e relativa alla manifestazione della temporalità, rispetto alla quale interviene creativamente ma in modo finito.

Questo è quanto, relativamente al tema, emerge a Davos e che può essere ritrovato nel *Kantbuch*.

Il centro del libro è, infatti, costituito dalla “fondazione della metafisica nella sua originarietà”, fondazione che viene precedentemente preparata e svolta attraverso la rilettura di Kant, ma che solo nella terza sezione mostra il proprio ancoraggio in questo tema dell’originario.

In questa sezione, Heidegger affronta i due aspetti della questione che si propongono nel momento in cui si considera quanto finora detto.

Egli deve, cioè, mostrare da un lato come l’immaginazione trascendentale possa e debba essere considerata nell’elaborazione di Kant come il nucleo essenziale della creatività finita del *Dasein*, creatività che lo colloca in riferimento all’essere nella posizione di centro e condizione del rapporto stesso e, insieme, deve mostrare anche come tutto ciò avvenga all’interno della dimensione del tempo.

In primo luogo, dunque, Heidegger deve mostrare il ruolo che l’immaginazione trascendentale avrebbe dovuto giocare in una riflessione, che a differenza di quella kantiana, perseguisse l’intuizione qui presente.

L’immaginazione trascendentale si presenta come attività creativa e come origine e radice tanto della ricettività quanto della spontaneità²⁷⁶. In quanto creativa, essa è formativa ma non in senso assoluto.

Questa formatività, riconosciuta al *Dasein*, si riscontra in più luoghi della produzione heideggeriana del periodo, a cominciare dal saggio pressochè contemporaneo *Vom Wesen des Grundes*²⁷⁷.

²⁷⁶Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 123-124, “Senonché, proporsi di mostrare che intuizione pura e pensiero puro, in quanto facoltà trascendentali, hanno origine dall’immaginazione trascendentale, intesa anch’essa come facoltà non significa voler provare che intuizione pura e pensiero puro sono un prodotto dell’immaginazione e che, come tali, sono soltanto qualcosa di immaginario. Svelare l’origine nel modo descritto significa piuttosto dimostrare che la struttura di queste facoltà è radicata nella struttura dell’immaginazione,[...]. Ma ciò che si forma nell’immaginazione trascendentale per la sua stessa natura, non è affatto un ente allo stato di semplice-presenza, giacché l’immaginazione trascendentale non può mai essere creatrice sul piano ontico.”

²⁷⁷Martin Heidegger, *Dell’essenza del fondamento* in GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976. trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pg. 115, “Dire che “l’esserci trascende”, significa dire che nell’essenza del suo essere forma un mondo, e precisamente lo “forma” in vari sensi; nel senso che fa sì che un mondo accada, o nel senso che col mondo, l’esserci si dà una veduta (o forma [*Bild*]) originaria che per quanto non sia adeguatamente compresa funge tuttavia da forma modello (*Vor-bild*) per tutto l’ente che si manifesta e a cui di volta in volta appartiene l’esserci stesso.”

La formatività del *Dasein* non esplica dunque la propria creatività sul piano ontico, bensì su quello ontologico. Ossia crea le condizioni di possibilità della recettività dell'ente e delle operazioni intellettuali spontanee che, in base a questa recettività, possono venir compiute.

Essa crea le condizioni di possibilità, l'*orizzonte di obiettività* (*Horizontes von Gegenständlichkeit*)²⁷⁸ entro cui l'ente come tale può essere incontrato.

Si tratta quindi dell'*exhibitio* originaria citata a Davos.

Il punto è qui, per Heidegger, quello di mostrare come in questa connessione Kant abbia sfiorato il nucleo significativo dell'esistenza del *Dasein*, abbia potuto intuirlo nella sua funzione di *Da*, che apre le condizioni di manifestatività dell'essere, ma le apre ancor prima di poter venir inteso- a sua volta- come esistenza individuale²⁷⁹, la quale invece può venir compresa solo una volta che quest'apertura, che nella trascendenza del *Dasein* si realizza come temporale, è avvenuta.

Questo è quanto Heidegger intende nel momento in cui rilegge in chiave metafisica questo tentativo compiuto su Kant.

Ma che cosa significa riconoscere nell'immaginazione trascendentale la radice della creatività ontologica del *Dasein*?

Significa, in primo luogo, riconnettere a questa radice il duplice carattere di finito-trascendente, che è l'esplicazione stessa di tale radice.

Ossia significa, da un lato, riconoscere il fatto che questo luogo d'apertura che il *Dasein* costituisce per l'essere è appunto relativo all'essere e solo all'interno di questa relatività la trascendenza può essere collocata.

In secondo luogo, significa quindi anche riconoscere la misura della trascendenza nella creatività limitata all'ontologia, ossia alla costituzione dell'orizzonte temporale in cui l'essere può darsi al *Dasein*.

L'immaginazione trascendentale dice, dunque, ancora una volta lo sforzo heideggeriano di pensare questo *Da* all'interno dell'uomo e in rapporto all'essere.

²⁷⁸Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 117 "L'immaginazione forma in via affatto preliminare la veduta dell'orizzonte dell'obiettività come tale, anteriormente all'esperienza dell'ente. Peraltro la formazione di questa veduta, nell'immagine pura del tempo, è anteriore non soltanto a questa o a quella esperienza dell'ente, ma ad ogni esperienza possibile fin da principio e per sempre. Nell'offrire questa veduta l'immaginazione non è dunque mai, in senso assoluto, subordinata alla presenza di un ente."

²⁷⁹*Op.cit.* pg. 165, "Il se-stesso puro finito ha in sé il carattere della temporalità. Ma se l'io, la ragion pura, è per essenza temporale, occorrerà senz'altro partire da questo carattere di temporalità per giungere a comprendere la determinazione decisiva dell'appercezione trascendentale. Il tempo e l'"io penso" non stanno più l'uno di fronte all'altro, come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa. Kant proprio per la radicalità con la quale nella sua fondazione della metafisica ha per la prima volta interpretato trascendentalmente sia il tempo per sé, sia l' "io penso", li ha ricondotti entrambi alla loro identità originaria, senza tuttavia riconoscere quest'identità come tale."

Per questo Heidegger ripete la propria analisi dell'immaginazione trascendentale in relazione al tempo. La conclusione di tale ripetizione in relazione al tempo consiste nel fatto che:

In ogni caso il compito che ci incombeva è assolto: abbiamo dimostrato l'intrinseco carattere temporale dell'immaginazione trascendentale.

Se essa, come facoltà formatrice pura, forma cioè fa sorgere in sé il tempo, la nostra tesi è confermata in modo irrevocabile: l'immaginazione trascendentale è il tempo originario (*ursprüngliche Zeit*)²⁸⁰

Siamo qui al punto in cui le varie direzioni della riflessione heideggeriana convergono.

La diretta riflessione sul *Dasein* la sua indagine analitica ha mostrato il *Da* come luogo in cui inizia la temporalizzazione dell'esistenza e in cui, insieme, il tempo originario accede in questa temporalizzazione al mondo.

Ora la riflessione su Kant mostra come il tempo originario, che fonda questa temporalizzazione, che è insieme trascendenza, accede nel mondo.

L'immaginazione trascendentale come facoltà formativa che riunisce sensibilità ed intelletto si mostra, nelle indagini heideggeriana su Kant, come condizione della strutturazione dell'orizzonte in cui tempo originario può temporalizzarsi²⁸¹. Diviene, dunque, condizione ontologica.

Questo per Heidegger è il vero contributo kantiano alla metafisica.

La fondazione kantiana della metafisica indaga circa il fondamento dell'intrinseca possibilità dell'unità essenziale della conoscenza ontologica. Il fondamento nel quale essa si imbatte è l'immaginazione trascendentale. 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 anche la sua natura di radice dei due ceppi. Si è aperta così la via verso il terreno d'origine delle due fonti basilari. L'interpretazione dell'immaginazione trascendentale come radice, ossia il chiarimento del modo in cui la sintesi pura dà sviluppo e sostentamento ai due ceppi, ci ha spontaneamente condotti a scoprire dove è radicata questa radice; ci ha ricondotto cioè al tempo originario (*ursprüngliche Zeit*).²⁸²

Cosa dice, allora, questo nel quadro dell'indagine heideggeriana?

Dice che il *Da* del *Dasein* è il luogo in cui il tempo originario entra nel mondo grazie al compito ontologico assegnato all'immaginazione trascendentale, che essendo radice di

²⁸⁰ *Op.cit.* pg. 161

²⁸¹ *Op.cit.* pg. 209, "Il tempo nella sua essenziale unità con l'immaginazione trascendentale, viene ad assumere, nella *Critica della ragion pura*, la funzione metafisica centrale non perché funge da "forma dell'intuizione" ed è interpretato in tal senso all'inizio dell'opera, ma perché la comprensione dell'essere, muovendo dal fondo della finitezza dell'esserci nell'uomo deve proiettarsi sul tempo."

²⁸² *Op.cit.* pg. 168

sensibilità ed intelletto per un verso li radica in tale tempo originario e, per altro, si scinde in una triplicità di possibili realizzazioni di tale tempo originario²⁸³.

Questo movimento di entrata del tempo nel mondo, che è il *Da-Sein*, è la sua trascendenza²⁸⁴, mentre la sua radicazione (*Verwurzelung*) nel tempo originario ne è la finitezza.

Il tempo originario, dunque, si mostra, nell'analisi di Kant, il luogo in cui si radica l'immaginazione trascendentale, che a sua volta è così mostrata come radice della trascendenza e, in generale, come ciò che è sotteso all'intera strutturazione di binomi (finitezza e trascendenza, gettatezza e progetto) tenuti assieme dal *Da* del *Dasein*.

Solo a partire da qui si coglie, dunque, la vicinanza di intenti che Heidegger riconosce tra sé e Kant. Entrambi svelano a partire dalla riflessione sull'essere umano la sua relazione al tempo, solo che Heidegger, a differenza di Kant, prosegue sulla scia di questa intuizione fino a coglierne le più profonde conseguenze, quelle conseguenze che per Heidegger Kant non poteva accettare.

Prima fra tutti la conseguenza che, essendo il tempo originario la radice tanto di trascendenza e finitezza, quanto della sua versione esistenziale ossia di progetto e gettatezza, anche l'identità del *Dasein*, che in tale progetto tende a realizzarsi, diviene un prodotto del tempo stesso, anziché qualcosa di stabile e permanente²⁸⁵.

A differenza di Kant, Heidegger mostra fino in fondo questa derivazione dal tempo e questo "asserviamento" al tempo che fonda e radica il *Da* del *Dasein* nella nullità, che per certi versi è il tempo originario stesso "prima" della sua temporalizzazione.

Questo risultato, per Heidegger, inoltre è quel nucleo essenziale, che tanto Kant quanto Heidegger chiamano "essenza metafisica" l'uno dell'uomo e l'altro del *Dasein*.

²⁸³*Ibidem*, "I modi della sintesi pura- apprensione pura, riproduzione pura, ricognizione pura- sono tre non per un riferimento ai tra elementi della conoscenza pura ma perché grazie alla loro intrinseca unità originaria formano il tempo e ne costituiscono lo sviluppo. Solo in ragione della loro unità nel tempo, uno e triplice, questi modi della sintesi comportano anche la possibilità dell'unificazione originaria dei tre elementi della conoscenza pura. Perciò anche l'elemento originariamente unificante, l'immaginazione trascendentale, la facoltà di mezzo, in apparenza soltanto mediatrice non è altro che il tempo originario."

²⁸⁴*Op.cit.* pg.169, "Il tempo originario dà adito al processo di formazione della trascendenza. Lo svelamento originario del fondamento, da noi presentato, ci fa comprendere ora, retrospettivamente, anche il processo interno dei cinque stadi della fondazione e l'importanza accordata allo schematismo trascendentale, che ne costituisce il fulcro. La trascendenza si temporalizza nel tempo originario; per quanto le conoscenze ontologiche sono "determinazioni trascendentali di tempo".

²⁸⁵*Op.cit.* pg. 146, "Questo problema ontologico della persona, che è il problema di una ragion pura finita in generale, non poteva certamente ammettere alcun accostamento che ricordasse la costituzione specifica nella quale si realizza un tipo determinato di essere razionale finito. Tale era però l'immaginazione, giacché passava per facoltà non solo specificamente umana ma per di più sensibile. La problematica di una ragion pura, rafforzandosi in tal modo, doveva spingere senz'altro nell'ombra l'immaginazione e coprirla, più che mai, così l'essenza trascendentale."

La metafisica, infatti, viene intesa a partire da qui come ciò che si sviluppa a partire dal tempo originario nella sua temporalizzazione e nel suo accesso nel mondo e che costituisce l'orizzonte di ogni manifestatività dell'ente.

Da un lato, la metafisica appare come dispiegamento dell'immaginazione attraverso le varie sintesi temporali e, dall'altro, si comprende ora in che senso l'analitica è propedeutica e insieme già ontologia fondamentale.

È propedeutica, in quanto costituisce il primo gradino verso questa intuizione profonda e, insieme, è già ontologia fondamentale, poiché mostra il dispiegamento temporale che è l'altro volto dell'unità del *Da* del *Dasein*.

In questo senso si comprende, perciò, come lo sforzo di riflessione e il rinnovarsi della domanda sull'essere umano conducano Heidegger ad un approfondimento della questione che, pur andando al centro del proprio oggetto, nello stesso tempo fa perdere a tale oggetto i propri connotati umani per mostrarne il nucleo metafisico di entrata nel mondo della temporalità per mezzo della trascendenza.

3. Il tema della libertà. Riproposizione delle questioni.

a. Libertà.

Da quanto finora mostrato e dall'ultima considerazione circa il motivo dell'interesse per Kant da parte di Heidegger si è mostrato il cuore della problematica heideggeriana, così come si annuncia in *Sein und Zeit* e si sviluppa, approfondendosi, negli anni successivi.

Come visto, Heidegger è alla ricerca del nucleo metafisico del *Dasein*, nucleo che si è mostrato interno allo stesso *Da*, come luogo in cui l'orizzonte temporale proprio dell'essere si converte in orizzonte di comprensione temporale dell'essere da parte del *Dasein* stesso e in questa conversione si rende possibile il manifestarsi dell'ente.

Questo è quanto Heidegger chiama tempo originario, come dimensione in cui e per cui si radica l'esistenza del *Dasein*.

In questa radicazione si esplicitano i vari strati di indagine che sono stati percorsi da Heidegger.

A partire dal *Da* si evidenziano, infatti, inizialmente finitezza e trascendenza, nel loro profilo più strettamente temporale, nella loro radicazione nel *Da*, da un lato, e nel loro slancio e apertura d'orizzonte, temporalmente profilato dall'altro. Successivamente, a livello dell'analitica esistenziale, questi caratteri si ritrascrivono in *Geworfenheit* ed *Entwurf*, che indicano la medesima collocazione e implicano il medesimo slancio d'apertura, pur non essendo immediatamente intellegibili nel loro portato temporale.

Questi snodi sono ripercorsi da Heidegger nel saggio *Vom Wesen des Grundes* in relazione al tema del fondamento e della libertà.

Il riproporsi della domanda sul fondamento non va considerato in contrasto con quanto si è evidenziato circa l'ancoraggio alla temporalità dell'esistenza del *Dasein* e, dunque, in contrasto con il tempo originario come origine dell'intera struttura che articola il *Dasein* e il suo essere-nel-mondo.

Va piuttosto intesa come uno sviluppo su un piano ulteriore, rispetto a quello della temporalità originaria, cosa che lo stesso Heidegger sembra suggerire in una nota a *Vom Wesen des Grundes*. Qui, infatti, in relazione alle considerazioni svolte, egli ricorda come

esse implichino la radicazione temporale, sebbene quest'ultima non sia nel saggio tematicamente affrontata.²⁸⁶

Datati 1929, i saggi *Was ist Metaphysik?* e *Vom Wesen des Grundes* si sviluppano, dunque, entrambi su un piano ulteriore, rispetto a quello dell'indagine temporale sottesa (piano da cui prendono avvio anche le analisi di *Sein und Zeit*) e mirano entrambi ad articolare, approfondendoli, i binomi che mantengono in tensione e in apertura l'esistenza del *Dasein*.

In entrambi i saggi emerge, dunque, il tema della libertà, oltre all'approfondimento del binomio finitezza e trascendenza e della sua versione esistenziale di gettatezza e progetto.

Ad ulteriore riprov della connessione che esiste, però, tra indagini temporali e quanto sviluppato nei due saggi del 1929, va tenuto presente anche quanto Heidegger dice a Davos.

Ripetendo ora l'affermazione di Heidegger già presentata, siamo in grado di assegnarle un significato più preciso:

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; 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 ad utilizzare le opere dello spirito.²⁸⁷

Rileggendo ora quest'affermazione siamo in grado di coglierne le implicazioni con maggiore chiarezza.

Non si tratta solo della *Destruktion* della tradizione e della cultura per la riappropriazione di un piano più originario di considerazione dell'essere umano, ma anche dei motivi che impongono una simile riconsiderazione.

Essa è dettata dalla problematica delle filosofia stessa.

Si tratta di occuparsi del *Dasein* in quanto è il "qui" di ciò che interessa alla filosofia, ossia dell'essere e, questo, significa per Heidegger, in questo periodo, mettere in evidenza l'assetto temporale che lega il *Da* del *Dasein* al *Sein*.

Ma questo *Da* del *Dasein* viene ora caratterizzato nei tratti di libertà e nullità.

Questi caratteri sono esposti, in questi termini, in *Vom Wesen des Grundes* e *Was ist Metaphysik?* ma rimandano già ad una prima analisi ai binomi costitutivi del *Dasein*.

²⁸⁶Martin Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* in GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976. trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg. 123, "L'interpretazione temporale della trascendenza è interamente e intenzionalmente lasciata da parte in queste considerazioni."

²⁸⁷*Dibattito di Davos* in In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 232

Nullità dice in primo luogo gettatezza e finitezza e, a partire da qui, anche trascendenza e progettualità, la libertà invece sembra seguire il movimento contrario, dicendo *prima facie* trascendenza e progetto e, analizzando meglio, anche gettatezza e finitezza.

Il punto, come sempre, è considerare e valutare il modo di stare assieme di tali caratteri e la loro relazione al resto delle analisi heideggeriane, temporalmente profilate. Questo è il centro del saggio *Vom Wesen des Grundes*.

Se in *Was ist Metaphysik?* è, come in parte menzionato, centrale la questione della nullità in cui il *Dasein* è gettato ed immerso e in questo essere immerso può ergersi oltre l'ente nel movimento di trascendenza²⁸⁸ e a partire, dunque, dalla nullità si giunge alla questione della libertà, in *Vom Wesen des Grundes* il collegamento in esame è quello tra fondamento e libertà, rimanendo il tema del nulla in ombra, almeno inizialmente.

Si parte, dunque, dalla considerazione del tratto di trascendenza proprio del *Dasein*, richiama dall'idea del progetto in vista di se stesso, progetto che può progettarsi in quanto è già sempre oltre l'ente e il rapporto con esso, in un oltre, che è essere-nel-mondo.

Quest'aspetto è la prima definizione di libertà:

L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa. Ne consegue che la trascendenza non si imbatte nell' "in vista di" come in un valore o in un fine per sé sussistenti, ma è la libertà proprio in quanto libertà a pro-porre a se stessa l' "in vista di". In questo trascendente autoproporsi l' "in vista di", l'esserci accade nell'uomo, cosicché questi nell'essenza della propria esistenza può essere obbligato a sé, cioè essere un sé stesso libero.²⁸⁹

Questa libertà che è la trascendenza, che è il progetto, è insieme fondamento del progetto stesso. La trascendenza e con essa il progetto possono darsi sul fondamento della libertà.

In questo senso Heidegger dice che :

La libertà come trascendenza non è tuttavia solo una particolare "specie" di fondamento, ma l'*origine del fondamento in generale*.²⁹⁰

Ma questo è tuttavia un solo aspetto della questione, quello che riguarda il progetto e la trascendenza che dal fondamento si dipartono, fondamento che a sua volta si fonda sulla libertà. Esiste tuttavia un altro verso dal quale guardare la cosa.

Quello per cui nell'accadere del *Dasein* esso si trova in mezzo all'ente, coinvolto nell'ente.

Questo coinvolgimento in cui il *Dasein* si trova gettato, fa sì che il *Dasein* si trovi in mezzo all'ente, prendendo terreno e dunque fondandosi in mezzo all'ente²⁹¹.

²⁸⁸Martin Heidegger, *Che cos'è Metafisica?* in GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976. trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994 pg.70, "Esserci significa essere tenuto immerso nel niente. Tenendosi immerso nel niente, l'esserci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza."

²⁸⁹Martin Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* in GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976. trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pg. 120

²⁹⁰*Op.cit.* pg. 121

Questa duplicità dello slancio oltre l'ente (trascendenza) e del ritrovarsi in mezzo all'ente (gettatezza) sono i due modi in cui si mostra il fondamento, il primo nella libertà del progetto e il secondo della radicazione nel mezzo dell'ente.

Questi due modi sono qui mostrati come due volti di una stessa cosa, in quanto:

Il progetto del mondo e il coinvolgimento nell'ente, appartengono ognora, come modi di fondare a quell'unica temporalità (*Zeitlichkeit*) alla cui maturazione (*Zeitigung*) essi contribuiscono [...] Questa corrispondenza sussiste perché la trascendenza ha le sue radici nell'essenza del tempo cioè nella sua costituzione estatico orizzontale.

Questo accenno collega, quindi, quanto qui viene mostrato alle analisi temporali già svolte da Heidegger e sostiene così l'idea, che in questo saggio l'analisi si svolga su un altro piano, rispetto a quello della temporalità originaria, a cui comunque rimanda e sul quale è radicato.

Questo significa, però, che Heidegger ha sempre in mente quello che è il significato del *Dasein* messo in luce anche grazie all'interpretazione di Kant, ossia di essere il luogo (*Da*) ove l'essere, nell'orizzonte della temporalità, è compreso dall'ente che si trova consegnato in mezzo all'ente come quel "qui", grazie a cui l'ente si manifesta in quanto ente e l'essere viene inteso, più o meno, tematicamente.

Che lo stesso Heidegger avesse in mente un simile collegamento tra i due aspetti della questione è evidenziato, in un certo senso, da una nota al testo del 1929.

Qui Heidegger afferma:

I edizione 1929: Il salto nell'origine! (Esser-ci) origine-temporalità-libertà!; la finitezza dell'esserci non è identica alla finitezza dell'uomo, è da intendere diversamente: carattere d'origine.²⁹²

Si mostra così i collegamenti che Heidegger aveva in mente, a partire dall'idea stessa di esserci. Questo *Ci*, viene inteso come origine, che è origine della temporalità la quale implica quel movimento di trascendenza che è integrato in questo saggio dalla connotazione di libertà.

Ma tutto questo avviene perché e in quanto tale *Ci* manifesta anche la finitezza radicale dell'esser-ci, una finitezza che è dunque del tutto diversa da quella usualmente pensata per l'essere umano, poiché si caratterizza primariamente nell'essere quel luogo ove la temporalità entra nel mondo e ove la struttura di possibilità (progetto) e insieme di condizionamenti (gettatezza) si colloca come origine.

La libertà si mostra così radicata al cuore della struttura binomiale del *Dasein* e nello stesso tempo sembra articolare con maggior profondità il tema della trascendenza.

²⁹¹ *Op. cit.* pg. 122, "Poiché la trascendenza comporta questo coinvolgimento nell'ente, l'esserci prende terreno nell'ente e così trova fondamento."

²⁹² *Op.cit.* pg. 131

La libertà si è mostrata, infatti, come fondamento della trascendenza del *Dasein* e come progetto che struttura “in vista di” l’esistenza del *Dasein* stesso, ma tutto questo avviene in quanto il *Dasein* è insieme consegnato e rimesso a tale essere libero progetto sulla base delle possibilità all’interno delle quali egli si trova consegnato²⁹³.

La libertà possiede, dunque, quella duplicità di momenti che si incontravano nel *Dasein*. È, perciò, libertà finita.

In corrispondenza ai due modi di fondare, la trascendenza è ad un tempo uno slancio in avanti e una sottrazione. Il fatto che il progetto di un mondo, slanciandosi in avanti, acquisti forza e diventi un possesso solo nella sottrazione è una testimonianza trascendentale della finitezza della libertà dell’esserci. Ma qui, forse, non si annuncia l’essenza finita della libertà?²⁹⁴

Il motivo per cui Heidegger riconosce alla libertà il carattere di finitudine emerge chiaramente dalla conclusione del saggio *Vom Wesen des Grundes*.

Qui viene riconosciuto da Heidegger al tema della libertà quanto implicitamente è detto a Davos.

La libertà è fondamento per l’Esserci, il suo fondo abissale (*Abgrund*). Ossia, l’Esserci riconosce se stesso in quanto gettato progetto, in quanto finito- trascendente, come libero di una libertà che è qui detta *Abgrund* ma che altrove era riconosciuta come il niente, dinnanzi al quale ci conduce l’angoscia.

Il *Dasein* è, quindi, del tutto riconsegnato a se stesso e al proprio essere più proprio, ossia un *Da* ove la temporalità originaria entra nel mondo nella veste del progetto formante e della remissione a se stesso, che è il destino del *Dasein*.

Questo è detto al termine di *Vom Wesen des Grundes* in questi termini:

Il fatto che l’esserci sia in potenza un se stesso e che effettivamente di volta in volta lo sia in corrispondenza della sua libertà, il fatto che la trascendenza si maturi come accadere originario tutto ciò non è in potere di questa libertà. Ma tale impotenza (l’essere gettato) non è soltanto il risultato della pressione dell’ente sull’esserci ma determina l’essere dell’esserci come tale. Ogni progetto di un mondo è dunque progetto-gettato²⁹⁵.

Quello che Heidegger aveva in mente, pur nelle evidenti difficoltà di portare a fondo è un simile pensiero riguarda il *Da* del *Dasein* come origine, che è tale in quanto luogo d’entrata nel mondo della temporalità, strutturata secondo gli orizzonti estatici, un’origine del tempo, libera nel progetto trascendente, e finita in quanto riconsegnata alla potenza della temporalità che la struttura e la richiede.

Questo è ciò a cui, nel dibattito di Davos, egli intendeva con il riconsegnare l’uomo all’angoscia.

²⁹³ *Op.cit.* pg. 123, “L’esserci fonda (istituisce) un mondo solo fondandosi in mezzo all’ente.”

²⁹⁴ *Ibidem*

²⁹⁵ *Op.cit.* pg. 130

Si trattava quindi di essere messi di fronte non solo alla nullità e alla libertà che nell'esistenza tale nullità implica ma a quello che è il fondo stesso dell'esistenza per ciascuno, l'essere riconsegnato alla temporalità, che attraverso noi stessi si dischiude rimettendoci al contempo alla morte e al pieno delle possibilità d'esistenza che la nostra libertà ci mette in grado di sostenere.

b. Ripresa e riconsiderazione.

Giunti a questo punto si devono dunque tirare le somme per quanto concerne le analisi sinora svolte e la loro relazione con il dibattito di Davos.

Si sono evidenziati due filoni del procedere heideggeriano, nel tentativo di sviluppare una riflessione sulla connessione tra essere e essere umano, che ne mettesse in luce il carattere originario, il senso di *terminus a quo* della riflessione filosofica.

In prima battuta, la progressiva scomposizione dell'idea stessa di essere umano in favore dell'idea di una determinazione, per così dire "locale" o "puntuale" di un nucleo metafisico interno allo stesso *Dasein*.

Quest'indagine, dalla portata propriamente metafisica, conduce attraverso Leibniz e Kant a scoprire nel *Da* del *Dasein* il luogo in cui la metafisica avviene e, per così dire, accede al mondo.

Infatti, se il *Da* è il luogo in cui si apre la strutturazione temporale, che è l'orizzonte di manifestazione dell'essere e l'orizzonte entro il quale si presenta l'ente, allora è il luogo ove si coglie il portato metafisico e strutturale del *Dasein*.

A questo risultato conduce l'analisi dell'opera kantiana, che in questo senso mostra il *Kantbuch* come vero e proprio proseguimento dell'indagine inaugurata da *Sein und Zeit*.

Prima di questa linea argomentativi propriamente metafisica che ci conduce nel cuore del *Dasein*, Heidegger ha sviluppato però anche una seconda pista di ricerca, che analizza il modo in cui il *Dasein* apre l'orizzonte temporale e in esso si radica.

Questa seconda pista beneficia già, sebbene in modo non sempre evidente di quella rivoluzione nel modo di pensare l'uomo che è il portato più evidente dell'analisi metafisica precedentemente esposta. E ne beneficia in quanto su essa si fonda.

A questo livello, si tratta però di mostrare le implicazioni della caratterizzazione di finitezza e trascendenza che fanno sì che il *Dasein*, da un lato, apra l'orizzonte in cui l'essere si manifesta e dall'altro si radichi al centro di tale orizzonte.

In questo radicamento e insieme in questa apertura progettante, se davvero la si comprende, ci si trova posti innanzi al peso e all'impegno radicale dell'esistenza, che l'angoscia svela e la libertà dischiude.

In questo senso, l'intera riflessione di Heidegger si mostra, da un lato, come una continua opera di distruzione fino a giungere al fondo temporale del *Dasein* e, insieme, al fondo senza fondo dell'esistenza libera e finita e, dall'altro, come quel riportare innanzi l'uomo a questa dimensione originaria, dalla quale e per la quale l'esistenza acquisisce la propria autenticità.

Capitolo Terzo. Cassirer.

1. Il compito della Filosofia delle forme simboliche.

La definizione dell'uomo come *animal symbolicum* è probabilmente una tra le tesi più note di Ernst Cassirer e la si incontra nel volume *An Essay on Man. An Introduction to a philosophy of human culture*, pubblicato dall'autore nel 1944, con lo scopo di presentare al pubblico americano, in una forma più breve, i risultati della sua opera *Filosofia delle forme simboliche*. Nella prefazione Cassirer spiega le ragioni che lo indussero a scrivere questo nuovo libro, anziché procedere alla semplice traduzione in lingua inglese della sua opera più nota. Tale scelta viene motivata sia dal punto di vista del lettore, agevolato da una presentazione più breve (per le analisi più accurate Cassirer rimanda all'opera, che mantiene dunque tutta la sua validità agli occhi dell'autore) sia, cosa più interessante, dal punto di vista dell'autore stesso. Cassirer afferma, infatti, che a venticinque anni di distanza dalla pubblicazione della *Filosofia delle forme simboliche*, col procedere e approfondirsi della sua riflessione sui temi dell'indagine, era in grado di affrontare e considerare i problemi sotto una nuova luce. Dunque, questo libro non si presenta semplicemente come una riduzione o una panoramica dei temi dell'opera principale, ma presenta l'indagine stessa, compiuta da Cassirer negli anni 1923-1929, in una nuova prospettiva. In particolare vi si può riscontrare l'intento di far emergere dalla molteplicità delle direzioni di ricerca e delle tematiche trattate, che per la loro complessità spesso danno nell'opera maggiore un'impressione di dispersività, la convergenza nella direzione di un tema comune. Si tratta, quindi, di portare alla luce il punto centrale che connette le diverse vie di ricerca, laddove il reperimento e la determinazione di tale punto costituisce il compito vero e proprio della filosofia della cultura, così come egli si è sforzato di delinearla e pensarla nella *Filosofia delle forme simboliche*.

Già a partire da qui è possibile introdurre due considerazioni. In primo luogo, *An Essay on Man* può e deve essere letto in stretta connessione con la *Filosofia delle forme simboliche*, presentandosi come una revisione e un ampliamento, nel senso dell'esplicitazione di un compito, rimasto invece in ombra nelle dettagliate e diversificate analisi della *Filosofia delle forme simboliche*.

In secondo luogo, si dovrà considerare che tale compito, proprio di una riflessione sulla cultura che abbia in vista, con essa, la specificità umana e, perciò, il compito di

un'antropologia filosofica, di cui come si vedrà la filosofia delle forme simboliche è insieme propedeutica e disciplina²⁹⁶, si richiama immediatamente alla più celebre tesi di questo testo, che l'uomo vada inteso, e che soprattutto debba intendersi e realizzarsi, come *animal symbolicum* e che proprio la possibilità di comprendere l'uomo in questo senso sia il compito, non solo della *Filosofia delle forme simboliche*, ma anche di una filosofia della cultura in generale, che si ricollegi e che culmini in una antropologia filosofica.

Il punto, dunque, da cui si vorrebbe partire in questa analisi dell'opera maggiore di Cassirer, in relazione alla sua ripresa e ripensamento nel testo del 1944 e in collegamento a quanto emerge nella panoramica testuale intorno al dibattito Davos, contemporaneo alla conclusione dell'opera della *Filosofia delle forme simboliche*, è che si possa considerare l'intera riflessione di Cassirer nella prospettiva di un compito.

Tale compito sembra superare e completare quello strettamente teorico-ricostruttivo, che in linea con il metodo trascendentale, porta l'indagine a risalire dal *Faktum* della cultura alle sue condizioni di possibilità, a risalire dunque dalle diverse prestazioni umane di carattere culturale e simbolico, consolidate nell'arte, nel mito, nel linguaggio, nella scienza e nella storia, alle condizioni di possibilità di queste prestazioni.

E non coincide unicamente nemmeno con quello che Cassirer definisce l'aspetto fenomenologico²⁹⁷ di tale approccio trascendentale alla cultura, basato sull'indagine delle

²⁹⁶In Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003 pg.53, Questa tesi, che verrà più oltre ripresa e ampliata si trova nel Konvolut 184b datato 1928. “Ora, dopo queste considerazioni generali preliminari, è possibile in primo luogo indicare in modo finalmente preciso il ruolo che potrebbe avere una Filosofia delle forme simboliche costruita sistematicamente per la fondazione di una antropologia filosofica. Essa potrebbe essere fruttuosa per quest'ultimo in un duplice riguardo: detto kantianamente, svolgerebbe altrettanto bene sia il ruolo di „propedeutica“ sia di „disciplina“. Essa preparerebbe il terreno e il fondamento e allo stesso tempo eviterebbe che l'antropologia filosofica lasci questo terreno sicuro, che si perda in speculazioni che non possono essere né confermate né confutate da nessuna „esperienza possibile“.

²⁹⁷Quanto all'utilizzo del termine *fenomenologia* Cassirer sembra riferirsi tanto a Hegel quanto a Husserl. Per quanto riguarda la declinazione hegeliana si veda la trattazione che segue, ma che Cassirer intenda riferirsi anche a Husserl è non solo confermato da più luoghi testuali, ma anche da lui stesso manifestato nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dove insieme alla necessità di un ampliamento del campo d'azione dell'indagine fenomenologica, si riconosce ad Husserl il merito di aver iniziato un tale ampliamento. In Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 16, “Al contrario una fenomenologia critica della coscienza mitica non potrà prendere le mosse né dalla Divinità, intesa come primo dato di fatto metafisico, né dall'umanità, intesa come primo dato di fatto empirico, ma cercherà di cogliere il soggetto del processo spirituale, cercherà di cogliere lo spirito unicamente nella sua attualità pura, nella varietà delle sue attività formatrici, e di determinare la norma immanente che ciascuna segue. Solo nel complesso di queste attività si costituisce l' "umanità" secondo il suo concetto ideale e secondo la sua concreta esistenza storica[...]” *Op.cit.* nota a pg. 14, “Uno dei meriti fondamentali della fenomenologia di Husserl è di aver, per prima, riportato l'attenzione sulla diversità delle forme strutturali dello spirito e di aver indicato per quanto concerne il modo di considerarle una via nuova che si scosta dalla problematica e dal metodo della psicologia” e pg. 18, “Risulta sempre più chiaro che il compito della fenomenologia come egli la intende non si esaurisce nell'analisi della conoscenza, ma che in essa debbono essere studiate le strutture di campi completamente diversi di oggetti, secondo il loro puro “significato” e senza che si

concrete prestazioni culturali umane, come si danno e si sono date nella storia, per risalire alle loro condizioni formatrici e spirituali.

Pur essendo presenti entrambi gli aspetti, essi non esauriscono per Cassirer l'intera prospettiva della *Filosofia delle forme simboliche*.

Oltre questo genere di analisi, che mostra non solo il funzionamento delle produzioni culturali ma anche la necessità stessa della cultura, come modo umano di stare al mondo, viene suggerita, infatti, anche l'idea di un compito propriamente umano rispetto alla cultura. All'uomo sarebbe, dunque, dato non solo di partecipare effettivamente ad un tale mondo, ma anche di comprenderlo come il proprio e di contribuirvi attivamente.

Appare qui il senso ampio che lo stesso Cassirer attribuisce all'idea di una impostazione fenomenologica. Non si tratta unicamente di rifarsi al significato moderno del termine fenomenologia ma di ricollegarlo all'originario senso hegeliano sulla scia di una processualità storica del divenire umano dell'uomo.

Questa accezione, particolarmente presente nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, si mostra non solo nel processo di formazione dell'attitudine conoscitiva dell'uomo nel mondo, ma anche descrive l'intero lato costruttivo della *Filosofia delle forme simboliche*, che coincide con quel progressivo *Menschwerden*, che costituisce la struttura su cui si muove l'intera riflessione di Cassirer.

Perciò nella prefazione al III volume Cassirer afferma:

Parlando di fenomenologia della conoscenza non mi ricollego al moderno uso linguistico, ma risalgo a quel fondamentale significato di "fenomenologia" che Hegel ha fissato e che è stato dal lui motivato e giustificato dal punto di vista sistematico. Per Hegel la fenomenologia diventa il presupposto fondamentale della conoscenza filosofica, poiché attribuisce a quest'ultima l'esigenza di abbracciare la totalità delle forme spirituali e poiché questa totalità, secondo lui, non può diventare visibile se non nel passaggio da una forma all'altra. La verità è il tutto, ma questo tutto non può essere dato in una volta sola; deve invece essere progressivamente sviluppato.²⁹⁸

Dunque, tanto il termine fenomenologia ha il duplice significato di indagine delle strutture che costituiscono i diversi mondi simbolici e di indagine della processualità e delle relazioni, che legano tali diversi mondi, quanto la riflessione di Cassirer si muove su entrambi i fronti tenendo in vista la meta ultima di tale processualità.

Perciò compito della *Filosofia delle forme simboliche* è certamente sia quello di mostrare propedeuticamente il darsi delle concrete realizzazioni delle forme simboliche, quanto delle

tenga conto della "realtà" dei loro oggetti. Una ricerca di tal genere si dovrebbe estendere anche al mondo mitico[...]."

²⁹⁸In Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. XII

loro condizioni di possibilità e delle relazioni che tra esse intercorrono, ma anche di intendere le diverse forme simboliche come “raggi”, che convergono verso un medesimo punto. Ma tale punto non va inteso solo e semplicemente come, richiamando un’espressione che lo stesso Cassirer utilizza per differenziare la propria posizione da quella di Heidegger, *terminus a quo* bensì come *terminus ad quem*. I diversi raggi delle diverse prestazioni simboliche convergono, dunque, verso un centro comune, l’uomo, il quale però non può essere indagato nel senso, per esempio, di una psicologia delle facoltà. Non si tratta di cercare perciò un originario punto comune delle forme simboliche nell’animo umano, considerato in sovrappiù come qualcosa di dato e sostanziale, o di accettare l’idea di una molteplicità di facoltà di produzione simbolica, ma di rovesciare la prospettiva. È necessario, come Cassirer spesso afferma in relazione allo spirito²⁹⁹, partire dall’opera in cui si estrinseca e ritrovarlo in essa. Ciò con cui abbiamo a che fare è l’opera della cultura rispetto a cui è necessario domandarsi che cosa è l’uomo, in modo tale che essere umano divenga il compito cui la cultura ci mette di fronte. In questo senso Cassirer parla di liberazione dell’uomo. Non dunque un’indagine genetico- psicologica della cultura, nel tentativo di risalire a certe o ad una facoltà umana, bensì un’indagine fenomenologico-strutturale (grazie alla vasta e precisa ricostruzione di Cassirer nei più diversi campi del sapere) del *Faktum* della cultura, che metta a capo al compito dell’essere umano.

Questo atteggiamento, per Cassirer, non significa considerare l’essere umano nella prospettiva di una essenza metafisica, di una sostanza o natura che debba essere portata alla luce³⁰⁰, né significa, considerando le forme simboliche a partire dalla loro attualità, considerare l’uomo come *telos*, secondo un’impostazione di filosofia della storia, a prescindere dal fatto che questo *telos* sia considerato come immanente alla storia stessa (Hegel) o come trascendente (teleologia religiosa).

E non significa, neppure, sposare quello che Cassirer, nel semestre estivo 1929, chiama “il moderno relativismo”, il quale considera lo sviluppo verso questo *telos*- lo scopo dell’umanità- come limitato ad una certa epoca, senza che si possa parlare di uno scopo

²⁹⁹ Quest’idea si ritrova in più luoghi nei testi di Cassirer. Un esempio in Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 24, “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 (*Bildkraft*). In quest’ultima noi scorgiamo riflessa l’essenza dello spirito, perchè questa si può presentare a noi solo in quanto si attua nell’elaborazione formale del materiale sensibile.”

³⁰⁰ Quanto alle critiche alla metafisica e alla sostanza, vedi pg. 184

dell'umanità in generale, se non compiendo un'indebita ipostatizzazione di un ideale che è invece momentaneo, spazialmente e temporalmente condizionato³⁰¹.

Ciò che Cassirer, invece, intende compiere è, come lui stesso afferma, il passaggio attraverso lo Scilla del dogmatismo (ipostatizzazioni metafisiche) e il Cariddi dello scetticismo, per riacquisire la prospettiva di un compito positivo e di un risultato positivo per la filosofia della cultura³⁰².

Per fare questo è necessario risalire, secondo il metodo ispirato a Kant, dal fatto della cultura alle condizioni di possibilità di essa.

Cassirer, nel semestre estivo 1929, concludendo afferma:

Solo ora possiamo rispondere chiaramente anche alla domanda, che avevamo posto, circa il soggetto della cultura, non troviamo tale soggetto finché rimaniamo con la domanda unicamente nel campo della spiegazione causale- poiché né l'uomo come essere empirico, come genere dell'*homo sapiens* è il creatore della cultura, né lo sono qualcosa come i singoli "Spiriti dei popoli"- ma piuttosto va detto tutto il contrario: che solo la cultura crea l'uomo, così come crea il popolo.[trad.mia]³⁰³

L'uomo è dunque creato dalla cultura, è in un certo senso lo scopo stesso della cultura, e questo va letto, da un lato, nel senso che, proprio questo essere dell'uomo un tutt'uno (in quanto ne è creato ed insieme la comprende) con la cultura fa dell'uomo un uomo (distinguendolo dall'animale) e, insieme, sviluppa il mondo quale mondo proprio dell'uomo, dall'altro nel senso che l'uomo ha per compito questa possibilità tipicamente umana.

All'uomo è dato il potersi sollevare dall'esistenza animale e, per certi aspetti, anche dall'esistenza quotidiana per poter accedere al mondo propriamente umano. Questa possibilità va intesa però, appunto, come possibilità e compito, non già come qualcosa di dato e già realizzatosi una volta per sempre.

A sostegno di quest'ipotesi di lettura dell'opera di Cassirer, che si cercherà di consolidare, anche avvertendo e sottolineando i luoghi più problematici per una lettura di questo tipo, si considerino in via introduttiva due passi in cui Cassirer sembra prospettare proprio un tale compito per la sua intera riflessione.

³⁰¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 5, Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, Meiner Verlag, Hamburg 2004 pg. 7, "Il moderno relativismo obietta che qui si presuppone un circolo. Può essere che questo *telos* possa essere lo scopo dell'umanità in una determinata e circoscritta epoca del suo sviluppo- ma è per questo lo scopo dell'umanità in generale. Certo ha in generale un senso parlare di un simile scopo universale. Prendiamo un ideale del momento, condizionato spazialmente e temporalmente e lo ipostatizziamo in un ideale assoluto, in una idea assoluta.[trad.mia]"

³⁰²*Op.cit.* pg. 8, "Dunque solo sulla via di una tale riflessione (di una tale generale riflessione su di se critico-conoscitiva) possiamo sperare di sfuggire al duplice pericolo che oggi minaccia ogni impostazione della filosofia della cultura- possiamo sperare di scivolare attraverso lo Scilla del dogmatismo e il Cariddi dello scetticismo.[trad.mia]"

³⁰³*Op.cit.*pg. 28

Il primo, è tratto dalle lezioni che Cassirer tenne a Davos prima del dibattito con Heidegger, lezioni in cui si sforzò non solo di tenere in considerazione quanto Heidegger aveva detto nelle sue, ma anche di marcare la differenza rispetto ad esse.

Il secondo, è invece l'opera del 1944 e precisamente il punto in cui Cassirer introduce la tesi dell'*animal symbolicum*.

Le lezioni che Heidegger e Cassirer tennero a Davos, furono pubblicate dalla *Davoser Revue* del 15 aprile 1929 e si basavano, come nota Aubenque³⁰⁴, nel caso di Heidegger certamente sulle note da lui stesso redatte per le conferenze, e probabilmente anche nel caso di Cassirer.

In tale relazione si riporta che:

Egli [Cassirer] ha mostrato che il mondo umano e, di qui, l'essere dell'uomo hanno, senza alcun dubbio, il loro punto di partenza (*terminus a quo*), il loro fondamento originale nel mondo dell'azione dettata dal bisogno [*action besogneuse*], nella relazione a ciò che è utilizzabile (*zuhandenem Zeug*), in breve, nell'esistenza quotidiana, ma essi non giungono al loro fine (*terminus ad quem*) se non nel regno autonomo e libero dello spirito e là soltanto possono dispiegare il loro senso autentico. Tale regno dello spirito si costruisce solo nel superamento della sfera pragmatica (*le dépassement de l'environnement pragmatique*), nel passaggio dal "prendere" al "comprendere", nella diversità delle forme simboliche e si costituisce come il mondo dell'organizzazione e della costruzione formatrice. Il movimento in cui si fonda questo regno dello spirito e delle forme simboliche, dell'espressione, della rappresentazione e della significazione, è un movimento duplice, in cui l'uomo si libera dal mondo dell'azione per trovare proprio in tale liberazione e distacco il modo di fare proprio tanto il mondo quanto la vita stessa e di afferrarlo come il suo proprio mondo e la sua propria oggettività. Cassirer ha delineato in seguito la distinzione di principio tra questa energia simbolica, formatrice e spontanea e una forza che sarebbe semplicemente vitale.[trad.mia]³⁰⁵

Qui, nel 1929, al termine della sua opera *Filosofia delle forme simboliche* e nel diretto ed esplicito confronto con Heidegger, Cassirer sembra sostenere la tesi dell'esistenza di un mondo peculiarmente umano a cui l'uomo stesso deve accedere, sollevandosi da quanto viene indicato come *environnement pragmatique* e ricomprendendo a partire da questo nuovo regno, a lui dischiuso, anche tale sfera d'azione.

L'appropriazione del mondo diviene, dunque, per Cassirer anche appropriazione di sé da parte dell'uomo, che deve divenire tale proprio in tale movimento di stacco e ricomprensione di quanto qui, nel confronto con Heidegger, va sotto il nome di vita, sfera pragmatica, dimensione originaria o in generale *terminus a quo* e che costituisce, nella riflessione di Cassirer, uno dei punti problematici e che, più di altri, mostra le difficoltà, che un'impostazione di ispirazione kantiana faceva sorgere in una riflessione di questo genere.

Rimane, per ora, degno di nota come già nel 1929 sia presente questo cerchio concettuale in cui l'uomo si solleva ad un piano propriamente umano e spirituale, in cui elabora tanto il

³⁰⁴Ernst Cassirer- Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), (présentés par Pierre Aubenque), Beauchesne, Paris 1972

³⁰⁵*Op.cit.* pg. 25

mondo quanto se stesso, per così dire, umanizzandolo e umanizzandosi, e che ciò costituisce il fine e il punto di tensione non solo delle diverse energie formatrici ma anche della riflessione stessa che mira a coglierle nella loro convergenza verso tale *terminus ad quem*.

Cassirer stesso, durante il corso di Davos e nel confronto col pensiero di Heidegger, sviluppa questo aspetto nella seconda lezione, dedicata al linguaggio.

Anche qui, il tentativo di mettersi in relazione con il pensiero di Heidegger, la volontà di comprenderlo a partire dalla propria prospettiva più che di criticarlo, volontà cui lo stesso Cassirer si richiamerà anche nella recensione a *Kant und das Problem der Metaphysik*³⁰⁶, fa sì che la sfera rispetto a cui l'essere umano debba sollevarsi, nell'accesso all'attività simbolica, coincida qui manifestamente con i risultati delle analisi heideggeriane, a differenza di quanto appare nella lettura dell'intera opera di Cassirer.

Questo tratto del pensiero di Cassirer- interpretato in relazione al dibattito di Davos come segno di debolezza teorica da alcuni, o come atteggiamento semplicemente conciliatorio da altri³⁰⁷- mostra il tentativo sempre perseguito di ricomprendere le posizioni dell'interlocutore nel proprio orizzonte di riflessione, si mostra qui pienamente dispiegato nei confronti di Heidegger. Cassirer, infatti, accetta e valorizza alcuni aspetti dell'indagine heideggeriana, che viene però al contempo superata.

Strategicamente, dunque, le considerazioni di Heidegger vengono utilizzate da Cassirer quali premesse, sulle quali non è ulteriormente necessario dilungarsi poiché già ampiamente elaborate da Heidegger stesso, ma dalle quali è necessario piuttosto sollevarsi nella direzione di una riflessione su ciò che vi è di autenticamente umano e spirituale nel processo di umanizzazione dell'uomo e del mondo.

In realtà, come si cercherà di mostrare, proprio tale strategia tende a coprire uno dei luoghi problematici della riflessione dello stesso Cassirer, che affiora anche nella citazione precedente nella distinzione di principio tra energia simbolica e "energia propriamente vitale". Cosa significa questo, quale sia questa dimensione "pragmatica" che Cassirer riconosce qui ad Heidegger, e come invece tale dimensione si presenti nella riflessione di Cassirer sarà oggetto del capitolo successivo.

Per ora rimanga il fatto che Cassirer accoglie l'idea di una dimensione che precede, in linea di principio, l'accesso al mondo propriamente umano dell'uomo, il quale si rende uomo solo in

³⁰⁶Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. in Lazzari R., (a cura di), *Cassirer-Heidegger, Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, Unicopli Edizioni 1990, pg. 142, "Ma ciò a cui si dovrebbe aspirare in ogni discussione filosofica e che deve comunque essere raggiungibile, è che anche gli opposti imparino a vedersi correttamente, cercando di *comprendersi* proprio in questa opposizione medesima."

³⁰⁷ Vedi capitolo primo

tale accesso, e che, insieme, riconosce ad Heidegger il fatto di aver messo in luce questo aspetto, anche a costo di oscurare ciò che per Cassirer è veramente interessante. Quello che va sottolineato è, infatti, l'uscita, attraverso le forme simboliche, da questa dimensione in cui i rapporti col mondo si mostrano semplificati (artificialmente, per opera della riflessione, o patologicamente) e snaturati. Non è un caso che in proposito Cassirer citi, prima di introdurre il tema dell'utilizzabile heideggeriano, il mondo dell'afasico³⁰⁸, dove a dei rapporti linguistici patologicamente semplificati corrisponde anche l'accesso ad un mondo povero di relazioni e di coordinate d'orientamento, un mondo carente della ricchezza simbolica tipica del mondo "normalmente" umano.

La conclusione di questo paragone tra un mondo non ancora del tutto umano (in quanto regredisce dal piano di complessità proprio della norma, nel caso dell'afasico, o in quanto focalizza a scapito di altre una certa relazione con le cose, come nel caso della semplice relazione all'utilizzabile) e il compito di umanizzazione dell'uomo e del mondo, suona dunque:

Si trova qui il linguaggio che accompagna il passaggio dal mondo dell'azione all'oggettività: appare così che l'oggetto non è un modo deficitario dell'utilizzabile (*des Zuhandenen*): è esso ed esso soltanto che costituisce l'essere autentico, all'interno del quale il mondo dell'uomo diviene simbolicamente significativo e, a partire da qui, afferrabile concettualmente. Come il linguaggio, le arti e le scienze sono attività formatrici che costituiscono il mondo all'interno del quale si situa l'orizzonte dell'esistenza umana [...]. A partire da qui si vede che il mondo dell'uomo è certamente, nella sua origine, mondo dell'azione e dell'opera, ma esso non trova il suo compimento se non in tale trasformazione in modo del simbolo e della funzione. Questa evoluzione non è arbitraria ma necessaria: necessaria nel senso della stessa umanità autentica, all'interno della quale l'uomo nel comprendersi esso stesso deve attualizzare e comprendere la sua libertà. [trad. mia]³⁰⁹

Si mostrano a partire da qui tre lati della questione: il primo, il problematico punto d'origine, il secondo, il lato del metodo seguito da Cassirer nell'analisi del processo di costituzione del mondo umano e dell'uomo e il terzo, che riguarda il compito stesso di tale analisi.

Se per quanto riguarda il metodo, abbiamo già introdotto l'idea che si debba partire dal fatto della cultura e, dunque, da quanto nella citazione che precede è introdotto come linguaggio, arti e scienze e più in generale come attività formatrici, anche il compito e il fine di questo processo appare già richiamato.

Si tratta di pensare l'uomo come diviene all'interno del mondo, che egli stesso si crea per diventare autenticamente umano.

³⁰⁸Ernst Cassirer- Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), (présentés par Pierre Aubenque), Beauchesne, Paris 1972 p. 26, "I fenomeni dell'afasia mostrano che l'afasico è certo capace di orientarsi all'interno di una situazione ma si trova disorientato nel cambiare situazione. Al contrario, l'uomo normale trova nei nomi un mezzo per operare "la sintesi della ricognizione nel concetto". I nomi sono propriamente ciò "a cui ci si tiene (Kant)] [trad.mia]"

³⁰⁹*Ibidem.*

In questa chiave ci si deve, dunque, accostare alla nota tesi dell'uomo *animal symbolicum*, che si presenta come il culmine di questo processo di umanizzazione dell'uomo e del mondo. Cassirer la introduce, infatti, in esplicito riferimento alla formula tradizionale dell'*animal rationale*.

Ma si riconosce facilmente che questa definizione non descrive l'intero campo. E' una *pars pro toto* – ci offre una parte che prende il posto dell'intero.[...] I grandi pensatori, che hanno descritto l'uomo quale *animal rationale*, non erano degli empiristi e non avevano intenzione di fornire una rappresentazione empirica della natura dell'uomo. Nella loro definizione espressero piuttosto un imperativo morale fondamentale. Il concetto di ragione è decisamente inadeguato per comprendere le forme della cultura nella loro pienezza e varietà. Tutte queste forme sono forme simboliche. Perciò dobbiamo definire l'uomo non come *animal rationale* bensì come *animal symbolicum*. In questo modo possiamo indicare la sua differenza specifica e insieme imparare a comprendere quale nuova via gli si apra, la via della civiltà.³¹⁰

Ciò che risulta interessante non sono solo i motivi di tale rielaborazione, ma anche la valutazione che Cassirer dà di tale definizione. Se, da un lato, egli riconosce che l'aggettivo razionale non rende ragione della complessità dell'esperienza umana del mondo, della ricchezza e della varietà delle forme della vita culturale dell'uomo, ma ne descrive solo alcuni e limitati aspetti, non è tuttavia disposto ad abbandonarlo come suggerirebbero, a suo parere, alcune teorie irrazionalistiche moderne³¹¹. Egli riconosce che il reale significato e valore di tale determinazione, *rationale*, non è quello di una descrizione di fatto dell'essere umano, di cui difficilmente si possono misconoscere gli aspetti emotivi e immaginativi, quanto quello di un'esortazione, di un imperativo morale. Ma va notato il fatto che Cassirer faccia seguire proprio a questa considerazione, la tesi di una necessità di allargamento del criterio di comprensione dell'essere umano, per poterne cogliere l'intera prestazione simbolica. In questo senso, la proposta cassireriana dell'*animal symbolicum* eredita anche l'aspetto esortativo, riconosciuto all'*animal rationale*, mentre la cultura e, con essa, la civiltà che nella cultura si costituisce, acquisisce per l'essere umano il valore di un compito e di un fine morale, nel senso più ampio del termine.

Siamo, dunque, su quella linea di confine tracciata tra quanto Cassirer spesso, rifacendosi a Kant, chiama l'*essere* e il *dover-essere*. All'essere dell'uomo sembrerebbe dato in compito di dover essere ciò che è più propriamente. Realizzare, realizzandosi, lo sviluppo simbolico del mondo, sollevandosi da quella condizione di vita, che, a Davos, Cassirer aveva ritrovato nelle analisi dell'*essere-nel-mondo* di Heidegger, per aprirsi ad un nuovo campo di possibilità tipicamente umane. Per questo Cassirer afferma, nel saggio del 1944, che attraverso la

³¹⁰In Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 51

³¹¹*Op.cit.* pg. 50

dicitura *animal symbolicum* è possibile cogliere la via che l'uomo può intraprendere, ossia la via verso la civiltà.

Colpisce il fatto che Cassirer affermi questo nel 1944 e nello stesso tempo ciò rende ancora più profondo il significato che l'autore attribuiva alla cultura ed, insieme, al compito che compete ad ogni uomo di entrare a pieno titolo nella sfera propriamente umana di esistenza.

Si consideri ancora, in proposito, ciò che Cassirer dice ad Heidegger durante il dibattito di Davos a proposito di un'infinità possibile per l'essere umano. È evidente qui che Cassirer ed Heidegger intendono per finitezza e infinità qualcosa di diverso, dal momento che certamente nemmeno Cassirer intendeva con il termine "infinità" una infinità reale, come egli stesso afferma, e tuttavia è convinto che proprio l'accesso al regno della cultura liberi l'uomo e gli conferisca una forma di infinità, che consiste proprio nella creazione spirituale della cultura.

Cassirer alla domanda di Heidegger: „, che via ha l'uomo per giungere all'infinità? e come l'uomo può partecipare all'infinità?" (*Welchen Weg hat der Mensch zur Unendlichkeit? Und wie ist die Art, wie der Mensch an der Unendlichkeit teilhaben kann?*) risponde:

L'uomo in quanto trasforma la sua esistenza in forma, cioè in quanto deve trasferire in una qualche figura oggettiva tutto ciò che in lui è esperienza vissuta – figura oggettiva in cui egli si oggettiva- non si libera certo radicalmente della finitezza del suo punto di partenza (infatti, questo è ancora sempre in rapporto alla sua propria finitezza), ma venendo fuori in crescita dalla finitezza la porta oltre in qualcosa di nuovo che è l'infinità immanente.

L'uomo non può compiere il salto dalla sua propria finitezza in un'infinità realistica, ma può e deve compiere quella metabasi che dall'immediatezza della sua esistenza lo introduce nella regione della forma pura. E l'uomo possiede l'infinità unicamente in questa forma. "Dal calice di questo regno degli spiriti affluisce in lui l'infinità" Il regno degli spiriti non è un regno metafisico di spiriti; l'autentico regno degli spiriti è proprio il mondo spirituale creato dall'uomo stesso.

Che l'uomo lo possa creare è il suggello della sua infinità.³¹²

In tutto questo si delinea dunque il *terminus ad quem* cui tende la riflessione di Cassirer. L'idea che l'uomo si liberi e si realizzi, in quanto uomo, nel mondo condiviso della cultura, acquisendo così tanto la propria umanità, quanto una forma di infinità, che si concretizza nella creazione spirituale.

Si legge, qui, quell'ottimismo progressista della speranza e della responsabilità, che costituisce la cifra dell'intera riflessione cassireriana. Se essa, da un lato, ha fatto sì che durante il dibattito gli studenti e il pubblico percepisse Cassirer come un sorpassato erede della "*Stimmung kantiana*"³¹³ e dello spirito dell'*Aufklärung*, dall'altro lo rende oggi nel

³¹²Dibattito di Davos, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg.228.

³¹³Schmid, P.A., *Angoisse et Finitude. Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*, Revue de Métaphisique et de Morale, (3) p. 381, A.Colin, Paris 2000

confronto con Heidegger nuovamente un interlocutore credibile³¹⁴, in quanto portatore dell'idea di una pluralità e multiformità, che è affidata alla responsabilità individuale dell'interprete e alla sua capacità di “vigilanza critica”³¹⁵.

Tuttavia, pur accogliendo lo spirito che muove le riflessioni cassireriane e l'idea di una metabasi che si compie nell'accesso all'umanità, va considerata, affinché questo passaggio e questo stacco siano pensabili nel quadro di riflessione di Cassirer, anche la possibilità di un punto di partenza rispetto al quale la metabasi si può e si deve compiere. E riprendendo ed ampliando, quanto in proposito afferma Heidegger a Davos, il *terminus a quo* non è in Cassirer semplicemente problematico ma anche complesso e articolato, come si cercherà di mostrare.

³¹⁴ Non è di questa opinione Waite in “ *On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer at Davos*” *Political Theory*, Vol.26 No.5, Oct 1998, pp 603-651, In questo articolo il giudizio su Cassirer è molto duro. Non solo in quanto non in grado di tener testa ad Heidegger ma in quanto neppure in grado di comprendere effettivamente, al di là del detto esplicito, quanto Heidegger sostiene. La tesi di fondo dell'autore è infatti che il dibattito non sia affatto un dibattito quanto piuttosto un monologo di Heidegger, e che, a qualsiasi interpretazione che lo intenda, invece, come dibattito rimanga nascosto un livello di analisi, quello si potrebbe dire “socio-economico”, che vedeva Heidegger e Cassirer profondamente solidali al di là delle apparenti divergenze.

³¹⁵Vedi capitolo primo

2. Dall'animalità all'esistenza quotidiana: il paradiso dell'immediatezza, l'esistenza quotidiana, la tecnica e la cultura.

a. Animalità e umanità.

Irene Kajon, nell'introduzione al suo libro *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Cassirer*, riprende la critica heideggeriana a Cassirer, quella di non aver delineato con la chiarezza, dedicata invece all'esposizione della diversità di forme, interne alla cultura, anche l'unità fondamentale di tale cultura. La prospettiva heideggeriana viene, in questo libro, ripresa per affermare che buona parte dell'interpretazioni correnti di Cassirer sono riconducibili a questa critica.

Irene Kajon ritiene che si possano individuare all'interno della bibliografia critica sull'autore due linee interpretative dominanti.

Una prima linea, considererebbe la questione sull'unità fondamentale della cultura inutile nell'economia del pensiero dell'autore, volto unicamente all'indagine della diversità di forme di esperienza, mentre la seconda riterrebbe Cassirer semplicemente in debito con le posizioni o di Kant - per cui il soggetto trascendentale coinciderebbe con l'oggettività- o di Hegel - per cui non solo mancherebbe la prospettiva di una coscienza individuale³¹⁶, in virtù della processualità dello Spirito, ma anche si giungerebbe, in tale processualità, al riconoscimento della concretezza dell'universale³¹⁷. Al termine dell'introduzione l'autrice propone, inoltre, una diversa strategia interpretativa considerando la riflessione sull'unità della coscienza come filo conduttore dell'opera di Cassirer. Senza entrare, per ora, nel merito della possibilità di una tale unità, intesa come fondamento (piuttosto che come *telos*) della processualità del divenire delle forme simboliche, si vorrebbe innanzitutto riconsiderare la critica mossa da Heidegger.

Heidegger, a Davos, sostiene che per Cassirer il *terminus a quo* è *problematico*, poiché è assente una sua fondazione. Per Heidegger problematico significa, infatti, non solo che non viene considerata necessaria un'analisi dell'unità fondamentale dell'esperienza, ma anche che non si mostra la necessità per la quale, da una tale unità fondamentale, data come presupposta (con quello che questa presupposizione implica nei termini di un debito con la tradizione), scaturiscono certi modi di stare al mondo e in particolare il mito. In questa veste, la critica si

³¹⁶Citate in proposito l'interpretazione di Masullo, circa il legame con Kant, e di Verene per quanto concerne i temi hegeliani.

Rispetto ad entrambe, Kajon prende le distanze mettendo al centro del proprio libro proprio l'indagine sulla possibilità di ritrovare nel pensiero di Cassirer uno sviluppo e una unità della coscienza individuale.

³¹⁷Il riferimento qui è all'interpretazione data da Lugarini.

presenta per esempio nella recensione a *Das mythische Denken*, dove l'assenza di una "chiarificazione esplicita e sistematica dell'origine della forma di pensiero e di intuizione dalla forma di vita"³¹⁸ va intesa come assenza del nesso fondazionale e necessario del mito rispetto all'esistenza.

A ben guardare, si può rilevare che la critica di Heidegger agisce in realtà su due livelli.

Il primo, rileva una carente tematizzazione dell'esistenza umana nel suo profilo fondamentale (carenza che viene compensata, secondo Heidegger da una serie di assunzioni indiscusse), e il secondo riguarda un'assenza di necessarietà del nesso tra questa esistenza e il suo dispiegamento in forme simboliche di mondo, quali il mito.

Considerando qui, come precedentemente fatto per quanto riguarda Heidegger, il versante "cassireriano" di questa critica, la riflessione si apre a nuove considerazioni.

In primo luogo, la considerazione della cosiddetta "forma di vita" o "esistenza immediata" non è, in Cassirer, semplicemente assente, ma piuttosto di difficile determinazione e, dunque, altamente problematica, poiché, tendendo essa a rientrare in una concezione dell'esistenza simbolicamente strutturata, rimane aperta la questione di una possibile fundamentalità, in un qualche senso pre-simbolica.

In secondo luogo la necessità del nesso non appare in Cassirer un problema, trattandosi piuttosto di un Fatto. Il fatto che qualcosa come l' "esistenza immediata", qualsiasi cosa significhi, si espliciti, o si presenti fin dall'inizio, nella forma mitica di mondo è un dato, di cui è necessario individuare le condizioni di possibilità ma di cui non è lecita una domanda sull'origine, per la distinzione che Cassirer compie in sede critica tra le due tipologie di questione³¹⁹. Prima di considerare e sviluppare questo secondo punto, va affrontata la questione problematica dell'"esistenza immediata" o della "forma di vita".

In primo luogo, è necessario ritornare alla definizione del 1944, *animal symbolicum* e domandarci se, dunque, in linea con la definizione, Cassirer intenda l'uomo come un animale avente, quale differenza specifica, l'attitudine simbolica. In questo caso si potrebbe considerare proprio tale animalità, da cui l'uomo si discosta, quale *terminus a quo*. Nelle

³¹⁸Cassirer-Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di Lazzari R. Milano Unicopli Edizioni 1990

³¹⁹Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1946), *Gesammelte Werke Band 24*, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, saggio IV, *Il problema della forma e il problema della causa*.

Qui Cassirer riconosce come, in filosofia, sia sempre necessario evitare gli sconfinamenti che sorgono tra i diversi tipi di conoscenza. Porta poi l'esempio della questione dell'origine del linguaggio, nella quale la forma della spiegazione causale "ci pianta in asso", poiché esso va in questo senso considerato un *Urphänomen* in senso goethiano.

Il punto è che è la domanda causale su quest'origine ad essere scorretta. Non si può per Cassirer scambiare la questione delle strutture con quella delle cause e risalire dall'una all'altra.

attività simboliche, l'uomo si staccerebbe dall'animalità che costituisce il genere, cui appartiene, per concretizzare e dispiegare la propria differenza specifica.

Se una considerazione di questo tipo è presente nel pensiero di Cassirer, essa costituisce tuttavia una sorta di pensiero-limite. Con l'accesso alla simbolicità e, dunque, con la realizzazione e il dispiegamento della sua differenza specifica, l'uomo si stacca in via definitiva dall'animalità che diviene un termine di paragone negativo per l'uomo stesso. È possibile, perciò, parlare di concetto-limite dell'animalità in Cassirer in due sensi.

In prima battuta l'animalità va intesa quale concetto-limite poiché, appunto, essa rappresenta il negativo dell'umanità. Ciò va pensato nel senso che, nel momento in cui l'umanità si dispiega, l'animalità è per sempre perduta, e anche quei tratti che accomunano l'uomo e l'animale sono, nell'uomo stesso, trasfigurati e umanizzati.

In questa direzione vanno interpretati i molteplici riferimenti di Cassirer all'abisso (*Kluft*) che si apre tra uomo e animale.

Uno dei motivi che spinge Cassirer ad accentuare questo tratto, marcando in modo così netto la differenza tra uomo ed animale, emerge con tutta chiarezza in uno dei corsi americani.

La messa in discussione della definizione classica dell'uomo come *animal rationale* non concerne, infatti, semplicemente il tema della razionalità ma anche il tema dell'animalità. È necessario, infatti, mettere in questione la prospettiva darwiniana che intende anche la ragione- e anche nel suo senso più ampio- quale prodotto biologico, un prodotto dell'evoluzione, che si sviluppa quale strumento per la sopravvivenza. Da qui, per Cassirer, il percorso della riflessione sull'essere umano sarebbe segnato ed indirizzato da tale carattere di strumentalità, che genera la definizione di *homo faber*.

Per Cassirer, tanto la definizione di produttore di strumenti (*tool-making animal*), quanto quella di *animal rationale*, mancano però della capacità di sottolineare ciò che è invece il punto fondamentale³²⁰. Si perde, infatti, la specificità tipicamente umana. Questo non significa però negare l'animalità dell'uomo³²¹, la continuità presente in natura, significa

³²⁰Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 6, *Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pg. 67, L'antica definizione classica dell'uomo come essere razionale, come *animal rationale* è stata mantenuta e difesa dall'idealismo. Ma dalla metà del diciannovesimo secolo, dal trionfo del darwinismo, questa concezione ha ceduto il posto ad un'altra, basata non su un fondamento logico bensì biologico. La ragione stessa sembrerebbe essere nient'altro che un prodotto biologico, un risultato dell'evoluzione. Non è una causa originaria bensì un effetto. Viene intesa come uno strumento, che è stato creato nella battaglia per la vita e per la finalità della sopravvivenza. (trad.mia.) *Op.cit.* pg. 68, Le definizioni dell'uomo come essere razionale, come *animal rationale* e come animale che produce strumenti, come *homo faber* possiedono un comune denominatore. In un certo senso possono essere considerate come espressioni di uno stesso fatto. Qui (nella sfera umana) comincia l'uso metodico di strumenti che è, per così dire, un nuovo modo di vivere (*a new method of life*).[trad.mia]

³²¹*Op.cit.* pg. 76, Nessuna frontiera prefissata, nessuna rigorosa linea di confine sembra separare la nostra vita culturale, intellettuale, morale, religiosa, estetica dall'intero della vita organica. Non intendo combattere questo modo di vedere le cose, sostenendo la causa di uno spiritualismo astrattamente metafisico. Vita e spirito non

piuttosto non ridurre la questione unicamente a questo livello, ma sollevarsi da esso per domandarsi della discontinuità tra animale e uomo (*the new method of life*). È interessante notare come a sostegno di queste riflessioni sull'animale, Cassirer si riferisca sempre, sia nelle opere databili intorno al 1929 sia nella produzione successiva, a von Uexküll. Il riferimento alla biologia teoretica³²² è in Cassirer costante, sebbene egli stesso riconosca il limite di tali ricerche.

Esse, infatti, mirando a considerare come un unico materiale di indagine, nella prospettiva di una unità d'organizzazione, l'intera serie di relazioni che intercorrono tra l'animale, con le sue risposte istintuali, e la *Umwelt* con i suoi specifici fattori stimolatori, "ci piantano in asso", nel punto in cui si concentra il maggior interesse, ovvero la considerazione dell'uomo. Nel caso dell'uomo, infatti, non si può porre una correlazione stretta tra certi elementi presenti nella sua conformazione fisica e alcuni elementi ambientali determinati (*Merknetz-Wirknetz*), come nel caso dell'animale, bensì esso va considerato a partire dalla totalità delle sue prestazioni, che sono già, per Cassirer, in un certo senso culturalmente connotate.³²³

A simili considerazioni e conclusioni circa l'animalità e proprio in riferimento all'opera di von Uexküll, giunge negli stessi anni anche Heidegger, e questo soprattutto nel corso *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*.

Già da quanto precede si può notare come, in Cassirer, l'animalità valga da termine di paragone, trattandosi però di un termine di paragone completamente negativo. Si produce, così, una sorta di duplice prospettiva, non sempre accuratamente distinta, per la quale da un lato sembra acquisito uno stato d'animalità, da quale far provenire l'uomo (in linea con la prospettiva di continuità propria della biologia) e, dall'altro, appare altrettanto acquisita l'idea che, nel momento in cui si parla propriamente di uomo (in sede dunque d'antropologia filosofica), il quadro interpretativo debba essere radicalmente mutato, in osservanza a quell'abisso che si apre tra uomo ed animale.

L'uomo- sulle prime, per così dire , ancora in modo esitante e inconsapevole di sé , ma poi in modo sempre più chiaro e deciso- esce dalla sfera del semplice percepire , come del semplice

appartengono a due sfere differenti dell'esistente. Non abbiamo bisogno di trascendere il regno della natura per trovare il regno dello spirito. Ma la legge di continuità non può essere interpretata in un senso che proibisca ed escluda una trasformazione fondamentale tra le varie serie di eventi e di cose. (trad. mia)

³²²Cfr. anche Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968

³²³ In Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 41, "Il merito di questa direzione di ricerca non deve essere sminuito in nessun modo; gli importanti e istruttivi risultati che ha prodotto per la biologia non devono essere contestati. Ciononostante essi ci piantano in asso non appena ci volgiamo al problema fondamentale di un' antropologia filosofica. Infatti, per questa il concetto di uomo non è determinato da certi contrassegni identificabili della sua struttura, ma dall'insieme, dalla totalità delle sue prestazioni."

agire, per conquistare un nuovo campo, il campo della riflessione.[...]Questo ferreo cerchio, che connette nell'animale rete percettiva con la rete dell'azione e che in ogni momento con la massima precisione congiunge entrambe e le adatta reciprocamente, appare spezzato non appena entriamo nel mondo della coscienza specificatamente umana e delle modalità di configurazione specificatamente umane.³²⁴

Vediamo qui, da un lato, l'idea che l'uomo abbia condiviso- ed è lecito domandarsi se Cassirer mantenga sempre salda la distinzione tra continuità biologica e discontinuità in sede di antropologia filosofica- l'immediatezza propria del cerchio ambientale animale e che, insieme, nel suo divenire umano, sia tale immediatezza a scomparire, cedendo il passo alle formazione simbolica³²⁵.

Tale immediatezza animale si presenta, dunque, alla riflessione filosofica come duplice concetto-limite. Infatti, da un lato, essa viene pensata come ciò rispetto a cui l'essere umano si emancipa, divenendo propriamente umano.

Cassirer parla in proposito di una "cacciata dal Paradiso dell'esistenza organica"³²⁶, di "Paradiso dell'immediato sentimento vitale"³²⁷ o di "autoliberazione che lo spirito compie nei confronti della natura"³²⁸.

E, d'altro canto, il ritorno a tale condizione viene in linea di principio preclusa non solo all'uomo, che, in quanto tale, vive e forma il mondo umano, ma anche alla sua conoscenza che è sempre conoscenza umana e dunque conoscenza mediata.

Questo secondo aspetto della preclusione alla conoscenza, dell'impossibilità di una ricostruzione genetica del passaggio tra l'animalità e l'umanità, fa sì che l'animalità stessa appaia in ultima analisi come quell'X, che supporta la conoscenza ed insieme sempre le sfugge, essendo in linea di principio sottratta al raggio illuminante - umanizzante della conoscenza dell'uomo.³²⁹ Cassirer ha ben presente questo aspetto della questione.

³²⁴ *Op.cit.* pp. 42-43

³²⁵ *Op. cit.* pg. 43, "Animale e ambiente formano insieme una conchiusa opportunità. L'uomo rinuncia a tale sicurezza e a tale protezione, non appena cessa di vivere semplicemente nel suo ambiente, ma comincia a costruire questo stesso ambiente; non appena lo pone innanzi a sé e lo trae da sé nella creazione spirituale."

³²⁶ *Ibidem*, "Con questa rottura l'uomo appare come cacciato da quel paradiso dell'esistenza organica."

³²⁷ Espressione tra l'altro associate ad un richiamo ad Heidegger, qui esplicitamente citato, presente nel Konvolut 184 c 1940, *Op.cit* pg. 137, "Il passaggio all'opera (prodotto) permanente e all'utensile sempre applicabile allo stesso modo schiude all'uomo la sfera oggettiva - in primo luogo la sfera delle cose. Tuttavia bisogna guardarsi dall'interpretare questa sfera in qualche modo come semplice "degradazione", come peccato originale "caduta" dal paradiso del sentimento immediato della vita- o del momentaneo, mutevole agire "primitivo".

³²⁸ Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979

³²⁹ Qui si avverte, in maniera evidente, quella problematica eredità kantiana che invece Sini rintracciava anche nel rapporto tra un contenuto immediato e una forma simbolica mediante. Cfr. Sini C., *Il simbolo e l'uomo*, Egea Milano 1991

Egli, infatti, considerando l'ipotesi di un accesso ad un mondo pre-mitico, pre-linguistico e pre-teoretico proprio dell'animale e che egli, avvertendo della metafora, chiama *das echte und ursprüngliche Metall der Wirklichkeit*³³⁰, si interroga in questo senso:

Solo una domanda metodicamente decisiva sorge a questo punto : con quali mezzi possiamo ottenere questa "trasposizione", questo spostamento in una realtà dell'esperienza vissuta diversa dalla nostra?³³¹

Questa domanda mostra, dunque, come ogni tentativo umano di comprensione dell'esperienza in generale e dell'esperienza animale in particolare, rimane mediata dalle umane possibilità di formazione e comprensione del mondo.

Perciò, per quanto concerne il tema dell'animalità, Cassirer non solo riconosce che non è dato di risalire effettivamente ad un punto iniziale in cui l'uomo si stacchi dall'animalità³³², ma che anche tale prospettiva sull'animale è funzionale alla conoscenza non tanto dell'animalità dell'animale quanto dell'umanità dell'uomo³³³.

Perciò, egli ritiene che sia metodicamente precluso il pensiero di un sostrato di immediatezza cui si applicherebbero, quali sovrastrutture (qui il riferimento in nota riguarda Marx), le forme simboliche³³⁴, ma che insieme una tale considerazione sia possibile in senso contrario, ossia se partendo dalle forme simboliche si voglia operare uno smantellamento di esse, per comprendere *astrattamente* l'immediatezza. Si tratta, perciò, di una ricomprensione mediata dell'immediato. Ritorna, dunque, l'idea non solo che l'animalità e l'immediatezza siano un concetto limite, ricompreso in quanto concetto, ma astrattamente in quanto limite, ma anche che esse si presentino come un risultato teorico più che come un cominciamento reale.

³³⁰«Il vero e originario metallo della realtà». In Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 48

³³¹ *Ibidem*.

³³²*Op.cit.* pg. 36, "Nessuna metafisica e nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l'"origine", di queste creazioni nel senso che ci fa retrocedere al loro inizio temporale, nel senso che permette di scorgere immediatamente la loro nascita. Noi non possiamo mai risalire al punto in cui il primo raggio della coscienza spirituale erompe dal mondo della vita."

³³³*Op.cit.* pg. 65, "Non abbiamo qui voluto addurre tutte queste osservazioni e teorie sugli animali per se stesse; piuttosto queste dovrebbero solo servire come immagine alla rovescia, per determinare il valore specifico delle singole „forme simboliche“ per la costruzione della coscienza spirituale. Questa coscienza è la coscienza oggettuale, in quanto è autocoscienza, e viceversa, è autocoscienza solo nel fatto e attraverso il fatto che è coscienza oggettuale.[...] per noi entrambe le determinazioni sono coglibili sempre soltanto nel loro puro insieme: dinnanzi a noi non abbiamo mai un „prima“ o un „dopo“ di elementi indipendenti, piuttosto, sempre e soltanto una correlazione di momenti. E dal punto di vista della pura analisi, che non può essere confusa con questioni relative alla genesi, qui non è solo essenziale il fatto che la relazione fondamentale che abbiamo dinnanzi sia suscettibile di una più precisa determinazione quanto che sia dal canto suo graduata in se stessa nelle differenti forme simboliche."

³³⁴*Op.cit.* p. 47-48, "Piuttosto abbiamo dovuto ripetutamente respingere questa concezione- la concezione secondo la quale nel processo della „formazione simbolica“ ha luogo solo la riconfigurazione di un mondo dato di sensazioni o un mondo di percezioni compiutamente disponibile- secondo la quale si aggiunge ad esso come strato fondamentale e strato originario solo una specie di ideale sovrastruttura."

In questo senso, Cassirer parla di una duplice direzione nel processo discorsivo (dunque mediato) dello Spirito. Un senso o un lato costruttivo, quello della formazione di senso delle singole forme simboliche, la *Sinngebung*³³⁵ ed uno distruttivo, che viene però ricompreso in quello dominante della costruzione di senso.

Questo smantellamento non può mai essere inteso in senso ontologico, ma solo in senso puramente metodologico. In esso non si tratta di demolire effettivamente il mondo delle obbiettive configurazioni spirituali, piuttosto solo di rinunciare ad esse in un senso specificatamente delimitato. Così qui l'intelligenza non pretende nessun salto, nessun *salto mortale* [it.nel testo]. In un certo senso si rivolge ormai contro se stessa, ma non per negarsi nella sua essenza ma per riconoscersi in essa..³³⁶

La totalità della comprensione passa, dunque, anche dalla ricomprensione di questo stato astratto di immediatezza che, propriamente, non si dà mai, ma che deve essere pensato, attraverso il togliimento di quanto rende propriamente umana la comprensione e lo stare al mondo, proprio al fine di ricomprendere tale specificità umana nella sua totalità concreta.

In questo senso, il *terminus a quo* è quanto di più artificiale e di astrattamente conseguito si possa pensare e non si presenta in alcun modo come un punto di partenza originale e assolutamente dato.

A partire da qui non si può non considerare quanto astratta, al limite con la povertà, dovesse apparire a Cassirer una prospettiva come quella heideggeriana.

Considerando quanto detto, va riletta anche la definizione *animal symbolicum*, dove la simbolicità in un certo senso toglie e ricomprende la caratteristica di animalità, compie cioè quella trasfigurazione a cui sempre si assiste, per Cassirer, quando si parla di aspetti propriamente umani dello stare al mondo.

Cassirer utilizza in questo senso, per evocare questa trasfigurazione compiuta dalle forme simboliche, la felice espressione di *antropogonia* (*Anthropogonie*) che richiama e mostra l'idea di una trasformazione, tanto del mondo quanto del vivente, in senso umano, trasformazione che si produce nello stare al mondo proprio dell'uomo e nell'umanizzazione del mondo, in quanto simbolicamente articolato.

Il mito, il linguaggio, l'arte, la conoscenza- queste forme partecipano tutte come originarie potenze spirituali alla trasfigurazione e alla trasposizione che la vita organica esperisce non appena entra nella sfera specificatamente umana; ma non vi partecipano tutte allo stesso modo. E questa loro ineguaglianza ci si offre ora come un nuovo mezzo metodico in virtù del quale possiamo spiegare il processo dell' *antropogonia*, in sé unitario, in single fasi.

³³⁵ *Op.cit.* pg. 4, "Essa riguarda piuttosto quella dinamica della formazione di senso nella quale e per la quale soltanto si compie la formazione e la delimitazione di determinate sfere di essere e di significato. Ciò che essa cerca di comprendere e di chiarire è l'enigma del divenire delle forme in quanto tale."

³³⁶ *Op.cit.* pg.53

Il mutamento del punto di vista che si compie nel passaggio da una forma all'altra ci fornisce differenti visioni prospettiche, dalla cui riunificazione risulta per noi innanzitutto l'immagine completa di questa *antropogonia*.³³⁷

L'abisso tra uomo e animale sta dunque tutto dalla parte dell'uomo, il quale coglie tale salto e lo ricomprende trasfigurandolo, mentre all'animale è attribuita la funzione di punto limite della comprensione, il limite che sempre si sposta rispetto alla ricomprensione dell'uomo.

In termini concreti, questo movimento si può vedere là dove animali e uomini appaiono vicini e intenti in attività a prima vista simili.

Un esempio tra tutti sono i suoni emessi da animali ed uomini.

Già negli animali inferiori ci si presenta una grande quantità di suoni originari, suscitati da emozioni e da sensazioni, i quali poi quando si procede verso le specie superiori, si differenziano sempre più e si sviluppano fino a diventare manifestazioni linguistiche articolate in un certo modo e distinte fra loro, richiami di paura o di avvertimento, di adattamento e di accoppiamento. Ma fra questi suoni di richiamo e i suoni indicativi e significativi del linguaggio umano permane, prima e dopo l'avvenuta distinzione, un abisso, il quale è stato di nuovo confermato dai più rigorosi metodi di osservazione della moderna psicologia animale.³³⁸

E tale distinzione tra linguaggio umano e comunicazione animale viene ripresa e indicata come vera e propria metabasi in *An Essay on Man*. La vera comprensione di tale metabasi si ha, per Cassirer, non solo e non tanto nell'indicare la differenza tra suoni animali e quelli significativi e umani³³⁹, quanto piuttosto nel mostrare che i primi sono ricompresi nella prospettiva dei secondi, dando così origine ad un sistema totalmente nuovo, che va considerato proprio in questa sua nuova natura di sistema e di totalità, in quanto cioè forma simbolica di mondo.

Tale differenza viene presentata in questo saggio nella forma della differenza tra segno, rintracciabile anche nel mondo animale, e simbolo, propriamente umano. Mentre il segno, per Cassirer, rimane ancorato alla concretezza dell'elemento fisico e produce un'indicazione univoca, dal carattere esclusivamente operativo, il simbolo si svincola da una forma di legame coercitivo con la materialità (simboli possono essere indifferentemente vocali, gesti, immagini ecc., vigendo unicamente la regola del vantaggio espressivo), pur mantenendo una

³³⁷ *Op.cit.* pg. 65

³³⁸ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg.136

³³⁹ In Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 212, "Secondo quanto ci è dato vedere nessuna teoria biologica è riuscita a venire a capo di questa distinzione logica e strutturale. Non esistono prove psicologiche che l'animale abbia mai oltrepassato la frontiera che separa il linguaggio emotivo da quello proposizionale. [...] D'altra parte non vi è prova storica che l'uomo perfino negli stadi più bassi della cultura, altra non abbia conosciuto che un linguaggio puramente emotivo o il linguaggio dei gesti.[...]"

connessione con essa, e si presenta perciò come caratterizzato dal suo valore funzionale, che si manifesta nella variabilità. Nella variabilità e flessibilità del simbolo è compresa anche la possibilità di irrigidirsi nel segno, ricomprendendo l'attitudine simbolica anche l'aspetto esclusivamente pratico dell'espressione segnica.

Ancora una volta è la prospettiva dell'uomo che illumina e produce la differenza con l'animale, ricomprendendola quale differenza all'interno del suo unico mondo possibile.

Dunque l'animale può certo essere considerato quale *terminus a quo* ma, considerando quanto detto, si evidenzia come una tale riflessione richieda un procedimento di astrazione, tale da togliere a questo cominciamento tutta la pretesa di immediatezza, di semplicità e di originarietà.

Il mondo animale va pensato, dunque, non come l'originario rispetto a cui iniziare il discorso sulla complessità umana, ma come banco di prova della capacità della riflessione critica di mettere in luce la specificità dell'uomo, ricomprendendo, a partire da essa, anche la diversità animale.

b. Immediatezza e esistenza quotidiana.

All'interno del mondo umano esistono, per Cassirer, delle differenze che potrebbero aprire la strada alla considerazione del cosiddetto *terminus a quo* e che si connettono con l'idea del divenire uomo nella forma simbolica, che qui si propone come chiave di lettura del processo delle forme simboliche stesse.

Apparentemente una simile differenziazione potrebbe essere ritrovata già nella distinzione, tracciata da Cassirer a Davos, tra una "sfera pragmatica"³⁴⁰, sfera dell'esistenza quotidiana, descritta in termini heideggeriani come il mondo dell'azione dettata dal bisogno e della relazione a ciò che è utilizzabile ("*zuhandenem Zeug*"), e il regno autonomo e libero dello spirito, caratterizzato dalle diverse forme simboliche.

Si tratterebbe, quindi, di quel passaggio dal "prendere" al "comprendere", che Warburg evocava come centro della riflessione cassireriana in relazione alla distinzione tra animale e uomo e non a quella tra l'esistenza quotidiana e una qualche imprecisata forma di esistenza più spiritualmente ricca.

Le difficoltà sollevate da questa nuova distinzione si avvertono chiaramente. Rimane del tutto indistinto cosa significhi qui "esistenza quotidiana" e come essa possa essere intesa in contrapposizione alle formazioni simboliche, che costituiscono la cifra dell'umano stare al mondo.

Questa posizione espressa a Davos appare, inoltre, nel raffronto con l'intero della produzione di Cassirer, anomala e bisognosa di ulteriori esplicazioni.

Già alla luce di quanto detto non è possibile, nemmeno in questo caso, pensare a rapporti di mondo immediati, privi di quel carattere di mediatezza proprio delle forme simboliche con cui l'uomo costituisce se stesso e il proprio mondo. E, tuttavia, proprio nel caso di questa "sfera pragmatica" non sembrano potersi rintracciare facilmente quelle tipologie di relazioni con il mondo che Cassirer elenca nell'arte, nella scienza, nel mito e religione e nella politica (dedicando i suoi ultimi studi proprio al tema dello Stato). Il linguaggio sembra essere qui un caso a parte, dal momento che esso è presente, almeno parzialmente, in ciascuna delle altre forme simboliche. Il linguaggio appare, così, portatore di rapporti di mondo fondamentali, che si possono considerare, in sede di analisi, secondo le tonalità differenziate nei diversi raggi delle forme simboliche.

³⁴⁰ Vedi pg. 162

Nel Konvolut 184b datato 1928, si incontra una possibile soluzione al problema posto dall' "esistenza quotidiana" nell'espressione "*natürliches Weltbild*", la quale viene così determinata:

Se interroghiamo questa immagine naturale del mondo (*natürliches Weltbild*) ritroviamo in essa tutta la ricchezza dei motivi che abbiamo visto operare nella formazione del linguaggio, del mito, della conoscenza, ma qui questa ricchezza non appare ancora scomposta scissa. Essa si dà a noi come un semplice ed uniforme raggio di luce che non è ancora rifratto nei differenti mezzi di senso.³⁴¹

Tale immagine naturale del mondo compone, per Cassirer, ciò che nell'analisi del linguaggio, del mito e della conoscenza appariva separato, estendendosi e vivendo in esse. Qui, conclude Cassirer, anziché il *discretum* delle forme, domina il *continuum*.

Quest'idea di un'immagine naturale del mondo appare, in questo senso, da un lato come qualcosa di originario, in cui l'uomo vivendo si trova immerso e, nello stesso tempo, come il risultato dell'analisi e della riflessione che si compie nella *Filosofia delle forme simboliche*. Appare, dunque, che la nostra vita quotidiana, nella sua comprensione, più che essere il punto di partenza per la *Filosofia delle forme simboliche* è piuttosto un risultato. Considerando il fatto che nella vita quotidiana, nella sfera pragmatica, gli aspetti simbolici sono per l'uomo fusi assieme, dove tratti mitici di esperienza del mondo si legano ad attività linguistiche, a cognizioni scientifiche a interpretazioni e trasformazioni di prospettiva, tipicamente artistiche, la *Filosofia delle forme simboliche* si mostra, qui, nella sua veste critica, ovvero nel tentativo, attraverso l'analisi, di mettere in luce i rapporti tra le diverse forme in linea di diritto, operando però a partire dal fatto. L'esperienza del mondo è, da un lato, già da sempre possibile solo in virtù di tali orizzonti e interpretazioni simboliche del mondo e, tuttavia, il fatto della cultura si presenta, per lo più, come sovrapposizione e mescolamento di tali forme. Noi non viviamo, infatti, esclusivamente nel mondo del mito o nel mondo della scienza, ma nella vita quotidiana entrambe le interpretazioni si combinano e collegano. Similmente, noi incontriamo il mondo, per Cassirer, non unicamente nel linguaggio parlato, ma anche nelle prospettive interpretative che l'arte porta ad esistenza.

Quanto più ampia e ricca è la nostra possibilità di mescolare e sovrapporre i diversi piani, pur riuscendo in sede critica a distinguerli, tanto più ampio e ricco sarà il nostro mondo e tanto più realizzata e raffinata sarà, per Cassirer, la nostra possibilità di essere umani. In questo senso all'individuo è dato il compito dell'umanità. Appropriandosi della cultura, in tutte le

³⁴¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 6

sue forme, e dell'opera che costituisce l'uomo, in tutte le sue manifestazioni, egli diventa tanto più umano, quanto più vasta è per lui l'esperienza del mondo dell'uomo.

Dunque, nell'esperienza e nella vita quotidiana, si potrebbe dire, l'uomo è immerso in quella che Cassirer chiama "immagine naturale del mondo". Dove naturale non indicherebbe una sorta di spontanea immediatezza o una qualche forma di semplicità, bensì l'assenza di una riflessione critica sulle forme interpretative, che si intrecciano nell'esperienza quotidiana del mondo, a sua volta caratterizzata, dunque, da una tanto maggiore complessità e multiformità, quanto maggiore è la varietà di attività simboliche umane che in essa si intrecciano.

Sotto questa luce appare interpretata anche quella che Cassirer chiama *esperienza percettiva* presente nella *conoscenza sensibile*. Essa non sarebbe quella "passiva ricezione di impressioni sensibili" che Cassirer talvolta evoca, e in verità non sempre attenendosi al senso di un'immediatezza astratta, all'idea di concetto limite. Essa sarebbe piuttosto l'esperienza quotidiana del mondo e delle relazioni con gli oggetti, considerate a prescindere dal loro successivo sviluppo nella conoscenza scientifico-matematica, che, per parte sua, mira invece all'astrazione dalla complessità che qui è, invece, evocata.

Cassirer stesso affronta il problema nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* portando come esempio l'esperienza spaziale.

Egli inizia il discorso ammettendo che:

Negli studi di gnoseologia spesso si ammette quale cominciamento di ogni conoscenza empirica uno stadio della pura immediatezza, del semplice dato, in cui le impressioni dovrebbero essere accolte nel loro semplice carattere sensibile e essere "vissute" senza che già fosse stata intrapresa in esse alcun genere di attività formale, di elaborazione da parte del pensiero. In questo stadio tutti i dati si troverebbero ancora per così dire disposti su di un piano con un unico carattere indistinto e confuso di pura e semplice "esistenza". Ma qui troppo facilmente si dimentica che il supposto stadio puramente ingenuo della coscienza empirica non è esso stesso un dato di fatto, bensì una costruzione teorica; si dimentica che esso non altro che un concetto limite creato dalla riflessione gnoseologico-critica.³⁴²

Chiarito questo, Cassirer procede a distinguere la coscienza sensibile dalla coscienza conoscitiva della scienza, che espliciterebbe, astraendole, le relazioni già presenti *in nuce* nella conoscenza sensibile.

Per esemplificare, richiama la differenza tra la conoscenza sensibile dei rapporti spaziali e quella teoretica, avvertendo del fatto che ciò che vale per lo spazio, vale anche per le altre forme ordinarie (tempo, numero) su cui si fonda l'oggetto d'esperienza, forme grazie alle quali esso viene costituito.

³⁴²Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 51

Dove la conoscenza sensibile vede soltanto una tranquilla coesistenza, solo un conglomerato di cose il pensiero empirico teoretico scorge invece un ingranamento, un nesso di condizioni. E in questa serie ordinata di condizioni, a ogni contenuto particolare viene ora assegnato il suo posto determinato. Mentre il punto di vista sensibile si accontenta di stabilire il *quid* dei contenuti singoli, questo semplice *quid* viene ora convertito nella forma del *perché*, la semplice coesistenza o successione dei contenuti, la loro giustapposizione nello spazio e nel tempo, viene sostituita dalla loro dipendenza ideale.³⁴³

Analogia distinzione, ritrovabile anche nella lezione di Davos, viene compiuta nel quarto capitolo di *An Essay on Man* dove Cassirer distingue tra spazio e tempo organici, spazio e tempo percettivi e infine spazio e tempo simbolici.

Mentre spazio e tempo organici riguardano l'orientamento animale e sono qui, in un certo senso fuori dall'orizzonte del discorso, è interessante notare come siano distinti spazio e tempo percettivi da quelli simbolici.

Se anche per i primi, come per i secondi, non si può parlare di un dato immediato dei sensi, solo per questi ultimi vige l'idea che si tratti di uno spazio astratto puramente pensato, e solo così possono acquisire l'aggettivazione di "simbolici".

Sembrerebbe, allora, esistere per Cassirer uno strato d'esperienza, quello sensibile, in un qualche senso al di fuori della simbolicità propriamente detta e che però è, insieme, l'esperienza in cui comunemente l'uomo vive. Rispetto a questa distinzione, dunque, la simbolicità sembrerebbe una prestazione più astratta e secondaria, anziché l'unica possibilità di accedere all'esperienza propriamente umana del mondo.

Questa apparente contraddizione può essere spiegata se consideriamo che, se in Cassirer alcune forme simboliche paiono giungere in seconda battuta rispetto all'esperienza quotidiana, non si può dire lo stesso di altre. Altre forme simboliche veicolano e accompagnano tale esperienza, conferendole senso, cosicché essa non è mai pensabile come semplice dato.

Mentre l'esperienza empirico-teoretica, dunque, che si manifesta nella scienza moderna parte e si astrae dall'esperienza sensibile del mondo, il mito fa tutt'uno con essa. Nel mondo mitico anche la sensibilità è miticamente connotata e sottostà alla regola generale del mito, regola della suddivisione del puro dall'impuro. Similmente vale per il linguaggio.

Sebbene Cassirer, all'inizio del primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, sembri tentennare sull'idea di una ricomprensione della percezione nel processo di formazione delle forme simboliche e in particolare del linguaggio, col procedere dell'argomentazione quest'appartenenza diviene più chiara. Se all'inizio Cassirer introduce, infatti, il tema della

³⁴³*Op. cit.* pg. 49

*simbolica naturale*³⁴⁴, il quale sembra da un lato alludere ad una capacità di significato costitutiva all'essenza stessa della coscienza, e, dall'altro, sembra precedere il costituirsi di simboli propriamente detti per operare con elementi della percezione, utilizzati in senso simbolico, successivamente, anche se viene mantenuta l'idea di una facoltà simbolica, legata all'immaginazione produttiva kantiana, non solo viene abbandonata la distinzione tra simbolica naturale e artificiale, ma anche il tema della percezione sembra essere affrontato con minor semplicità³⁴⁵. A ben guardare anche per quanto riguarda la simbolica naturale, Cassirer sembra porre l'accento più sull'appartenenza di essa all'attività simbolica propria della coscienza, che sulla contrapposizione, che essa pur sempre implica, tra simboli naturali e simboli artificiali, propri questi ultimi di arte, linguaggio e mito. Cassirer afferma in questo senso:

Interviene una specie indipendente di attività formatrice, una specifica attività di coscienza che si distingue da ogni dato della sensazione o percezione immediata, per poi servirsi tuttavia di questo stesso dato come veicolo, come mezzo di espressione. Così la simbolica naturale, che noi abbiamo trovata nel carattere fondamentale della stessa coscienza, da una parte viene utilizzata e mantenuta, mentre dall'altra viene superata e raffinata.³⁴⁶

La simbolica naturale viene conservata e superata nella simbolicità artificiale, che qui coincide con l'intera attività simbolica umana, nel senso che di essa si supera lo stretto legame con l'aspetto materiale, poiché i simboli appaiono emanciparsi, quanto al loro significare, rispetto all'elemento puramente materiale.

A questo proposito la simbolica naturale sembrerebbe rinviare ai legami segnici caratterizzati, per Cassirer, come visto in *An Essay on Man*, da un rapporto più saldo tra significante e significato.

Rimane il fatto che anche qui, pur con qualche difficoltà, ogni attività simbolica viene ricompresa nel cerchio dell'attività propriamente umana e perciò mediata dalla simbolicità stessa.

³⁴⁴Su questo argomento cfr. Anche O. Schwemmer, "Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zur Ernst Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen", in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung* (Hrsg. von Dorothea Frede), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pg.37

³⁴⁵Cassirer afferma qui qualcosa che non si troverà più espresso con tanta disinvoltura nei testi successive. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 50, "Questo passaggio alla forma si compie nella scienza nel linguaggio nell'arte e nel mito in diversi modi e secondo diversi principi formative: ma essi coincidono tutti nel fatto che ciò che alla fine ci si presenta come prodotto del loro operare, per nessun carattere è più uguale al mero materiale da cui inizialmente si era partiti."

Naturalmente considerazioni di questo genere aprono la possibilità di domandarsi come sia possibile confrontare un certo materiale di partenza con quanto abbiamo se ciò con cui possiamo in linea di principio avere a che fare supera già questo materiale di partenza.

³⁴⁶*Op. cit.* pg. 48

Infatti, proprio in questo volume, Cassirer mostra come anche l'esperienza percettiva dello spazio, in linea con quanto già detto, sia costitutivamente intrecciata con l'espressione linguistica dello spazio, la quale si mostra diversificata in tratti, che da una maggior concretezza (cfr. espressioni spaziali che rimandano alla corporeità), giungono al massimo grado di astrazione, prima di trasformarsi in espressioni simbolico-matematiche.

Per questo anche l'esperienza sensibile, in ogni sua possibilità, non può essere considerata un grado zero della *Filosofia delle forme simboliche*. Questo vale ancora di più se si considera che tale filosofia si propone esplicitamente, già nel suo primo volume, la finalità di superare la prospettiva di una messa in parentesi della simbolicità, per il reperimento di un grado zero di esperienza di mondo, poiché così facendo si perderebbe quanto invece importa, l'esperienza umana di mondo, e si avrebbe invece in cambio, non solo l'impossibilità di afferrare un qualche contenuto vitale, ma anche "la distruzione della forma spirituale alla quale questo contenuto si dimostra per noi legato necessariamente" ([...] *die geistige Form zerstören, an welche dieser Gehalt sich für uns notwendig gebunden erweist*).³⁴⁷

La parola definitiva sull'argomento sembra essere rintracciabile in quanto Cassirer dice nel II volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Qui, tornando sulla questione dello spazio nel mito e, dopo aver rilevato nella distinzione tra sacro e profano la regola fondamentale (funzione significatrice primaria nel mito) della formazione mitica, Cassirer afferma, con una chiarezza che non lascia ulteriori dubbi sulla questione:

Abbiamo visto che la funzione essenziale e peculiare di ogni forma simbolica – dalla forma del linguaggio come della forma del mito e della conoscenza pura- non consiste nell'accogliere semplicemente un dato materiale di impressioni, il quale in se stesso possiede già una salda determinatezza, una data qualità e struttura, per poi imporgli per così dire dall'esterno un'altra forma derivante dall'energia specifica della coscienza; la funzione caratteristica dello spirito invece interviene già molto prima. Anche ciò che in apparenza costituisce il "dato" si rivela ad un'analisi più attenta già pervaso da determinati atti dell'appercezione sia linguistica, sia mitica, sia logico-teoretica. "E" soltanto ciò che in questi atti viene fatto; già nel suo essere apparentemente semplice e immediato ciò risulta condizionato e determinato da una qualche primaria funzione significatrice. In questa primaria attività formatrice, e non in quella secondaria risiede ciò che rappresenta il vero segreto di ogni forma simbolica[...].³⁴⁸

³⁴⁷ Interessante è l'intero brano da cui è tratta questa citazione.

Op.cit. pg. 59, "Se tutta la civiltà [*Kultur*] si dimostra attiva nella creazione di determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche, lo scopo della filosofia non consiste nel ritornare al di qua di queste creazioni, mi invece nel comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo. Solo in questa consapevolezza il contenuto della vita si eleva alla sua forma autentica. La vita emerge dalla sfera della mera esistenza data dalla natura: essa non rimane né un elemento di questa esistenza, né un processo meramente biologico, ma si trasforma e si perfeziona divenendo forma dello "spirito". Quindi in realtà la negazione delle forme simboliche, anziché afferrare il contenuto della vita distruggerebbe invece la forma spirituale alla quale questo contenuto si dimostra per noi legato necessariamente."

³⁴⁸ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Berlin 1925, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 136

Ma, dunque, se anche quest'esperienza del mondo, considerata anche nel suo carattere più strettamente percettivo, va considerata già ricompresa nell'organizzazione spirituale delle forme simboliche, perché Cassirer a Davos accetta l'idea di una dimensione di esistenza originaria, di mondo originario dell'azione, mondo in un certo senso prelinguistico, rispetto a cui l'uomo si deve sollevare per accedere alla dimensione propriamente umana del mondo?

È possibile spiegare tutto ciò semplicemente con un atteggiamento conciliante e volto a sussumere la posizione dell'interlocutore nell'economia generale del proprio discorso o è invece da intendersi in altro modo?

Prima di affrontare questa questione è necessario mettere in luce una prospettiva che il precedente discorso ha aperto.

Se quanto detto porta a concludere che la cosiddetta esperienza prescientifica del mondo, sia già compenetrata dalla formatività delle diverse prestazioni simboliche, che in questo modo la rendono possibile. Se l'esperienza scientifica si mostra come forma ulteriore e sopravvenuta rispetto, e grazie alle altre, allora bisognerà, con Cassirer, mettere in luce l'intreccio di tali prestazioni e la natura dei rapporti che esse intrattengono tra loro.

Si tratta, dunque, di chiarire il processo di formazione del mondo umano, a partire dall'analisi della complessa architettura di esso. Il *Faktum*, cioè, si rivela come un complesso intreccio, caratterizzato da forme più originarie di altre (mito e linguaggio) e forme sopraggiunte (scienza) e da tensioni, che tra esse si instaurano.

Si tratta perciò anche, nell'ottica di un atteggiamento critico, di preservarsi rispetto a tentazioni riduzionistiche per attribuire ad ogni formazione il suo ruolo e il suo peso, garantendosi così una corretta e ampia panoramica sul mondo umano.

c. Lo strumento: dono dei Danai e *the new method of life*. Il saggio *Form und Technik* (1930) e i corsi americani.

Un altro elemento problematico, ma che allo stesso tempo costituisce una possibile via di risoluzione per l'intera questione, e in particolare per la questione delle relazioni tra le diverse forme simboliche e tra esse e la vita quotidiana, è costituito dal tema dello strumento e dell'utilizzabile.

Nonostante a Davos, Cassirer abbia fatto rientrare l'utilizzabile heideggeriano in una sfera, rispetto alla quale è necessario il movimento di superamento, non sembra essere dello stesso avviso in altri luoghi.

Si consideri, per esempio, quanto viene detto nel Konvolut 184 b (1928) a proposito della tecnica. Là dove sorge lo strumento, per Cassirer, avviene quella compenetrazione propria di agire e comprendere, di attività e contemplazione, che caratterizza il modo di stare al mondo dell'uomo.

Il momento teoretico del vedere non fu derivato da quello dell'agire, piuttosto, al contrario, era l'agire che tanto più si separava dal suo iniziale fondamento nella vita, dalla sua direzione puramente vitale, quanto più si compenetrava con le forme puramente spirituali. Forse questo non si presenta mai così chiaramente come nell'ambito del fare "tecnico". Esso sembra essere in massimo grado legato in tutto alla semplice utilità, sembra essere una volta per tutte votato ad essa. Il mezzo fondamentale, in virtù del quale nella "tecnica" l'uomo è legato all'essere della natura e in virtù del quale sembra legarsi ad essa, rappresenta il vero inizio dell'autoliberazione dello spirito. Infatti, nello strumento l'immediato afferrare l'oggetto è sostituito da un rapporto mediato con esso.[...]Lo strumento può sorgere solo là dove lo spirito è divenuto capace di cogliere un oggetto "possibile" e di concepirlo, invece di consegnarsi direttamente a un oggetto reale e di perdersi in esso.³⁴⁹

Qui, non solo lo strumento appare tra le realizzazioni più tipicamente umane, ma anche è considerato il punto di inizio di quella autoliberazione dello spirito, che coincide per Cassirer con l'inizio della relazione mediata con il mondo e, dunque, con quella formatività che caratterizza il divenire umano dell'uomo. Abbiamo qui a che fare con quello stesso superamento che Cassirer richiamava a Davos, il passaggio dall'immediato prendere (*greifen*, *ergreifen*) al comprendere (*begreifen*).³⁵⁰

Quest'idea si ritrova anche verso la fine del Konvolut 184 a (1928), che comprendeva le note per il quarto volume della filosofia delle forme simboliche. Anche qui Cassirer, introducendo l'idea di una filosofia della tecnica, contrappone all'interpretazione della tecnica come violenza sulle cose quella di una tecnica come "passaggio al comprendere", facendola, dunque, rientrare nella sfera delle prestazioni umane, accanto al linguaggio e all'arte.

³⁴⁹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg.40

³⁵⁰Vedi pg.22

Se è proprio lo strumento a realizzare questo passaggio, per Cassirer, allora sarà necessario chiedersi in primo luogo cosa motiva il rifiuto della posizione heideggeriana a Davos e, insieme, come si sviluppi in Cassirer il discorso sull'agire tecnico-strumentale.

I due lati della questione sono strettamente collegati dal momento che Cassirer rifiuta la posizione heideggeriana, o quella che lui individua come tale a Davos, in quanto ad essa mancherebbe proprio quell'aspetto considerato da Cassirer stesso vitale.

A Davos, infatti, egli contesta ad Heidegger non genericamente la posizione sull'utilizzabile, bensì l'idea che essa debba prevalere ed essere rivalutata rispetto all'oggettività, che viene invece considerata come forma difettiva dell'utilizzabilità stessa (*par où il apparat que l'objet n'est pas un mode déficient du maniable*³⁵¹).

Se, secondo Cassirer, infatti, nelle considerazioni heideggeriane l'atteggiamento teoretico, non solo giunge in seconda battuta rispetto allo stare al mondo e all'avere a che fare con le cose, ma in un certo senso snatura e impoverisce anche quest'esperienza originaria di mondo, proprio questo modo di vedere le cose tende a mettere in parentesi la peculiarità tipicamente umana di tale stare al mondo.

Agire e riflettere, per Cassirer, non devono essere considerati in conflitto ma visti, per l'uomo, come strettamente intrecciati e, proprio di tale intreccio, lo strumento è il segno. Non si tratta, dunque, di ritornare alla considerazione dell'utilizzabile per liberare il mondo da una snaturante oggettivazione, bensì di lasciare libero corso all'attività propriamente umana nel mondo, attività che è, anche e soprattutto, oggettivante. Naturalmente è qui l'idea stessa di oggettivazione che si trasforma.

Se, per Heidegger, essa sembra per certi aspetti coincidere con l'atteggiamento tecnico-scientifico che riduce l'ente alle sue caratteristiche, prescelte come misurabili, per poterlo manipolare, per Cassirer oggettivazione significa piuttosto inserimento nel vasto e ricco mondo della formazione. Oggetto per Cassirer non significa, primariamente, ciò che viene ridotto alla conoscenza scientifica, ma piuttosto ciò con cui si ha a che fare nella molteplicità dei rapporti simbolici di mondo. Oggetto è, dunque, un termine assai più ampio e che, come si vedrà successivamente, fa il paio con il termine soggetto, a cui Cassirer dedica ampia riflessione. In generale, rimanga qui l'idea che rispetto a quest'argomento domina, per Cassirer, l'idea della dinamica delle forme e che, dunque, anche l'oggetto sia visto in relazione a tale dinamica e varietà³⁵².

³⁵¹In Ernst Cassirer- Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), (présentés par Pierre Aubenque), Beauchesne, Paris 1972

³⁵²Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, Qui si afferma che il terreno di coltura di

Vediamo anche qui in senso più stretto la stessa differenza che appare in maniera macroscopica riguardo alla questione del *terminus a quo*. Da un lato l'atteggiamento heideggeriano, che mira ad una scrematatura delle relazioni di mondo fino a giungere all'essenzialità, alla fundamentalità e, d'altra parte Cassirer che interpreta questo atteggiamento come riduzionistico (in questo senso si parla di difettività) e che invece propende per una complessificazione, una costruzione, che metta in luce la ricchezza e la varietà, a costo di oscurare (o mancare) il fondamento di questa varietà.

In linea con queste considerazioni è il saggio dedicato all'argomento da Cassirer.

Intitolato *Form und Technik*³⁵³ e pubblicato nel 1930, il saggio contiene non solo la posizione di Cassirer sul tema della tecnica, ma anche un confronto di questa posizione con altre, all'epoca in discussione, e un ampliamento della prospettiva sull'intero delle forme simboliche e sulle relazioni che la tecnica instaura con esso.

Già nel 1928, nel *Konvolut*, Cassirer afferma che ciò che distingue quest'agire umano, l'agire strumentale, più che quello tecnico propriamente detto, è il riconoscimento dell'idea della possibilità (considerata con Kant tipicamente umana), la capacità di staccarsi dall'immediatezza del bisogno e della soddisfazione per creare appunto lo strumento in considerazione di un bisogno possibile³⁵⁴. Questa capacità di pre-visione (*Sicht, Voraus-sicht*) non è un'abilità diversa da quanto si ritrova nella sfera teoretica. Entrambe le forme di essa, pratica e teorica, sono forme della simbolicità³⁵⁵.

qualsiasi scetticismo è l'idea che l'oggetto riflesso non sia mai la cosa stessa. Ma, per Cassirer, se invece di considerare e pensare a qualcosa come "la natura delle cose", intesa come un punto fisso in sé sussistente, lo si considerasse invece un punto a cui tendere, allora l'oggetto non sarebbe qualcosa di dato ma l'oggettività andrebbe piuttosto intesa come un compito. In questa chiave allora sia il linguaggio sia l'arte possono essere considerati pienamente oggettivi, poiché non riproducono una certa realtà sussistente ma la producono, sono ciò che Cassirer chiama "modi e direzioni specifiche dell'oggettivazione".

³⁵³Ernst Cassirer, *Form und Technik*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003

³⁵⁴Il tema della possibilità come caratteristica dell'umanità è da Cassirer stesso riconosciuto come uno degli aspetti più rilevante dell'eredità kantiana in Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968 pp. 125-126, "Nella *Critica del Giudizio* Kant si è chiesto se è possibile stabilire un criterio per definire la struttura fondamentale dell'intelletto umano e per distinguerlo da ogni altra possibile facoltà conoscitiva. Dopo una acuta analisi egli è giunto alla conclusione che, a tale riguardo, bisogna riferirsi al carattere precipuo della conoscenza umana, alla quale è propria la netta distinzione fra possibile e reale. [...] Per il problema che vogliamo qui esaminare questa concezione- che nelle opere di critica della conoscenza di Kant è fra le più importanti e le più difficili- offre uno speciale interesse, indica il problema cruciale di ogni antropologia filosofica. Invece di dire che l'intelletto umano "ha bisogno di percezioni", noi diremo che esso ha bisogno di simboli. Per la sua stessa natura la conoscenza umana è una conoscenza simbolica, e da ciò derivano sia la sua forza che il suo limite. Per il pensiero simbolico è indispensabile distinguere nettamente il reale dal possibile, il fattuale dall'ideale."

³⁵⁵Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pg. 58, "Nella produzione dello strumento e nel suo uso si è presentata una determinata forma e direzione della „visione“, della pre-visione: al contrario ogni specie di visione, ogni ideale vedere in generale, non è risultato legato a questa specifica specie del vedere."

Per Cassirer diffidare della tecnica, considerarla una maledizione che produce l'autoestraneazione, l'alienazione dell'uomo da se stesso, è in fondo come diffidare del linguaggio o dell'arte.

Significa pensare che ci sia qualcosa di dato, la "realtà esterna" per il linguaggio e per l'arte, la "realtà naturalmente umana" per la tecnica, rispetto a cui queste attività dell'uomo costituiscono un occultamento e una falsificazione. Questo, per Cassirer, è uno degli errori tipici di una prospettiva dogmatico-metafisica, critica questa che forse Cassirer avrebbe potuto rivolgere anche ad Heidegger.

Diversamente, egli considera le forme simboliche come forme della produzione del mondo umano. Questo si nota in particolare nell'arte dove, appunto, il mondo si presenta in modo del tutto nuovo, sotto un nuovo aspetto, ma vale anche per il linguaggio e per la tecnica.

Ma proprio questa caratteristica formativa, che anche lo strumento porta con sé, giustifica, per altro verso, anche una certa cautela nei suoi confronti, poiché è vero che la tecnica va considerata come "dono dei Danai", dono che da un lato soddisfa bisogni e dall'altra ne crea, così come crea nuove possibilità di mondo³⁵⁶.

Ma diffidare di questa produttività, di questa formativa *tout-court* significa in fondo diffidare di ciò che fa dell'uomo l'uomo. Mantenere invece un atteggiamento critico significa realizzare quella capacità riflessiva altrettanto umana. Questa duplicità, intrinseca alla possibilità dello strumento, viene articolata nel già menzionato saggio *Form und Technik*. Qui, Cassirer apre la riflessione partendo dal riconoscimento tanto del crescente interesse della filosofia per il tema della tecnica, interesse non solo da parte delle correnti del pragmatismo ma anche della *Lebensphilosophie*, quanto dell'impossibilità da parte della filosofia stessa di comprendere pienamente la tecnica.

Per Cassirer, affinché una autentica riflessione filosofica sulla tecnica divenga possibile, sono necessarie due acquisizioni preliminari da parte della filosofia. In primo luogo, sarà necessario considerare la tecnica una forma simbolica in senso proprio e, a partire da questa concezione, stabilire il rapporto tra essa e le altre forme simboliche³⁵⁷.

³⁵⁶Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 23

³⁵⁷Ernst Cassirer, *Form und Technik*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, pg. 53, "Dai giorni del Rinascimento la filosofia ha sottoposto al proprio giudizio tutte le potenze dello spirito moderno interrogandole circa il loro senso e la loro legittimità, la loro origine e la loro validità. Tale domanda relativa al fondamento di validità, al *quid juris* (come lo chiama Kant), è rivolta a tutti principi spirituali relativi alla forma-e solo in base ad essa viene svelato il fondamento della loro specifica peculiarità, viene scoperto e garantito il loro senso intrinseco e il loro valore intrinseco. Tale garanzia, tale riflessione e giustificazione "critica", è riuscita alla filosofia per la matematica, per la conoscenza teorica della natura, per il mondo dello "storico" e per le scienze dello spirito. Per quanto anche

Non solo quindi alla tecnica è riconosciuto il ruolo di forma simbolica ma, in quanto tale, essa deve rientrare nel campo e nelle modalità di indagine della filosofia.

Questo compito [della filosofia] non si può circoscrivere all' assegnazione di un "posto" determinato alla tecnica nell'insieme della cultura e, quindi, nell'insieme della filosofia sistematica, che intende essere l'espressione speculativa di questa cultura, ponendo semplicemente la tecnica accanto agli altri ambiti.[...] Se la filosofia vuole rimanere fedele alla propria missione, se vuole difendere il proprio privilegio di avere, per così dire, il significato di coscienza logica della cultura, allora- così come pone la questione delle "condizioni di possibilità" della conoscenza teoretica, del linguaggio e dell'arte- essa deve porre la questione anche delle "condizioni di possibilità" dell'attività tecnica e della configurazione tecnica.³⁵⁸

La tecnica, quale formatività simbolica tipicamente umana, e il tipo di interrogazione cui è sottoposta, che la considera in quanto formatività e a partire dall'analisi delle sue realizzazioni³⁵⁹, rientrano perciò a pieno titolo nelle questioni della formazione simbolica e nel modo propriamente umano di stare al mondo. Le difficoltà che la tecnica porta con sé, e che emergono in epoca moderna in sede di riflessione ma anche nella vita quotidiana, dipendono dalla difficoltà di assegnarle una corretta collocazione all'interno dell'intero delle realizzazioni simboliche umane.

In *Form und Technik*, Cassirer mostra l'intreccio che essa sviluppa con la moderna conoscenza del mondo, richiamando la figura di Galilei e Da Vinci come esempi di intreccio virtuoso tra innovazione tecnica e scoperta scientifica. Distingue tale intreccio dalla modalità di esistenza mitica e magica, sottolineando le differenze tra agire magico e agire tecnico.

A differenza dell'agire magico, caratterizzato dal desiderio come forza motrice e dall'indistinzione tra l'io e il mondo, l'agire tecnico fonda la propria specificità sulla capacità di procrastinare l'immediato raggiungimento di uno scopo, di distanziare lo scopo dal volere e, in questo distanziamento, si realizza, per Cassirer, la prima intuizione della possibilità di un mondo oggettivo.

In questo movimento, per Cassirer, scienza e tecnica sono solidali in quanto si presentano proprio nell'ambito di un'atteggiamento oggettivizzante nei confronti del mondo. Tale distanziamento, che per Cassirer, è possibile solo attraverso il termine medio dello strumento, è il luogo in cui si realizza lo iato tra animale e uomo. Ma, nell'uso pianificato dello strumento e nell'oggettivazione che il distanziamento strumentale porta con sé, si annuncia

qui sorgano sempre nuovi problemi, per quanto il lavoro "della critica" in nessun campo giunga mai al termine, la *direzione* di questo lavoro per noi è comunque stabilita sin dai giorni di Kant e dalla sua fondazione della "filosofia trascendentale". La tecnica però non è ancora del tutto inserita in questa sfera dell'autoriflessione filosofica. Essa sembra conservare un peculiare carattere periferico."

³⁵⁸ *Op. cit.* p. 52-53

³⁵⁹ *Ibidem*, "Il mondo della tecnica rimane muto finché lo si considera e lo si interroga solamente da questo punto di vista. Esso comincia a rendersi accessibile e a rivelare il suo segreto, solo quando anche qui si risale dalla *forma formata* alla *forma formans*, da ciò che è divenuto al principio del divenire."

anche il declino del mondo magico-mitico. Vediamo dunque la prima distinzione all'interno delle geografie delle forme simboliche.

La regione del mito e dell'agire magico viene sopravanzata dall'azione strumentale e dalla conoscenza scientifica del mondo. Si tratta qui di una vera e propria conflittualità tra le forme, poiché la scienza nel tentativo di aprire spazio alla propria formazione di mondo, da un lato combatte apertamente le interpretazioni mitiche di mondo e, dall'altro, tende sempre nuovamente ad esserne affetta, in forme di fysicalismo reificante³⁶⁰.

Ma, come rileva Cassirer, il distanziamento che l'agire strumentale porta con sé presenta un duplice volto. Da un lato, come visto, esso permette l'oggettivazione di mondo, su cui si basa la possibilità umana di agire sull'ambiente, di comprenderlo e dominarlo grazie alla sua regolarità, dall'altro però come si domanda Cassirer:

Non è che rendere accessibile il mondo obiettivo è al tempo stesso e di necessità rendere alieno l'uomo rispetto alla sua propria essenza, rispetto a ciò che egli è in origine e a come egli in origine si sente? ³⁶¹

Questo tipo di obiezione si ritrova, per Cassirer, in modo esemplare in Klages.

Per quest'ultimo, riporta Cassirer, l'uomo essendo "posseduto da questo potere vampiresco" (*weil er besessen ist von dieser vampyrischen [...] Macht*) si separa dal resto del pianeta, perdendo la possibilità di essere in armonia con "il ritmo della vita cosmica" (*Rhythmus der kosmischen Lebens*)³⁶².

Come riconosce Cassirer, al centro di questa critica sta la questione dell'uomo stesso, questione rispetto alla quale l'idea di una distruzione dell'armonia cosmica e della demitizzazione del mondo, implicata dalla tecnica, è invece un effetto. In proposito egli si rifà a quanto già detto da Schiller sul tema dell'estetica. Cassirer fa notare, infatti, che Schiller, rispondendo alla domanda circa il significato e il valore dell' "estetico", afferma che non si può ritenere l'arte un puro possesso dell'uomo. L'arte, infatti, esprime così poco un puro

³⁶⁰In Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, p.73, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 86-87, "Più volte si osserva anche qui [nella conoscenza scientifica] che i limiti fra ciò che è "sostanziale" e ciò che è funzionale si cancellano e si arriva a ipostatizzare in modo semi-mitico puri concetti di funzione e di relazione. Anche il concetto fisico di forza solo lentamente si è liberato da questo groviglio. Sempre si ripresenta nella storia della fisica il tentativo di intendere e di classificare le diverse forme d'azione pensandole come legate a determinate sostanze materiali e al loro passaggio da un punto dello spazio a un altro, da una "cosa" all'altra. Ancora la fisica del secolo XVIII e del principio del XIX ha in tal modo parlato di una "materia" del calore, ovvero di una materia elettrica o magnetica."

³⁶¹Ernst Cassirer, *Form und Technik*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), *Gesammelte Werke* Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, pg. 75

³⁶²Cassirer cita l'opera di L.Klages, *Mensch und Erde*. München 1920.

risultato e un'azione dell'uomo, che essa deve essere compresa piuttosto, seguendo Schiller e Cassirer, quale via necessaria alla *Menschwerdung*.

È l'arte che dirige l'agire umano, che rende possibile e costituisce il modo specifico dell'essere dell'uomo³⁶³.

Questa forma di *antropogonia* è tipica, secondo Cassirer, dell'indirizzo umanistico della storia del pensiero tedesco e viene ampliata, con l'inserimento del tema del linguaggio, da parte di Humboldt e Herder. Anche il linguaggio viene, perciò, inteso come forza che contribuisce alla *Menschwerdung*.

Per Cassirer, però, nel campo dell'agire tecnico manca un simile riconoscimento.

Ma se ogni forma simbolica e ogni mondo simbolico, da essa formato, è caratterizzato dalla progressiva distinzione, come più oltre si vedrà analiticamente, all'interno di esso della relazione tra l'io e il mondo e dei due diversi elementi della relazione stessa, anche la tecnica, e non solo il linguaggio e l'arte, mostra questo tratto. Cassirer cita in proposito l'opera di Kapp³⁶⁴ che sviluppa l'idea dello strumento come proiezione dell'organo. Secondo Kapp molti strumenti, come il martello e le forbici, possono essere intesi come proiezioni della mano, ma ciò che importa è che attraverso tale proiezione l'uomo distingue la mano stessa e le sue possibilità.

Pur rifiutando i contenuti metafisici della tesi di Kapp così come la sua fondazione metafisica, Cassirer ne riconosce l'intenzione e l'idea di fondo, ovvero la possibilità di pensare la formazione di mondo e la formazione del sé dell'uomo a partire dall'agire tecnico. Questo significa, per Cassirer, fare della tecnica una forma simbolica a pieno titolo.

Così come il linguaggio, anche la tecnica, progressivamente sviluppa un mondo sempre più raffinato e complesso, sottostando in questo senso alla norma che domina l'intero dello sviluppo della cultura.

Ma, proprio in questo processo di raffinamento e complessificazione accade quella che Simmel ha definito "tragedia della cultura moderna". Si perde, infatti, l'unità che caratterizzava l'agire tecnico più semplice per giungere ad una frammentazione. Si separa la connessione tra lavoro e opera. Il fine dell'opera, il suo *telos*, è ora assunto dalla macchina, mentre l'uomo diviene nell'intero del processo del lavoro sempre più una parte, un ingranaggio di esso. Si ha qui a che fare con quella diffidenza nei confronti della tecnica

³⁶³Ernst Cassirer, *Form und Technik*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, pg. 76, "[Schiller] risponde a questa domanda dicendo che l'arte non è un mero possesso dell'uomo, ma che essa egualmente non rappresenterebbe una mera opera e azione dell'uomo, ma che dovrebbe venire piuttosto intesa come una via necessaria verso il diventare-uomo [*Weg zur Menschwerdung*] e come una sua peculiare fase."

³⁶⁴Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig 1877

moderna, che Cassirer contesta perchè il vero fronte di lotta non è quello tra mediatezza e immediatezza, perduta con la tecnica, ma la direzione che lo sviluppo intrapreso con la tecnica imbocca. Non si tratta solo della direzione imboccata dall'agire tecnico in sé e per sé, ma anche delle sue relazioni con le altre forme simboliche, minacciate a loro volta dall'estraniamento (*Entfremdung*) che nella tecnica si produce.

La tecnica, infatti, non si pone, a questo punto, accanto alle altre direzioni di formatività simbolica, né si inserisce tra esse in modo armonico. Se i rapporti con la conoscenza scientifica appaiono improntati da uno stretto legame, in cui la tecnica si mostra propriamente come *Ent-deckung* e *Auf-deckung* del campo del possibile, più complessi sono i rapporti con l'arte e sono soprattutto conflittuali quelli con l'etica. Qui la tecnica, collegata all'economia moderna, viene colta in modo esemplare, per Cassirer, dalle parole di Rathenau³⁶⁵. Rathenau parla in proposito di sistema che si autoalimenta, di circolo vizioso che una volta innescato non può essere arrestato.

Per Cassirer, il verdetto che qui viene emesso sulla tecnica, stando nel cerchio delle sue sembianze, delle sue conseguenze e dei suoi effetti, appare incontestabile. Ma il punto riguarda la necessità di questi effetti, se essi siano, cioè, necessariamente correlati, o meno, con la forma di mondo sviluppata dalla tecnica. Per Cassirer questa connessione non nasce dallo "spirito della tecnica", ma è piuttosto determinato da una specifica situazione. La tecnica di per sé, infatti, può perseguire scopi ma non trarli da se stessa, essa deve, per agire al proprio meglio, essere diretta da un "regno degli scopi".

Perciò, per Cassirer, è l'etizzazione della tecnica l'autentico problema centrale del nostro tempo. Ma, a sua volta, questo problema rientra nel problema più generale di una corretta critica delle forme simboliche. Solo, infatti, dove si pone la questione di diritto rispetto ai diversi ambiti delle forme simboliche, e dei loro indebiti sconfinamenti, è possibile ricondurre anche la tecnica a perseguire scopi eteronomi e evitare la possibilità che essa divenga scopo a se stessa.

Il motivo di fondo per cui la tecnica moderna appare così pervasiva e minacciosa, quanto ai suoi effetti di oggettivazione e di strumentalizzazione, dipende, in ultima analisi, da una forma acritica di sviluppo di tale forma simbolica e non dal di stanziamento e dall'oggettivazione, che essa – in quanto forma simbolica, porta con sé.

Laddove, una forma simbolica prevale sulle altre e, di conseguenza, queste ultime vengono pensate a partire da quella, lì, per Cassirer, la forma perde il suo carattere liberatorio per l'uomo e diventa una forma rigida di interpretazione del mondo. Questo si vede in particolar

³⁶⁵ Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912

modo con la tecnica moderna. Il problema non sarebbe, dunque, né lo strumento, né la tecnica in generale, ma l'assenza di riflessione critica, l'irrigidimento su un unico modo di stare al mondo e di interpretarlo, che non solo inibisce le altre espressioni umane ma le riduce a sé.

In questo senso, la tecnica moderna è "dono dei Danai" poiché contiene in sé il germe della perdita di libertà propria del mondo umano, con la sua pluralità di interpretazioni simboliche e la sua molteplicità di piani e prospettive. Per questo Cassirer dice a proposito della *Filosofia delle forme simboliche* che essa assolve il suo compito, non solo nell'analisi delle diverse formazioni di mondo e non solo nell'esposizione del processo della *Menschwerdung*, ma anche nell'evitare indebiti sconfinamenti tra le diverse forme simboliche e nel dirimere i conflitti che tra esse si accendono.

Tuttavia, se questo irrigidimento interpretativo, coniugato alla pervasività, è un esito possibile della tecnica, esso non è tuttavia la tecnica stessa, che nel suo lato più genuino si presenta come peculiarità propriamente umana e potenzialmente in linea con quell'opera di liberazione dell'essere dell'uomo, che coincide con il processo della *Menschwerdung* e con la formazione propriamente umana del mondo.

Il tema dell'umanità, intrinseca allo strumento, e l'appartenenza stessa dello strumento alle forme simboliche, si trova esposta anche nei corsi americani, dove il tema della pervasività tecnica moderna appare invece smorzato nei toni, se non del tutto assente. Qui, Cassirer considera un duplice aspetto che può riguardare le riflessioni sullo strumento. Da un lato esso può apparire un tratto in comune tra l'uomo ed alcune specie di primati, avvalorando così l'idea di una sostanziale continuità tra l'animale e l'uomo, e d'altro canto lo strumento può essere considerato come la vera specificità dell'uomo, specificità che induce a coniare la definizione *homo faber*. In entrambi i casi si perde per Cassirer la vera peculiarità della simbolicità umana, che da un lato esprime uno stacco rispetto all'animalità, quand'anche essa si esprimesse attraverso occasionali utilizzi strumentali³⁶⁶, e dall'altro esprime una globalità di modi di stare al mondo che non sono tra loro riducibili.

Circa il carattere riduzionistico intrinseco all'idea dell'*homo faber*, Cassirer esplicita la sua posizione fin a partire dal 1928. Nel *Konvolut 184b* egli rileva come in questa prospettiva, attribuita qui a Klages e Bergson, si tratti in fondo di una confusione tra il genere e la specie.

³⁶⁶In Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, pg. 70, Stando alle osservazioni e agli esperimenti sulle scimmie di Wofganf Koehelr e altri, dobbiamo ammettere la possibilità che i primati non sono completamente esclusi dall'uso di strumenti. Ma non possiamo assolutamente paragonare questo primo inizion con il significato fondamentale che l'uso di strumenti acquista se entriamo nella sfera umana. (trad.mia).

Mentre in Klages e Bergson l'intelletto umano viene in ultima analisi "smascherato", per metterne in luce la natura strumentale, per Cassirer si assiste, in un simile tentativo, ad una forma di riduzione. Infatti, se la pre-visione tipica dello strumento va intesa, certamente, come prestazione umana nella formazione del proprio mondo, non ogni prestazione umana può essere colta attraverso la categorie della previsione strumentale.

Se così fosse anche il linguaggio, il mito e l'arte sarebbero solamente delle "invenzioni" umane per il conseguimento di determinati fini. In un certo senso, per Cassirer, si può affermare che così facendo Klages e Bergson hanno confuso il genere, prestazione simbolica, con la specie, agire strumentale e finalizzato.

Proseguendo Cassirer afferma:

Possiamo non comprenderla [l'intelligenza] né in un senso unilateralmente intellettualistico, né in un senso puramente pragmatico, ma dobbiamo considerarla come il punto centrale di unità per tutte le specie e le direzioni della creazione spirituale di forme. La totalità di questa creazione di forme, nella sua molteplicità interna e nella sua specifica particolarità, e non una sola di esse, costituisce in primo luogo il „mondo dell'uomo“. Non raggiungeremmo mai una descrizione e una comprensione di questo mondo, se estraessimo da esso solo un frammento parziale, se volessimo dedurre il suo significato complessivo solo da un singolo ambito, per così dire, privilegiato.¹

Non solo quindi lo strumento entra a pieno titolo nella molteplicità delle vie di formazione (*Formgebung*) che costituiscono il modo di essere al mondo proprio dell'uomo, ma anch'esso, oltre a costituire un'ulteriore distinzione tra l'essere umano e l'animalità, porta a considerare l'intero della formazione simbolica come il vero terreno di partenza per le considerazioni di Cassirer.

Sempre più si mostra, seguendo Cassirer, che ciò che originariamente si presenta alla riflessione è il complesso intreccio delle formazioni umane di mondo, rispetto a cui ogni tentativo di semplificazione e scrematura, alla ricerca di un'esistenza che si dia nella sua semplicità, appare affetta da una volontà semplificatoria e riduzionistica, che misconosce l'effettiva complessità dell'esistenza umana.

¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 58

d. Vita quotidiana come risultato del complesso delle forme simboliche.

Alla luce di quanto detto, si deve ritenere che il vero *terminus a quo* della riflessione di Cassirer, non debba essere cercato in qualche problematica forma di immediatezza, bensì vada inteso come l'intero complesso delle forme simboliche, considerate sia nel loro presentarsi, sia nelle loro condizioni di possibilità. Si tratta dunque di quella *totalità concreta*³⁶⁸ di forme di interpretazione di mondo, nella quale viviamo.

L'esistenza quotidiana, dunque, lungi dall'essere costituita di rapporti semplici, che, in un certo senso, sono a noi talmente presenti da passare inosservati, si configura come un complesso e stratificato sistema di interpretazioni e concretizzazioni simboliche.

In questa totalità concreta, nella quale le diverse possibilità di formazione simbolica e realizzazioni simboliche si intrecciano, l'esperienza, e in particolar modo quella quotidiana, si realizza e acquisisce il suo significato all'interno di questo contesto.

A partire da qui, dunque, si dovrà considerare l'idea di una *Menschwerdung*, intesa sia in quanto sviluppo dell'uomo, che in tale complessità vive, sia del mondo che si presenta strutturato per l'uomo, secondo questa complessità di significati. Ci si dovrà chiedere, perciò, non solo come proceda in linea generale lo sviluppo di tale mondo umano, in cui ciascuno di noi vive, ma anche come ciascuno di noi possa costituirsi in esso e ad esso contribuire. Cassirer offre a questo genere di problemi riflessioni approfondite e fondate su alcuni binomi concettuali che, presentandosi come circolari, permettono di comprendere la dinamica stessa dei processi che sono a tema. È il caso del binomio *forma formans* e *forma formata*³⁶⁹, utilizzato tanto per chiarire la relazione tra la lingua, come concreta e determinata realizzazione della forma simbolica, e il linguaggio, come forma simbolica, quanto per spiegare la relazione tra l'individualità, che diviene uomo nel mondo umano, e l'individualità che contribuisce, più o meno consapevolmente (anche solo nel semplice parlare) e con risultati più o meno significativi, all'ampliamento del mondo dell'uomo. Appare, dunque, che

³⁶⁸Schwemmer, O., "Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zur Ernst Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen", in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung* (Hrsg. von Dorothea Frede), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, Una simile totalità concreta delle forme di espressione e comprensione- in particolare delle forme simboliche- non è qualcosa di dato ma un compito. Si differenzia da un sistema astratto che le si potrebbe opporre come concetto contrario- per il fatto che non si tratta del risultato di una unificazione teoreticamente e concettualmente fondata, ma dello scopo delle analisi delle relazioni di ciascuna forma. In una simile analisi relazionale, queste forme non devono essere unificate in una unità sovraordinata e omogenea, ma devono venir presentate nel loro reciproco rapporto, rapporto che esse possono avere o sviluppare rispetto alle altre forme, attraverso la loro prospettiva rispettivamente diversa, il loro rispettivamente altro principio costitutivo, i loro orientamenti fondamentali, rispettivamente diversi e via dicendo- ossia attraverso la loro caratteristica come questa o quella forma di espressione e di comprensione. [trad.mia]

³⁶⁹Su questo, vedi il capitolo successivo

la coscienza singolare, anziché essere il fondamento della processualità e dell'intero sistema delle forme simboliche, si mostra possibile solo in quanto risultato di tale processualità³⁷⁰.

Prima di addentrarsi in queste questioni, vanno ampliate due considerazioni rimaste in ombra in quanto detto.

La prima riguarda l'esistenza quotidiana, mentre la seconda la possibilità di individuare una sorta di "struttura" esplicativa per il complesso delle forme simboliche e per ciascuna di esse.

L'attenzione alla dimensione del quotidiano è un tema che secondo Schwemmer accomuna, pur con connotazioni profondamente e diametralmente diverse, Heidegger e Cassirer (ed, insieme, Husserl e l'ultimo Wittgenstein).

Ma, se per il primo essa appare il punto in cui la ricerca di strutture fondamentali, che stanno anche al fondo di essa, mette il *Dasein* sulla via per il conseguimento di una dimensione autentica d'esistenza, in Cassirer essa si presenta come l'intero della capacità umana di vivere nel mondo.

Si giunge, così, all'idea che ciò che si presenta come quanto di più semplice, l'esistenza quotidiana, è in realtà per Cassirer il risultato di una molteplicità di forze formative, le cui acquisizioni si sono sedimentate nella cultura umana.

La tradizione è perciò intesa in un senso, si potrebbe dire geologico. Essa stratifica e consolida quell'insieme di forme interpretative e di contenuti acquisiti, a partire da cui l'individualità si costruisce determinatamente come tale e alla quale, nella sua determinatezza storica, contribuisce.

Riguardo il tema della tradizione, è perciò misurabile la distanza tra una prospettiva "distruttiva" come quella heideggeriana e una "costruttiva", nei termini che si vanno mostrando, come quella proposta da Cassirer.

Nella vita quotidiana si presenta, dunque, l'intero della simbolicità umana nel complesso delle sue stratificazioni. Questa stratificazione possiede per Cassirer una vera e propria topografia³⁷¹, caratterizzata da un piano inferiore (*Unterbau*) ed uno superiore (*Oberbau*). Non si tratta di una distinzione di valore, ma di una distinzione determinata dalla successione storica, che le forme presentano. Al piano inferiore si trovano, infatti, quelle realizzazioni di

³⁷⁰ In questo senso ci si discosta dall'interpretazione di Kajon.

³⁷¹ In Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 15, "Non è infatti soltanto la regione dei concetti scientifici e "astratti" ad essere pervasa di interpretazioni e significati di carattere teoretico, bensì già l'esperienza "comune". E la critica trascendentale, se vuole scoprire la struttura della conoscenza oggettiva, non si può limitare a quella "sublimazione" intellettuale dell'esperienza, alla sovrastruttura della scienza teoretica, ma deve imparare a intendere del pari la sottostruttura, il mondo della percezione "sensibile" come una compagine determinata e articolata in modo specifico come un cosmo spirituale *sui generis*."

mondo imprescindibili per l'essere umano: il linguaggio, il mito, l'arte e, come visto, la tecnica. Al piano superiore, invece, stanno le forme che, pur presentandosi nella cultura occidentale, non sono tuttavia propriamente necessarie all'esistenza dell'uomo nel mondo: la scienza, intesa come scienza moderna, e la filosofia- in senso critico³⁷².

Le forme superiori, che si presentano storicamente nella cultura, ingaggiano una lotta con quelle inferiori per emergere ed affermarsi. È il caso della conflittualità tra *mythos* e *logos*, tra filosofia e linguaggio, tra scienza e linguaggio e via dicendo. Tutte queste conflittualità si trovano nell'esistenza quotidiana come fuse assieme e sono, spesso, il luogo di quelle indebite invasioni di campo, che la *Filosofia delle forme simboliche* è chiamata a dirimere. Sebbene questa conflittualità vada, in sede critica, risolta attraverso l'analisi di quanto è oggetto di una sovrapposizione interpretativa, in sede processuale, ovvero all'interno della dinamica delle forme simboliche, proprio tali contrasti permettono il diversificarsi delle forme e il loro continuo rinnovamento. Un esempio, tra tutti, il conflitto, storicamente realizzatosi in campo filosofico, per l'unicità del significato. Poiché il linguaggio, presentandosi costitutivamente come polisemico, risveglia non solo l'attenzione della filosofia ma anche la sua diffidenza, inizia la riflessione sulla possibilità di un linguaggio formalizzato e, dunque, univocamente significante, almeno nel ristretto campo d'utilizzo per cui è stato pensato. Si sviluppa così la riflessione sul linguaggio formale della matematica, che permette il distacco di essa dall'alveo del linguaggio ordinario. Dal contrasto, dunque, si originano le due diverse forme simboliche, che si diversificano a partire dal conflitto nel campo del significato.

Tuttavia, al di sotto di questa conflittualità generale, emerge per Cassirer una dinamica comune, che pur sviluppandosi con modalità diverse, costituisce la vera e propria legge della formazione simbolica. Tale dinamica è già, in parte, apparsa in quanto detto a proposito della tecnica. Vediamo, infatti, che fin a partire dallo strumento e poi, come si vedrà, nel linguaggio, nell'arte, nel mito e nella religione e nella conoscenza scientifica, l'uomo sviluppa tanto se stesso quanto il proprio mondo. Il progressivo distanziamento che lo strumento

³⁷²Che la conflittualità, da cui emergono le diverse forme simboliche si realizzi sempre in una qualche relazione con il linguaggio, come forma che si presenta sempre, trasversalmente, in relazione con le altre, lo si intuisce – oltre che grazie ad una considerazione dei vari rapporti tra le forme- grazie al fatto che Cassirer presenta tale idee proprio nell'introduzione al primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*.

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 15, "Le singole direzioni della vita spirituale non si affiancano pacificamente per integrarsi a vicenda, ma ciascuna diviene ciò che essa è solo rivelando la sua peculiare virtù contro le altre e in lotta con le altre.[...] Nelle lotte e nei conflitti di tal genere che si presentano nella storia in misura e in intensità sempre maggiori, sembra che la sola decisione definitiva debba attendersi dalla filosofia, in quanto suprema istanza unitaria. Ma i sistemi dogmatici della metafisica appagano solo imperfettamente questa aspettazione e questa esigenza. Infatti per lo più rimangono ancora nel campo della lotta che qui si svolge invece di porsi al sopra di esso."

permette, innesca, per Cassirer, la dinamica di formazione del mondo e del sé, dinamica che è possibile reperire in ogni forma simbolica. Nell'esistenza quotidiana tale processo di formazione e distinzione appare come qualcosa di già, in qualche modo, presente. Tuttavia, anche qui, la distinzione tra uomo e mondo, che la forma simbolica produce, non va, per Cassirer, interpretata come una rigida opposizione tra soggetto-oggetto. In primo luogo, in quanto non si tratta di un'opposizione tra due elementi rigidamente determinati, bensì in correlativo e continuo sviluppo. E in secondo luogo poiché in quanto termini correlati, essi non vanno intesi come elementi sostanziali bensì come funzionali.

Cassirer chiarisce la sua posizione, in relazione al tema del soggetto e oggetto e delle implicazioni metafisiche che una loro rigida interpretazione in senso sostanziale porta con sé, nella conferenza del 1939 intitolata *Was ist Subjektivismus?*³⁷³. Qui egli propone per i termini soggetto e oggetto, nel tentativo di mostrare come la loro determinazione avvenga non solo in funzione della loro relazione reciproca, ma anche del contesto in cui i due termini vengono utilizzati, l'idea che essi siano sempre determinabili e mai univocamente certi³⁷⁴. Se la loro stessa determinazione è, dunque, contestuale all'orizzonte interpretativo aperto dalla simbolicità, ciò significa che è la simbolicità stessa, con le sue diverse realizzazioni, il campo in cui il pensiero di soggetto ed oggetto è possibile, anche nella sua forma irrigidita e sostanzializzata, che si presenta nella metafisica³⁷⁵. In questo punto e a partire da questa tesi e dalle sue conseguenze, si apre la massima distanza con Heidegger. Se, precedentemente, nel considerare le critiche di Heidegger ad una simile posizione, era apparso come, al di sotto di tale presunta funzionalità e correlatività, si celasse una forma di sostanzialismo metafisico, ormai inavvertito, va qui considerata la questione nella prospettiva di Cassirer.

In quest'ottica è la posizione heideggeriana, nel suo metodo e nel suo obiettivo, a mostrarsi collusa con la metafisica tradizionale, almeno per il fatto che pare rivolgersi al reperimento di

³⁷³Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936- 1940)*, Gesammelte Werke Band 22, Meiner Verlag, Hamburg 2006

³⁷⁴*Op.cit.* pg. 125, "Ciò di cui noi abbiamo sempre bisogno per questa misurazione, è il fatto che quello che chiamiamo realtà dell'esperienza, che chiamiamo oggetto della conoscenza, non ci viene incontro come un qualcosa di già dato, ma deve venir costruito nel processo della conoscenza empirica e nel continuo sviluppo di essa, passo dopo passo. Questa continua rettificazione del contenuto esperienziale e questa messa alla prova mai finita che ad essa sottostà, forma il momento caratteristico e propriamente costitutivo della conoscenza esperienziale. La certezza della conoscenza esperienziale non è una certezza perfetta ma in divenire. Invece di definire il reale attraverso l'espressione di certezza, si dovrebbe perciò, per non far sorgere alcun fraintendimento sul carattere di questa certezza, chiarirlo piuttosto attraverso l'espressione della determinabilità (*Ausdruck der Bestimmbarkeit*). [trad.mia]"

³⁷⁵*Op.cit.*p. 126, "All'interpretazione dogmatica soggetto e oggetto appaiono quali essenze assolute, che realizzano la conoscenza esperienziale solo attraverso la reciproca influenza l'uno sull'altro, essenze che così stanno al di fuori di essa e sono libere dalle sue condizioni. All'interpretazione critica, che non possiede nient'altro se non questa conoscenza esperienziale stessa e si riferisce ad essa in tutte le sue formazioni concettuali, soggetto e oggetto appaiono quali espressioni di distinzioni, che rendono necessarie nella costruzione dell'intero dell'esperienza. [trad.mia]"

una qualche forma di essenza- e metafisica- del *Dasein*. Essenza che, dal punto di vista di Cassirer, il quale si sforza di pensare una correlatività interna alle sfere simboliche, non può che presentare una sospetta forma di autonomia, molto vicina a formulazioni, dunque solo apparentemente rifiutate da Heidegger.

Considerando la prospettiva cassireriana, quindi, rimane ferma l'idea che, volendo reperire una sorta di struttura fondamentale, per quanto diversificata nelle sue modalità, che accomuni le diverse forme simboliche, la scelta dovrebbe cadere non tanto su una presunta e problematica immediatezza o semplicità originaria, quanto su quella processualità che struttura il continuo e correlativo processo di formazione del sé dell'uomo e del mondo umano, all'interno del darsi processuale stesso della simbolicità.

Per quanto riguarda ogni altro possibile fondamento originario, che dovrebbe essere portato alla luce al di sotto di tale dinamica, esso non appare qui in nessun modo pensato. Un simile fondamento originario sarebbe, infatti, prima del processo, e dunque non umano ma animale, e al contempo nel processo, e dunque non il suo fondamento.

Per la *Filosofia delle forme simboliche* non vi è altro che la cultura, in cui, a partire dal mondo dell'uomo, ritrovare l'uomo stesso e riconoscerlo perciò quale *Kulturwesen*³⁷⁶.

Esperienza e teoria, empiria e filosofia, si trovano qui nella stessa condizione in quanto nessuna delle due è in grado di determinare l'in sé dell'uomo altrimenti che indicandone le manifestazioni. Possono giungere a conoscere l'essenza dell'uomo solo guardando dentro la cultura e in quanto egli si trova rispecchiato in essa, ma non possono girare lo specchio per vedere cosa c'è dietro.³⁷⁷

Dunque, la problematicità di questo tema deriva da una prospettiva del tutto inversa, rispetto a quella di Cassirer, in quanto in fondo si pensa implicitamente che il vero *terminus a quo* sia oscurato e velato dalla molteplicità delle forme della cultura. Mentre proprio in tale molteplicità si ha il vero *terminus a quo*, che, dunque, poteva apparire problematico solo in un ottica del tutto estranea all'intero complesso della riflessione di Cassirer.

Non ha nemmeno senso, nella prospettiva così delineata, domandarsi con quale necessità si presenta il mito come forma di vita. Come già detto esso è un fatto, rispetto al quale ci si deve domandare piuttosto quale sia l'uomo che nel mito vive, quali siano le condizioni di possibilità del mito e che relazioni abbia, o abbia avuto il mito, con le altre formazioni di interpretazione del mondo. Per esempio, come nel linguaggio si possano ritrovare forme che

³⁷⁶Cfr, O. Schwemmer, "Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit des Geistes. Zur Ernst Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen", in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung* (Hrsg. von Dorothea Frede), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997

³⁷⁷Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979

rimandano alla loro appartenenza al cerchio di vita mitico³⁷⁸ o come l'arte si sia in esso sviluppata e da esso emancipata.

Ritorna, infine, l'idea che a partire dalla cultura sia il divenire dell'uomo il vero *terminus ad quem*, non solo in quanto a partire dalla cultura esso può e deve essere riconosciuto e indagato, ma anche perché in tale cultura esso diventa tale, avendo come compito se stesso e il proprio specifico stare al mondo.

In questo forse è possibile riconoscere un motivo profondo di vicinanza tra Heidegger e Cassirer. In entrambi, infatti, a partire dall'esistenza quotidiana (per Heidegger anche esistenza inautentica) emerge la necessità per l'uomo di assolvere al compito di essere propriamente se stesso e non disperdersi, dimenticandosi, in tale quotidianità. Ma se per Cassirer questo sembra significare farsi umani nella conoscenza della cultura e nel prendere parte attiva al comune mondo umano, per Heidegger questo movimento si mostra del tutto interno all'individuo, nel salto dall'inautentico all'autentico.

³⁷⁸In proposito Cassirer cita sempre Herder.

3. Il mondo dell'uomo. Mito, linguaggio, arte e scienza.

a. Soggetto e oggetto. Uomo e mondo. *Was ist Subjektivismus?*

In *An Essay on Man*, Cassirer afferma che ciò che distingue e definisce l'uomo nel mondo, non è né una sua presunta essenza, intesa quale natura metafisica, né la sua natura fisica come tale, ma è piuttosto la sua opera, che gli permette di vivere in una nuova dimensione della realtà³⁷⁹.

Questa convinzione, che matura in lui già a partire dall'epoca della stesura della *Filosofia delle forme simboliche*, si ritrova espressa ed ampliata nei seminari del periodo americano, che coincidono con la stesura di *An Essay on Man*.

Qui Cassirer afferma:

L'essenza dell'uomo va trovata da nessuna altra parte, se non nella sua opera - in quelle fondamentali attività umane su cui si basa la vita sociale e culturale. Non abbiamo altro attendibile accesso alla conoscenza della natura umana se non l'esplorazione della natura del linguaggio, dell'arte, della scienza, della religione, della moralità³⁸⁰

È nelle diverse forme di mondo, quindi, per Cassirer che l'uomo intanto sviluppa se stesso, in quanto sviluppa il mondo. Le diverse forme simboliche vengono, perciò, intese come modalità di tale duplice sviluppo e, insieme, la filosofia delle forme simboliche si propone come indagine su ciò che fa dell'uomo un uomo, occupandosi delle diverse formazioni di mondo, che accompagnano la vita stessa dell'uomo³⁸¹.

È possibile seguire in Cassirer entrambe le direzioni.

³⁷⁹Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 79, "Facendo un confronto con gli animali si rileva che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche per così dire in una nuova dimensione della realtà."

³⁸⁰Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pg. 62, "L'essenza dell'uomo non va ritrovata da nessun'altra parte al di fuori della sua opera- nelle fondamentali attività umane sulle quali è basata la vita sociale e culturale. Per comprendere l'uomo non abbiamo altra via che indagarlo nelle sue attività. Non abbiamo altro credibile accesso alla conoscenza della natura umana che non sia l'esplorazione della natura del linguaggio, dell'arte, della scienza, della religione e della moralità."

³⁸¹Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 374, "Nella cultura, presa nel suo complesso, si può osservare il processo di una progressiva autoliberazione dell'uomo. Il linguaggio, l'arte, la religione e la scienza sono tante fasi di questo processo. In esse l'uomo scopre e dimostra un nuovo potere, il potere di costruirsi un mondo proprio, un mondo "ideale". La filosofia non può rinunciare alla ricerca dell'unità fondamentale di questo mondo ideale, badando però a non scambiare ciò che è uno con ciò che è semplice. Essa non dimentica le tensioni e gli attriti, i forti contrasti e i profondi conflitti fra le varie facoltà dell'uomo le quali non possono venir riportate ad un comune denominatore. La loro attività si svolge in diverse direzioni e obbedisce a diversi principi. Però questa molteplicità e disparità non attestano una discordia o una disarmonia. Tutte le funzioni si completano e si integrano a vicenda. Ognuna dischiude un nuovo orizzonte e mostra un nuovo aspetto dell'umanità."

La prima tratta e mostra come la distinzione e la relazione tra l'uomo e il mondo avvenga e si attui in ciascuna delle forme simboliche, le quali appaiono tra loro intrecciate o contrapposte proprio nell'opera di distinzione dell'uomo e del mondo.

Una seconda direzione è invece rintracciabile nel tentativo di formulare in senso generale questa relazione, di mettere in luce nelle diverse forme, in cui essa si presenta, una costante relazionale. Per quanto riguarda il primo lato della questione, andranno considerate le diverse forme simboliche e le loro relazioni, mentre nel secondo si prenderà in considerazione la teoria degli *Urphänomene* elaborata, ma non pubblicata, da Cassirer nel 1940 e ora presente in *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*.

Ma prima di procedere nell'esaminare la formazione della distinzione e della relazione uomo-mondo nelle diverse forme simboliche, è necessaria una precisazione. Infatti, va inteso in che senso la relazione uomo-mondo non coincida, se non in parte, con la relazione soggetto-oggetto, che ne rappresenta solo un aspetto e, spesso, anziché chiarirla, la irrigidisce, impedendone così una reale comprensione.

Questa tesi è presentata da Cassirer nella conferenza *Was ist subjektivismus?*

Il discorso si apre con le considerazioni di Cassirer circa la relazione tra il suo pensiero e il neokantismo e tra il suo pensiero e quel soggettivismo, che in un certo senso, poteva essere ravvisabile in alcune forme di neokantismo. Cassirer procede, in proposito, su due fronti. In primo luogo egli rifiuta l'etichetta di neokantiano e sottolinea, in un secondo tempo, la necessità di mettere in evidenza i tratti fondamentali della sua concezione, dal punto di vista teoretico- conoscitivo, prima di interrogarsi su un presunto o possibile soggettivismo.

Queste due mosse, il rifiuto dell'etichetta di neokantiano e l'idea di contestualità che deve precedere la problematica del soggettivismo, vanno lette in relazione a quanto detto a proposito del dibattito di Davos.

Si è già menzionato come Heidegger, all'inizio del dibattito, annoveri all'interno della corrente neokantiana anche Cassirer e, in questo, sottolinei in particolare due questioni. In primo luogo Heidegger sostiene che la stessa prospettiva neokantiana, ovvero quella prospettiva che, in relazione all'opera di Kant, privilegia erroneamente un'interpretazione legata all'epistemologia e alla filosofia della conoscenza³⁸², e in secondo luogo egli ritrova in tale lettura l'assenza di problematizzazione del tema del soggetto, che entra nella critica sul

³⁸²*Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991. trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 275, "Per neokantismo intendo quella concezione della critica della ragion pura secondo la quale la parte della Ragion pura che porta fino alla dialettica trascendentale si spiega come teoria della conoscenza in rapporto alla scienza naturale. A me importa mostrare che per Kant non era essenziale quello che qui viene evidenziato come teoria delle scienze. Kant non voleva affatto dare una teoria della scienza della natura, ma voleva mettere in luce la problematica della metafisica e, precisamente, dell'ontologia."

terminus a quo mosso a Cassirer. La critica di Heidegger al neokantismo, dunque, può essere riassunta nella sottolineatura di una duplice e irriflessa restrizione, operata da tale corrente. Una restrizione tematica e una problematica. Non solo ci si interroga, infatti, unicamente sulle condizioni della conoscenza teoretica, cioè, in Kant, della conoscenza della natura in senso fisico-matematico, ma anche la questione delle condizioni non problematizza a fondo il punto fondamentale, ossia la soggettività, che di tale condizioni di conoscenza è a sua volta condizione.

A prescindere dalla questione sulla correttezza di queste critiche circa il neokantismo in generale, quello che risulta interessante è la posizione di Cassirer, così come è esposta a Davos e come viene invece presentata in questa conferenza.

La differenza, che può essere rilevata tra queste due posizioni, ha portato Krois a darne l'interpretazione di tipo storico già menzionata³⁸³, ma al di sotto di tale differenza la continuità della riflessione di Cassirer si mostra evidente. Se cambia, infatti, la sua posizione circa i propri rapporti col neokantismo, non si trasforma quella circa il tema della relazione tra uomo e mondo.

Che Cassirer già nel 1929, indipendentemente da quanto effettivamente dica in proposito a Davos, non intendesse limitare né la propria riflessione personale, né la propria riflessione su Kant, agli aspetti gnoseologici è provato non solo dall'intera opera *Filosofia delle forme simboliche*, ma anche dalle considerazioni presenti in *Kants Leben und Lehre*. Qui, Cassirer mostra, infatti, come la riflessione su Kant debba prendere in considerazione proprio l'intreccio delle varie possibilità della ragione, sia nel campo dell'essere (aspetto teoretico) sia in quello del dover-essere (aspetto morale), mantenendo insieme l'unità di tale ragione. E va ricordato che proprio tale intreccio egli contrappone a Davos e nella recensione a *Kant und das Problem der Metaphysik* alla lettura heideggeriana, concentrata sulla prima critica.

In *Kants Leben und Lehre* egli commenta, in questo senso, un passo kantiano tratto dall'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Qui Kant osserva come le possibilità più nobili dell'uomo, la contemplazione del cielo e la considerazione della moralità umana, possano condurre all'astrologia la prima, e al fanatismo e alla superstizione la seconda. Cassirer commenta:

Solo la critica della ragione teoretica e di quella morale può preservare dagli entrambi gli errori, cioè impedire che noi si attribuisca la rotazione dei corpi celesti a forze spirituali e a intelligenze direttrici invece di spiegarla in termini matematici e meccanici, e che dall'altro lato noi si cerchi di descrivere in immagini sensibili le pure leggi del dovere e l'ordine intelligibile che in esse si dischiude. Insistere su questa distinzione, su questo "dualismo" tra

³⁸³ Vedi capitolo primo.

idea e esperienza, fra dovere e essere e insieme affermare- in essa e con essa- l'unità della ragione, si profila a questo punto come il compito più generale del sistema critico.³⁸⁴

Non è, dunque, in un certo e delimitato campo di analisi, che la riflessione di Kant desta il maggior interesse, ma nella convivenza di più piani di lettura, che corrispondono nella riflessione di Cassirer ai diversi modi di stare al mondo dell'uomo.

Perciò Cassirer e la sua riflessione, non solo avevano già all'epoca di Davos preso le distanze dagli approcci più restrittivi della lettura neokantiana, ma anche la riflessione di Cassirer aveva trovato le sue possibilità più feconde proprio dall'ampliamento della prospettiva kantiana.

È piuttosto Heidegger, agli occhi di Cassirer, a operare una simile restrizione e a limitarsi alla lettura e all'interpretazione della prima Critica, così come gli viene fatto notare a Davos³⁸⁵.

L'idea di Cassirer di un ampliamento della prospettiva rimane, invece, costante ed è il centro del suo intero percorso filosofico, mentre appare variare la sua opinione circa le relazioni con il neokantismo. Se a Davos egli afferma, infatti, che non è possibile parlare di un vero e proprio "distacco da Cohen"³⁸⁶ e da Natorp, nello sviluppo della sua riflessione e nella conferenza di Stoccolma questa continuità è messa in crisi.

Qui infatti si dice:

Io stesso sono stato spesso indicato come "neokantiano" e suppongo che ciò avvenga nel senso che tutto il mio lavoro in campo di filosofia teoretica presuppone le basi metodiche, gettate da Kant nella Critica della ragion pura. Ma molte delle teorie, che nella lettura filosofica contemporanea sono scritte al neokantismo, non mi sono solo estranee, ma sono diametralmente opposte alla mia propria concezione. [trad. mia]³⁸⁷

Qui vengono, dunque, prese le distanze da un certo tipo di neokantismo, presumibilmente quello più rigidamente impostato su questioni strettamente epistemologiche, ma non dalla

³⁸⁴Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Gesammelte Werke Band 8, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia Firenze 1979, pg. 320.

³⁸⁵*Dibattito di Davos* in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 221, "Nella critica della ragion pratica emergono nuovi problemi e il punto di partenza costituito dallo schematismo viene certamente tenuto fermo da Kant, ma anche ampliato. Kant ha preso le mosse dal problema di Heidegger ma l'ambito di questo problema gli si è ampliato."

³⁸⁶*Op.cit.* pg. 275, "Si intende correttamente Cohen soltanto se lo si considera da un punto di vista storico e non soltanto come teorico della conoscenza. Io non considero lo sviluppo del mio pensiero come un distacco da Cohen. Naturalmente, nel corso del mio lavoro ci sono stati per me altri incontri fecondi e soprattutto è vero che ho riconosciuto l'importanza della scienza naturale matematica, ma penso che possa costituire soltanto un paradigma non la totalità del problema. Lo stesso vale per Natorp."

³⁸⁷Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, Gesammelte Werke Band 22, Meiner Verlag, Hamburg 2006, pg. 114, "Io stesso sono stato spesso definito „Neo-kantiano“ e intendo questa definizione nel senso che tutta la mia opera nel campo della filosofia teoretica presuppone quella fondazione metodica, che Kant ha sviluppato nella Critica della Ragion pura. Ma molte delle teorie che nel panorama filosofico attuale sono ascritte al neokantismo non solo mi sono estranee ma sono anche diametralmente opposte alla mia posizione. [trad. mia]"

fondamentale relazione con Kant, che anzi diviene l'occasione di un ampliamento della riflessione, così come viene intesa dalla *Filosofia delle forme simboliche*. È dunque presente questa differenza di posizione in Cassirer circa la sua relazione col neokantismo e, tuttavia, più profonda è la linea di continuità con la lettura di Kant, che non si limita alla considerazione in chiave gnoseologica della prima critica ma coglie di Kant stesso l'idea profonda di rendere ragione non tanto dell'essere, quanto del modo in cui l'essere ha senso per l'uomo³⁸⁸. E in questa prospettiva va inquadrata anche la questione del soggetto. Infatti:

La sola "soggettività" di cui qui si tratta è l'iniziare dalla natura specifica della funzione conoscitiva, per definire in essa la natura specifica dell'oggetto conosciuto. Come l'insieme complessivo dei numeri si deduce dal "principio" del numerare, così l'ordinamento degli oggetti nello spazio e degli eventi nel tempo si deduce dai principi e dalle condizioni della conoscenza empirica, dalle "categorie" della causalità e dell'azione reciproca- e così in un altro ambito di questioni, la forma degli imperativi etici sui quali si regge per noi ogni dovere (*Sollen*), si rende intelligibile a partire dalla fondamentale certezza con cui ci si dà l'idea della libertà. Confondere questa soggettività della ragione con la soggettività dell'arbitrio o dell'"organizzazione" psicofisica non è più possibile: la prima viene assunta e mostrata proprio per togliere e neutralizzare la seconda.³⁸⁹

E così per Cassirer anche l'intelletto:

Non è affatto da intendere nel senso empirico, come facoltà empirica umana del pensare, ma nel senso puramente trascendentale, come totalità della cultura spirituale. In un primo tempo esso sta per quel complesso che noi indichiamo col nome di "scienza", e per i suoi presupposti assiomatici, ma poi in senso ampliato sta per tutti quegli "ordinamenti" di natura intellettuale, etica o estetica, che si possono presentare nella ragione e che dalla ragione sono attuabili³⁹⁰

Una spiegazione per quanto riguarda la differente valutazione della relazione col neokantismo è data, come già detto, da Krois. Quello che però, qui, interessa è riconoscere la linea di continuità al di sotto della valutazione del neokantismo. Ciò che importa è l'ampliamento della prospettiva, la possibilità dell'uomo di vivere in sfere relazionali di mondo molteplici, che non possono essere ridotte a quella matematico-conoscitiva, che tuttavia appartiene a pieno titolo all'insieme di esse. Il campo dell'esperienza è, dunque, per Cassirer ampio e

³⁸⁸In Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, Meiner Verlag Band 8 Hamburg 2001, trad. it. G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia Firenze 1979, pg 174-175, "Così è già annunciato il primo caratteristico contrasto che divide la dottrina di Kant dai sistemi del passato. La vecchia metafisica era ontologia: cominciava senz'altro con determinate convinzioni generali sull'essere e a partire da queste cercava di addentrarsi nella conoscenza delle determinazioni particolari delle cose. [...] A questo punto si inserisce la prima perplessità di Kant e la sua prima esigenza. L'altero nome dell'ontologia, la quale si arroga il diritto di dare nozioni universalmente valide e necessarie delle "cose in generale" in una dottrina sistematica, deve far posto al modesto titolo di una semplice analitica dell'intelletto puro. Mentre nell'una si domandava in primo luogo che cosa è l'essere, per poi mostrare come esso "venga all'intelletto", ossia come si rappresenti e si esprima in concetti e nozioni, qui all'opposto si deve cominciare con lo stabilire che cosa significhi in generale la domanda intorno all'essere; mentre nel primo caso l'essere valeva da punto di partenza, qui figura come problema o come postulato."

³⁸⁹*Op. cit.* pg. 182

³⁹⁰*Op.cit.* pg. 185

stratificato, quanto lo sono le possibili e diverse performace simboliche dell'uomo, il quale a sua volta pensa e concepisce se stesso solo in tali aperture contestuali. In questa prospettiva l'idea della soggettività viene ad essere, dunque, del tutto interna alle diverse sfere simboliche. In questo senso, Cassirer dice che l'unica premessa a questo genere di considerazioni è una premessa di tipo negativo. Non si tratta, infatti, di postulare né una soggettività trascendentale e legislatrice, né una natura o un'entità psicofisica, ma di tenere in considerazione una premessa negativa, dalla quale poi derivare le possibili conseguenze per la relazione tra soggetto ed oggetto.

Con ciò ci è data una prima, sebbene solo negativa, condizione per il nostro problema. La nostra domanda chiede cosa significa il concetto di oggetto in connessione e nell'intero della conoscenza dell'esperienza. Per rispondere non abbiamo bisogno di cercare un mondo al di là dell'esperienza e dietro di essa. Un simile mondo "dietro l'esperienza" non ci può mai dare la risposta; dobbiamo piuttosto estrarla dal sistema dell'esperienza stesso. Questo sistema poggia su certi principi; e solo questi principi, non qualcosa ad essi del tutto estraneo e da essi totalmente diverso, ci possono dare la determinazione di ciò che è oggetto di esperienza e di ciò che non lo è. Per dirlo in tutta chiarezza, ora non abbiamo più bisogno di perderci in qualche speculazione sull'essere assoluto. Si tratta qui non di un compito metafisico, ma di un compito critico-analitico. [trad. mia]³⁹¹

La premessa ricalca dunque il riconoscimento di quel fatto, quella totalità concreta, che qui appare nella forma di "sistema dell'esperienza".

Per questo, a partire proprio dalla considerazione dell'intero sistema dell'esperienza, la domanda si rivolge all'uso delle categorie correlative di soggetto e oggetto e mette in luce la mobilità di tali concetti, che non possono coincidere con una determinazione sostanziale.

In proposito, nella conferenza *Was ist Subjektivismus?* Cassirer mostra, mediante alcuni esempi, la mobilità contestuale della relazione tra soggetto-oggetto. Il primo è quello del sogno e della veglia, i quali possono essere ritenuti soggettivi o oggettivi a seconda del circolo esperienziale in cui li si considera³⁹². Un altro è quello del bastone nell'acqua, che appare

³⁹¹Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, Gesammelte Werke Band 22, Meiner Verlag, Hamburg 2006, pg.115, "Così è data una prima, sebbene solo negativa, condizione per il nostro problema. Ci domandiamo cosa significa il concetto di oggetto in relazione e nell'intero della conoscenza esperienziale. Per fissare questo concetto non abbiamo bisogno di cercare un mondo al di là dell'esperienza o dietro di essa. La risposta non potrà mai darci un simile mondo dietro l'esperienza, dobbiamo piuttosto desumerlo dal sistema dell'esperienza stessa. Questo sistema si appoggia su determinati principi e solo questi principi, e non qualcosa a loro totalmente estraneo e da essi completamente diverso, possono fornirci la determinazione di ciò che è l'oggetto della conoscenza e di cosa non lo è. Per giungere alla massima chiarezza a riguardo, non abbiamo più alcun bisogno di smarrirci in qualche astratta speculazione sull'essere assoluto. Qui non si tratta di un compito metafisico bensì di un compito critico e analitico. [trad.mia]"

³⁹²*Op.cit.* pg. 119, "Nel sogno non mi appaiono affatto oggetti, che si trovano solo in me, mentre l'esperienza da sveglio si riferisce ad oggetti "fuori di me". Anche il contenuto del sogno è articolato temporalmente e spazialmente; non è "in" me, ma sta davanti a me e questo stare-davanti- a me ha assolutamente dal punto di vista puramente fenomenologico il carattere della datità oggettuale. E tanto meno posso dirmi io stesso, in senso causale, creatore del sogno. Le immagini del sogno vanno e vengono, non come "io" voglio, ma come esse stesse vogliono; hanno le loro cause oggettive, che sono sottratte al mio volere tanto quanto il presentarsi del contenuto percettivo si sottrae al mio volere. Ma cosa significa allora il fatto che io ne chiami le une soggettive e

spezzato ma non lo è. Anche qui il conflitto, per Cassirer, è simile a quello di sogno e di veglia.

Il punto è che, secondo Cassirer, soggettivo e oggettivo, soggetto e oggetto sono concetti mobili, i cui confini non possono essere fissati univocamente, ma che si sviluppano insieme con l'orizzonte di realtà, che non risulta, per la conoscenza, fissato fin dall'inizio come un dato rigido.

L'orizzonte di realtà e la sua costituzione appaiono così poco rigidamente fissati, da trasformarsi nello sviluppo e nel processo delle attività simboliche umane. In questo processo, tanto i concetti correlativi, quali quello di soggetto-oggetto, quanto le principali forme di interpretazione ed organizzazione della realtà, per esempio lo spazio³⁹³, si trasformano e si strutturano in maniera diversa.

Di contro ad una pressoché assoluta indifferenza del pensiero mitico riguardo alla distinzione tra soggetto e oggetto, l'idea di soggettività si presenta per Cassirer sempre più determinata quanto più si impone la visione teoretica nel presiedere l'apertura dell'orizzonte esperienziale. Proprio in tale apertura, nella quale prevalentemente per Cassirer ci muoviamo, soggetto e oggetto si mostrano come correlativamente sviluppatosi in modo tale che, non solo non risulta possibile nessuna ipostatizzazione, ma anche e perciò non è possibile ritenere che uno dei due preceda l'altro, in una forma di solipsismo o di realismo metafisici.

Il sospetto che forse, nel senso di un idealismo psicologico, l'intero del mondo possa essere solo una "mia rappresentazione", che dunque l'intera esperienza stessa sia solamente soggettiva, potrà così poco destarsi, se noi ci siamo chiariti l'origine di questa opposizione, che sarà come se noi potessimo sospettare che forse tutto nello spazio sia "sopra" o "sotto". Una volta riconosciuto il soggettivo e l'oggettivo, quali espressioni di un processo di differenziazione, che si realizza all'interno dell'esperienza e che necessariamente esige una divisione in due momenti, così non possiamo più discutere su quale dei due momenti sia il primo o il secondo, il primo o quello che segue. [trad.mia]³⁹⁴

Perciò, Cassirer conclude, soggetto e oggetto non vanno considerate né entità metafisiche né cose empiriche (*empirische Dinge*), bensì categorie logiche (*logische Kategorie*), aventi, come altre, la proprietà di funzionare in quanto relazionate e in quanto inserite in un contesto d'esperienza.

le altre oggettive? Non significa altro che io commisuro le prime con le seconde e che in base al risultato di questa misurazione, assegno le prime a un cerchio esperienziale più stretto, mentre le altre ad uno più ampio. L'immagine del sogno fatto l'altra notte era nell'attimo in cui lo sognavo un accadimento del tutto reale e oggettivamente determinato; era la realtà. Ma nell'attimo del risveglio sopraggiungono altre e nuove esperienze, che si trovano in conflitto con il contenuto del sogno. [trad.mia]"

³⁹³Su questo vedi capitolo precedente e Ernst Cassirer, *Mitischer, ästhetischer und teoretischer Raum*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb, Bologna 2003

³⁹⁴Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, Gesammelte Werke Band 22, Meiner Verlag, Hamburg 2006, pg. 131

Il punto è che, al mutare di questo contesto, anche tale relazione si trasforma, così come mutano anche altre categorie di interpretazione.

Perciò il mondo dell'uomo può essere considerato come l'insieme di più contesti, o meglio come il processo che da certi orizzonti di esperienza, in senso ampio, conduce ad altri. In questo processo, anche le configurazioni concettuali si trasformano, si contrappongono o mantengono molteplici possibilità.

b. Mondo simbolico. Struttura complessa e differenti funzioni.

Per Cassirer, il mondo simbolico in cui l'uomo vive, o per usare un'espressione ripresa da Humboldt, di cui l'uomo si circonda e si avvolge per poter vivere nel mondo³⁹⁵, non è una realtà unica e indistinta ma una struttura articolata. La distinzione che lo stesso Cassirer opera tra un *Oberbau* ed un *Unterbau* appare una prima classificazione, ma che deve essere ulteriormente analizzata e arricchita di dettagli per delineare la complessità e la molteplicità di strati di cui lo „spirito oggettivo“³⁹⁶, altra dizione presente in Cassirer, si costituisce.

Per poter mettere in luce le relazioni che i diversi mondi simbolici hanno tra loro, si deve mantenere come centro focale l'esperienza quotidiana, che, come già precedentemente accennato, appare in Cassirer tutt'altro che una sfera caratterizzata dall'immediatezza e dall'assenza di rapporti simbolici.

La nostra esperienza quotidiana va intesa come il risultato di una trasformazione a partire da una sfera precedente, la sfera di vita e di pensiero del mito, e, a sua volta, appare connessa e trasfigurata nel cerchio della conoscenza teoretica del mondo. Essa possiede, dunque, una posizione centrale nell'analisi di Cassirer, poiché permette, da un lato, di gettare lo sguardo su un'esperienza di mondo, in gran parte conclusa dal punto di vista storico (ma pur sempre presente come stratificazione simbolica) e, dall'altro, rende possibile comprendere il movimento di astrazione nel quale si produce la conoscenza teoretica del mondo.

Sebbene, infatti, il mito si presenti come storicamente superato e le sue credenze non appaiano più nella sfera della vita quotidiana in grado di costituire un'interpretazione credibile della realtà, nonostante esse conservino la loro verità nella prospettiva chiusa di tale sfera³⁹⁷, esso è nella cerchia di vita quotidiana e nella sfera teoretica, conservato come tolto e,

³⁹⁵Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg.35, “Quanto Humboldt afferma a proposito del linguaggio, cioè che l'uomo lo colloca fra sé e la natura agente su di lui all'interno e all'esterno, che egli si circonda di un mondo di suoni per accogliere in sé e per elaborare il mondo degli oggetti, vale esattamente anche per le creazioni della fantasia mitica ed estetica.”

³⁹⁶Massimo Ferrari nota come nello sviluppo della riflessione di Cassirer i termini *Geist* e *Geistwissenschaft* vengano progressivamente eliminati in favore di una scelta terminologica metafisicamente più neutra come *Kultur* e *Kulturwissenschaft*. In Ferrari M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Olschki Editore Firenze 1996. Va notato inoltre come termini quali *Sphäre*, *Kreise* descrivano in Cassirer l'idea di orizzonte di mondo determinati dal predominio di una certa forma simbolica, di una certa modalità di intendere la realtà.

³⁹⁷Cassirer insiste su questo punto richiamando l'interpretazione tautologica del mito e attribuendo a Schelling il merito di aver per primo tentato una comprensione di questo generale del mito.

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964 pg. 7, “Come la conoscenza, come l'etica e l'arte anche il mito appare ormai un mondo chiuso in se stesso che non può essere giudicato con unità di misura e di valore estranee e

proprio per questo, in condizione di interferire parzialmente con l'interpretazione teoretica della realtà o con la comprensione dei fenomeni linguistici.

Nella totalità concreta, che costituisce l'intero dello spirito oggettivo, dunque, nessuna cerchia simbolica è mai veramente rimossa, essa rimane invece conservata, in quanto costituisce lo strato su cui le nuove sfere simboliche e le nuove possibilità di mondo si sedimentano.

La visione del mondo propria del mito e quella propria della conoscenza teoretica non possono coesistere e stare l'una accanto all'altra nello stesso campo del pensiero. Esse, piuttosto, si escludono rigorosamente tra loro. L'inizio dell'una va alla pari con la fine dell'altra. Come secondo il mito greco un morso nella melagrana di Proserpina lega per sempre le anime al regno delle ombre e preclude il loro ritorno alla luce del giorno, così per converso il sorgere del giorno, il sorgere della chiara coscienza teoretica e della percezione teoretica sembrano non consentire più il ritorno al mondo oscuro delle immagini mitiche. Infatti, che cosa potrebbe significare questo ritorno, se non una semplice ricaduta, una degradazione in uno stadio primitivo e superato dello spirito? Tuttavia, per quanto questa illazione sembri necessaria, se ci si limita a considerazioni puramente astratte sulla forma del mito e sulla forma della scienza, essa nasconde in sé gravi difficoltà allorché queste due forme vengano considerate e giudicate dal punto di vista di una universale "Fenomenologia dello spirito". Il mondo dello "Spirito", infatti, forma un'unità del tutto concreta: di tal natura che anche le opposizioni estreme, in cui esso si muove appaiono ancora in un certo modo mediate. In esso non c'è alcuna discontinuità o salto improvviso, alcun *hiatus*, per cui si scomponga in parti disparate. Piuttosto ogni forma, attraverso la quale la coscienza spirituale in genere passa, appartiene in qualche modo anche al suo essere permanente e costante. Il trascendere una forma determinata è possibile esso stesso, solo in quanto questa forma non scompare in modo assoluto, non viene completamente distrutta, ma permane e viene conservata nella continuità della coscienza complessiva.³⁹⁸

Il mito appare perciò come la cerchia di mondo originaria da cui si sviluppano sia l'esperienza quotidiana, così come noi la conosciamo, sia la conoscenza teoretica si sviluppano a partire da qui. Schwemmer ha riconosciuto questa preliminarità del mito e sviluppato, per spiegare le relazioni che intercorrono tra esso e le altre possibilità simboliche, un'immagine suggestiva. Egli afferma, infatti, richiamando lo stesso Cassirer:

Il mito per Cassirer è per così dire la visione originaria della coscienza e la base portante per tutte le sue prestazioni. A partire da questa posizione originaria del mito non consegue però alcuno schema a livelli, nel senso di una serie progressiva di diverse forme simboliche. Se pure tutte le forme simboliche si fondano nel mito, sarebbe meglio scegliere per il loro sviluppo- per lo meno per quanto concerne la disposizione della loro direzione- l'immagine di un rosone a partire dal cui centro, il mito, si sviluppino le foglie delle altre forme simboliche:

provenienti dal di fuori, ma deve essere inteso nelle sue leggi immanenti. Ogni tentativo di rendere "comprensibile" questo mondo vedendo in esso qualcosa di semplicemente mediato, considerandolo come l'involucro di qualche altra cosa, viene ora respinto con una vittoriosa e per sempre decisiva argomentazione. Come Herder aveva fatto nella filosofia del linguaggio, anche Schelling nella filosofia della mitologia supera il principio dell'allegoria. Anche lui dall'illusoria spiegazione mediante l'allegoria risale al problema fondamentale dell'espressione simbolica. L'interpretazione allegorica del mondo mitico viene da lui sostituita con l'interpretazione "tautegerica", vale a dire con un'interpretazione la quale accoglie le forme mitiche come formazioni autonome, a intendersi secondo un principio specifico che ne spieghi il senso e gli aspetti."

³⁹⁸Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 103-104

rimanendo tra loro collegate attraverso il mito e sviluppandosi in una direzione propria e in formazioni autonome. [trad.mia]³⁹⁹

Tuttavia, va rilevato il fatto che l'idea di una progressione di forme⁴⁰⁰, sulla scia di uno schema a vari livelli, non è veramente del tutto assente in Cassirer, anche se tende a scomparire quanto più si moltiplicano i „petali“ delle formazioni simboliche.

Se nella *Filosofia delle forme simboliche* ciò di cui si tratta è la relazione tra mito, linguaggio e conoscenza scientifica, che, rispettivamente, esprimono la coscienza percettiva, la coscienza rappresentativa e il pensiero e, insieme, si sviluppano nella funzione espressiva (*Ausdruckfunktion*), rappresentativa (*Darstellungfunktion*) e significativa (*Bedeutungfunktion*), questo andamento triadico mancherà in altre opere di Cassirer⁴⁰¹.

Infatti, là dove Cassirer si concentra sulla determinazione dei rapporti delle singole formazioni e forme simboliche tra loro, la considerazione di quest'impianto strutturale passa in secondo piano. Rispetto ad esso, però, anche altre forme simboliche, quali l'arte, la religione o il diritto, hanno una loro collocazione, entrando in relazione e in contrasto con le tre che compongono questa struttura. Va, tuttavia, osservato che questo complesso di funzioni e strati coscienziali, qui apparentemente presentato come disarticolato, non si mostra in realtà caratterizzato da rigidi livelli non comunicanti. Esso è invece da considerarsi solo come astrattamente suddiviso per facilitare l'opera di ricostruzione, sviluppata dallo stesso Cassirer. Non solo, come visto, il mito rientra nella conoscenza scientifica, ma anche la sua funzione, l'espressione, è costitutiva delle altre funzioni, quella rappresentativa e quella significativa, così come la coscienza percettiva non è assente in quella rappresentativa e in quella significativa. Vale inoltre il rovescio della questione. Se il suo carattere peculiare è conferito al mito dalla percezione e dalla funzione espressiva, non significa che esso non presenti, sebbene secondo Cassirer solo nelle sue forme più avanzate, anche rappresentazioni e formazioni concettuali.

Conferma di questo la si incontra in modo particolarmente chiaro nel Konvolut 184 a-c. Qui Cassirer afferma:

Il mito, come fenomeno totale, già comprende le tre dimensioni dell'espressione, della rappresentazione e del significato. Per quest'ultimo: ci sono anche miti "astratti"- gli "dei" speciali romani di genere astratto, gli dei dell'occasione etc. cfr. materiali di Usener- ma il rilievo e l'accento cade qui sulla sfera dell'espressione- il mondo del mito non è una totalità

³⁹⁹ Schwemmer O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pg.41

⁴⁰⁰ Su questo problema cfr. Poma A., *Origine e primi sviluppi della filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, "Filosofia", Anno XXVIII, III: luglio 1977, pp. 389- 418

⁴⁰¹ Per esempio Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968

di cose, come strutture oggettive, è un mondo di *demoni*- per questo non legato alla delimitazione spazio-temporale, al qui ed ora della cosa.⁴⁰²

Lasciando da parte, per ora, qualche chiarimento sul tema della coscienza, per la quale vale in senso più ampio quanto già detto a proposito della soggettività, ossia che di essa si può propriamente parlare solo in correlazione al mondo, così come si dà ad essa, e che perciò al mondo mitico corrisponde l'idea di una specifica formazione della coscienza mitica, è necessario chiarire la struttura della triade, che si compone di funzioni, alle quali corrispondono forme di coscienza e sfere simboliche.

Lo schema che appare, in particolare all'intero del III volume della *Filosofia delle Forme simboliche*, che su tale schema è costruito e strutturato, è il seguente: mito- coscienza percettiva- *Ausdruckfunktion* – caratterizzato dall'indistinzione, linguaggio- coscienza intuitiva, *Darstellungsfunktion* – caratterizzato da opposizioni e distinzioni, e infine la conoscenza teoretica, pensiero, *Bedeutungsfunktion*- caratterizzata da una certa autonomia rispetto a espressione e rappresentazione, pura simbolicità.

Abbiamo, dunque, le tre sfere simboliche: mito, linguaggio e scienza e le funzioni di costituzione del mondo in esse dominanti (ma non esclusivamente), *Ausdruck*, *Darstellung* (o *Repräsentation*) e *Bedeutung*

Se, dunque, ai due lati opposti della triade troviamo mito e scienza, al centro incontriamo in questo schema il linguaggio, che però si mostra anche come la forma simbolica dell'esistenza quotidiana. La visione del mondo che incontriamo nel linguaggio, e che il linguaggio stesso ci fa incontrare, è infatti il mondo nel quale viviamo, costituito da rapporti con le cose, da contesti spazio- temporali (determinati da una certa concezione dello spazio e del tempo), da una certa propensione ad intendere il rapporto tra uomo e mondo nella forma dell'opposizione tra un soggetto cosciente e l'oggetto- cosa. Ma, se questo sembra essere l'orizzonte quotidiano del nostro stare al mondo, così come nel linguaggio è espresso ed così come il linguaggio stesso ci induce ad intenderlo, questo non significa per Cassirer che questo sia il solo modo di vivere ed intendere il mondo.

Da un lato il mito, infatti, non coglie le distinzioni osservabili nei rapporti di mondo, così come noi quotidianamente li consideriamo, e dall'altro la scienza li supera.

Un'esplicitazione chiara dei rapporti che intercorrono tra le funzioni simboliche e queste relazioni, che nella sfera simbolica stessa determinano le linee fondamentali della possibilità

⁴⁰²Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 234

di avere a che fare con il mondo, è dato da Hartman. Egli propone un'interpretazione di queste relazioni basata su uno schema cartesiano.

Così, come un'opera in filigrana sbalzata su una superficie scabra, il *Gestalten* finale delle forme simboliche si mostra in rilievo contro lo sfondo della metafisica. Gli schemata verticali delle strutture, che si realizzano nell'intero *dis-cursus* della coscienza, sono i principi formativi: spazio, tempo e numero. Le dimensioni orizzontali sono le forme dell'espressione, della presentazione e del significato. Queste ultime sono i principi di differenziazione, fanno procedere il rilievo fino alle sue ramificazioni più sottili.[...] La combinazione di entrambi, i principi di formazione verticali e i principi di formazione orizzontali sono le forme simboliche, mito linguaggio, arte, religione, conoscenza teoretica: peculiari energie dello spirito con le loro proprie modalità e i loro specifici piani di realtà. (*Seinsebenen*).[trad.mia]⁴⁰³

Se, dunque, consideriamo le sfere simboliche come risultato dell'intreccio tra le diverse funzioni, d'espressione, di rappresentazione e di significato, e le strutture attraverso cui il piano di realtà viene a costituirsi per l'uomo, è possibile iniziare ad individuare le differenze tra esse.

⁴⁰³Robert S. Hartman, *Philosophy of symbolic forms*, in *The Philosophy of Ernst Cassirer* (edited by Paul Arthur Schlipp), La Salle, Open court, Illinois 1949, pp. 300- 301

c. Il mito: spazio, tempo e numero nel mito.

Il mito è, dunque, la forma simbolica originaria, a partire dalla quale le altre si sviluppano in diverse direzioni.

Nel mito domina, come detto, la funzione di espressione. In esso, cioè, non sono presenti le distinzioni, che vengono riscontrate nel linguaggio e nella vita quotidiana, tra “interno” ed “esterno” (anima e corpo, soggetto e oggetto), tra cosa e nome o tra cosa e proprietà.

Per il mito “il mondo si manifesta come puro fenomeno espressivo”⁴⁰⁴. Questo tipo di esperienza della realtà, non è assente, ma in parte superata dalla “spiegazione e interpretazione proprie delle scienze della natura”⁴⁰⁵. L’esperienza mitica, che non coglie le distinzioni elencate, tende invece a vedere in ogni cosa un’espressione di vita. Non si colgono perciò “cose con determinate proprietà”, ma soggetti viventi. La forma del “tu” prevale su quella dell’“esso”⁴⁰⁶ e ogni cosa appare animata e appartenente alla *comunità di vita*⁴⁰⁷, che costituisce l’orizzonte di mondo proprio del mito.

Una presentazione particolarmente precisa del modo in cui si presenta il mondo nella sfera mitica è tratteggiata da Cassirer nel III volume delle *Filosofia delle forme simboliche*, nella presentazione del fenomeno espressivo:

Infatti, la sua natura specifica consiste proprio in questo, che esso ci indica una maniera di elaborazione formale del mondo la quale è indipendente da tutte le altre maniere di semplice oggettivazione e si contrappone ad esse. Esso non conosce ancora la distinzione fra “reale” e “irreale”, fra “verità” e “illusione”, quale è stabilita dalla pura oggettivazione teoretica e quale deve essere da questa stabilita. Tutte le sue produzioni si muovono invece in un unico piano dell’essere, in cui trovano il loro perfetto appagamento. Qui non c’è né nocciolo né buccia, non c’è una cosa- sostanza, la quale come alcunché di permanente e immutabile stia a fondamento dei mutevoli e fugaci fenomeni, dei semplici “accidenti”. Il pensiero mitico non

⁴⁰⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 83, “Essa [visione mitica del mondo] “ha” il mondo ancora in altro ed originario significato, in quanto il mondo si manifesta come puro fenomeno espressivo.”

⁴⁰⁵*Ibidem*, “Infatti anche la realtà “teoretica” non viene affatto conosciuta empiricamente fin da principio come un complesso di corpi fisici, forniti di determinate proprietà e di determinate qualità fisiche. C’è invece una specie di esperienza della realtà, che si mantiene ancora del tutto fuori della spiegazione e dell’interpretazione, proprie della scienza della natura.”

⁴⁰⁶*Ibidem*, “Essa [l’esperienza al di fuori della scienza della natura] si trova ovunque l’ “essere”, che viene colto nella percezione , non è tanto un essere di cose, intese come semplici oggetti, ma ci si presenta come esistenza di soggetti viventi.[...] In ogni caso una cosa soltanto ci risulta, se ci immergiamo nel puro fenomeno della percezione: che la percezione della vita non si converte nella semplice percezione delle cose, che l’esperienza del “tu” non si risolve mai in quella del semplice “esso”, né a questo può essere ricondotta, per via di mediazioni concettuali comunque complesse.”

⁴⁰⁷Su questo anche Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D’Altavilla, *Saggio sull’uomo*, Roma 1968

compie l'inferenza del fenomeno all'essenza, ma possiede, ha in sé l'essenza. Questa non si nasconde dietro il fenomeno, ma si manifesta in esso; non si sviluppa ma si risolve in esso⁴⁰⁸

Proprio quest'assenza di distinzione, questa *Indifferenz*⁴⁰⁹, ossia la possibilità per il mito di non distinguere tra un certo evento e il suo carattere, ma di incontrare immediatamente un evento minaccioso o favorevole, la sua capacità dunque di riconoscere in ogni aspetto della realtà una "qualità fisiognomica", fa sì che Cassirer parli di espressione nel mito. Qui, infatti, non vi è distinzione tra rappresentante e rappresentato, come nel caso della rappresentazione (*Darstellung*) e del significato (*Bedeutung*), ma l'evento si presenta nella sua caratteristica sentimentale, senza che si verifichi alcuna scissione tra l'evento e la sua fisionomia.

In questo senso si può dire, con Cassirer, che nel mito, come forma di esistenza, gli accadimenti si presentino all'uomo nel loro essere sentimentalmente connotati.

Il mondo mitico si presenta così, per Cassirer, come un *kosmos* ordinato, sebbene non nel senso della logica e della razionalità come noi la conosciamo, e strutturato secondo caratteristiche precise.

La prima e fondamentale è quella, appena accennata, dell'indistinzione.

A noi sembra naturale e immediatamente evidente che, in servizio della nostra percezione e intuizione, il mondo si suddivida da sé in singole figure saldamente delimitate, ciascuna delle quali possiede il suo preciso limite spaziale e con esso la sua ben determinata individualità. Se il mondo rappresenta per noi un tutto, questo tutto risulta allora composto di unità chiaramente determinate, che non si confondono l'una nell'altra, ma di cui ciascuna possiede la sua peculiarità, che spicca chiaramente di contro alla peculiarità dell'altre. Sennonché per l'intuizione mitica proprio questi elementi individuali non sono dati fin da principio, ma è essa stessa che deve per prima ricavarli, a poco a poco e passo passo, dalla totalità; è essa stessa che deve compiere il processo dello staccarli e del separarli. Su questi fondamenti si è designata la concezione mitica come "concezione complessa per separarla mediante questo carattere distintivo dal nostro modo di riflettere teoretico- analitico."⁴¹⁰

Indifferenz e *Komplexität* caratterizzano, dunque, il mito, che si presenta come quella forza spirituale che, a partire da questo stato di indifferenza e complessità delle relazioni col mondo, tende invece alla formazione di distinzioni e articolazioni. Esiste, per Cassirer, un vero e proprio processo che dal mito porta al nostro modo quotidiano e teoretico di avere a che fare con le cose.

⁴⁰⁸ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 90

⁴⁰⁹ Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it.V. E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961, pg. 19, "Tale indifferenza sembra caratteristica anche delle figurazioni originarie, quelle fino a cui possiamo risalire nell'indagare lo sviluppo del pensiero mitico e religioso."

⁴¹⁰ *Ibidem*.

In questo senso Cassirer parla, infatti, di forme compenstrate tra loro, ma anche di serie sistematica di forme, di un progresso ideale, cui anche la scienza insieme all'arte, al linguaggio e al mito apparterebbe⁴¹¹.

In questo processo di distinzione, il mito va di pari passo all'opera della seconda forma simbolica, il linguaggio.

Sebbene linguaggio e mito siano nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche* analizzati come distinti, in quanto il primo corrisponderebbe già alla rappresentazione (basandosi dunque su alcune prime distinzioni introdotte dal mito) mentre il secondo alla pura espressione, in *Sprache und Mythos* si osserva in realtà un intreccio tra queste attività spirituali, che si diversificano progressivamente. Il mito, infatti, per introdurre le prime distinzioni all'interno dell'indifferenziato presentarsi degli eventi, necessita della fissazione nel linguaggio. L'esempio citato da Cassirer è tratto dall'opera di Usener sulla formazione delle divinità e dei nomi degli dei. Per Usener la formazione della divinità è possibile solo per il fatto che il dio momentaneo acquisisce, grazie alla fissazione nel nome, una certa stabilità e riconoscibilità rispetto ai demoni, che invadono e dominano il mondo dell'uomo mitico. Quest'esempio, che ritorna nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, è centrale nella riflessione di Cassirer sul mito.

Se in questa fase, nella fase iniziale del mito, mito e linguaggio sono solidali nel costituire un iniziale tentativo di differenziazione dell'esperienza, in generale, il linguaggio proseguirà poi l'opera anche oltre la sfera del mito. Quello che risulta interessante è propria questa caratteristica del mito, già sopra evidenziata, ossia la possibilità di contenere altre forme simboliche che, a partire da esso, svilupperanno poi una propria caratteristica capacità di “vedere” e “far vedere” il mondo.

In proposito nota Knoppe:

Rispetto ad esse [conoscenza, arte, moralità, diritto, linguaggio] il mito significa il primo sforzo comprensivo, e ciò significa contenente *in nuce* tutte le differenziazioni, dell'uomo per conoscere il proprio mondo. E – come si dice in letteratura- “la terra d'origine di tutte le forme simboliche”. Ma anche se Cassirer pone per così dire il mito quale sostrato di tutte le oggettivazioni spirituali rimane compito della riflessione critica di rendere reperibile una concettualità trascendentale che metta in rilievo il mantenimento di queste specifiche forme attraverso la loro chiara determinazione e delimitazione, invece di votarsi alla rappresentazione di una originaria unità, in cui si risolvono tutte le opposizioni tra le forme della cultura e in cui esse alla fine trapassano l'una nell'altra.[trad. mia]⁴¹²

⁴¹¹In Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Berlin 1925, Meiner Verlag Band 12, Hamburg 2002, pg.32, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964

⁴¹²Knoppe, T., *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts-und Kulturtheorie*, Meiner Hamburg 1992, p. 105-106

Proprio in questo senso vanno, dunque, le relazioni che Cassirer descrive non solo tra mito e linguaggio, ma anche tra il mito e l'arte. Inizialmente il mito si serve dell'arte per consolidarsi nella forma di pensiero mitico- religioso e, tuttavia, l'arte prosegue la propria opera di formazione del mondo autonomamente e indipendentemente dalla visione mitica del mondo. Anzi, essa sempre più si proporrà come nuova possibilità di mondo, a contatto con la quale noi stessi siamo in grado di riconoscere una nuova formazione, messi a disposizione dall'opera d'arte⁴¹³.

Tornando al mito, vanno messe in luce le distinzioni che esso opera e che caratterizzano la sua "cerchia di esistenza". Infatti, presentandosi il mito come un cosmo coerente, propone all'uomo, una specifica possibilità di avere a che fare con il mondo che lo circonda. Il mito propone le linee di orientamento che Hartman metteva sull'asse verticale: una determinata concezione dello spazio, del tempo e del numero. Ma propone, inoltre, la possibilità di intendere ciò con cui si ha a che fare, colto nel mito come qualcosa di vivo, e di intendere se stessi come appartenenti a tale *comunità di vita*. Anzi, il mito è proprio quella sfera di esistenza in cui tale distinzione, tra se stessi e ciò con cui si ha a che fare, per la prima volta viene tentata.

Il mito non significa affatto una semplice "trasformazione" della visione oggettiva del mondo in visione soggettiva; per questo infatti si richiederebbe che ognuno dei due aspetti fosse già presente in sé e in sé determinato. Ma appunto questa stessa determinazione rappresenta, invece, il vero problema a cui il mito nella sua maniera e conformemente alla sua tendenza fondamentale deve dare il suo contributo- Esso rappresenta una specie di "presa di posizione reciproca" dell'io e del mondo tale che i due poli opposti, distinguendosi e contrapponendosi fra loro acquistano per la prima volta la loro forma e il loro carattere stabile. È risultato, infatti, che anche la rappresentazione dell'io, la rappresentazione del soggetto vivo ed operante, rappresenta non tanto il cominciamento quanto un determinato risultato del processo mitico di elaborazione formale. Il mito non prende le mosse da una rappresentazione compiuta dell'io e dell'anima, ma è il mezzo che a siffatta rappresentazione conduce⁴¹⁴

Le analisi, cui Cassirer si riferisce e da cui scaturisce questo risultato, sono quelle contenute e svolte nel II volume della *Filosofia delle forme simboliche*.

Qui l'indagine si concentra sulle coordinate di realtà proposte dal mito. Spazio mitico, tempo mitico, concezione mitica del numero, la forma che la distinzione io-mondo in esso acquista.

Attraverso queste categorie si apre, per noi, il mondo del mito e l'idea di sé che l'uomo del mito possiede. Si apre dunque quel piano di realtà (*Seinsebene*) che al mito corrisponde. Ciò significa che tutto ciò che circonda l'uomo del mito, tutto ciò con cui egli ha a che fare, sia miticamente connotato, miticamente interpretabile e miticamente esistente. Il rapporto che

⁴¹³Vedi pg. 276

⁴¹⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 94

l'uomo del mito ha con il mondo del mito sembra, dunque, analogo a quello che noi abbiamo con l'esperienza quotidiana. Mentre l'esperienza dell'uomo del mito è esperienza mitica, ossia diretta nella sua percezione, intuizione e concetto⁴¹⁵ dalla forma mitica, la nostra esperienza di mondo è esperienza pensata secondo le categorie di una certa spazialità e temporalità, della cosa e della sua proprietà, del soggetto e dell'oggetto e della causalità. Questo avviene, come lo stesso Cassirer rileva, in quanto, il linguaggio pensa per noi⁴¹⁶ in questi termini e ci avvolge in queste distinzioni.

Questo, secondo modalità diverse ma analogamente vale anche per l'uomo mitico. Anch'egli ha il linguaggio del mito e delle narrazioni mitiche che pensano per lui, cosa che evidenzia il, già mezionato, legame tra linguaggio e mito.

Consideriamo ora l'esperienza mitica del mondo e la concezione mitica che l'uomo ha di sé, come sfera simbolica in sé conchiusa, chiarendo successivamente i rapporti trasversali che essa mantiene tanto con il linguaggio quanto con l'arte.

In *An Essay on Men*, il mito si presenta come una struttura concettuale coerente e come una struttura percettiva caratterizzata da una forma di percezione peculiare. Essendo, infatti, il mondo mitico caratterizzato da un'esperienza indifferenziata e fluida, in essa si colgono le qualità fisiognomiche degli eventi. Cassirer parla di "mondo drammatico"⁴¹⁷, essendo la percezione mitica compenetrata di elementi emotivi. Qui Cassirer, pur rilevando la vicinanza e il legame tra arte e mito, fa notare una differenza che rende il mito stesso più vicino alla conoscenza scientifica. Ma, a differenza del pensiero scientifico, che limita l'apporto "soggettivo" (esperienze fisiognomiche e qualità secondarie dell'esperienza) alla formazione di tale piano di realtà, la realtà del mito è una realtà caratterizzata da qualità "viventi". Del mondo coglie dunque l'aspetto vivente, degli eventi il loro essere benevoli o malevoli, fausti o infausti.

⁴¹⁵Tale tripartizione, che riprende quella già presentata per le tre funzioni, connota l'intero impianto cassireriano. L'esperienza, in questo caso mitica, risulta formata dall'insieme di queste tre modalità di relazione e conoscenza del mondo. In questo è possibile vedere un altro legame con la lezione kantiana, dal momento che i tre momenti, astrattamente separabili, non lo sono dal punto di vista dell'esperienza.

⁴¹⁶Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it.V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961 pg. 23, "Il salto dalle percezioni individuali al concetto di specie è assai maggiore di quanto noi, con la nostra formazione scolastica ed un linguaggio che pensa per noi possiamo supporre."

⁴¹⁷Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 156, "Il mondo del mito è un mondo drammatico- un mondo di azioni, di forze, di potenze in conflitto. In ogni fenomeno della natura il mito vede uno scontro tra queste potenze. La percezione mitica è sempre compenetrata da elementi emotivi. Tutto ciò che viene visto e sentito è circondato da una speciale atmosfera- da una atmosfera di gioia e di tristezza, di angoscia e di eccitazione di esultanza e di depressione. A questo livello non si può parlare di cose come di realtà disanimate e indifferenti. Tutti gli oggetti sono benevoli o malevoli, amici o nemici, familiari o inquietanti, attraenti e fascinosi o repellenti e minacciosi."

Questo, per Cassirer, non significa un approccio irrazionale⁴¹⁸, se per irrazionale si intende incoerente, poiché il mito possiede una propria coerenza che è la coerenza del sentimento. Proprio tale elemento di coerenza fa sì che il mito possa venir considerato sistema di esperienza⁴¹⁹, sebbene in un senso e in una modalità diversa rispetto all'esperienza quotidiana, così come noi la intendiamo. L'elemento di sistematicità, che qui è messo in luce, appare intrinsecamente connesso alla possibilità per le forme simboliche di proporsi come sfere d'esistenza e di realtà per l'uomo.

Proprio di questa apertura di realtà, spazio, tempo e numero costituiscono le coordinate fondamentali dell'avere mondo proprio del mito. Esse sono, infatti, come afferma lo stesso Cassirer, le coordinate dell'intuizione mitica del mondo.

Per Cassirer, lo spazio mitico occupa una posizione intermedia tra lo spazio della percezione sensibile e lo spazio della conoscenza pura, ovvero lo spazio così come è pensato nella geometria. Mentre, in quest'ultimo si pensa unicamente in termini di relazioni in un campo omogeneo, nello spazio sensibile e in quello mitico si ha a che fare con elementi concreti, caratterizzati, nel caso del mito, da un determinato "accento", che viene generato da una distinzione polare fondamentale, la distinzione tra sacro e profano⁴²⁰.

La distinzione tra sacro e profano è, per Cassirer, l'antitesi fondamentale, su cui si struttura l'intera concezione mitica. È la regola attraverso cui il mito costituisce la propria visione della realtà.

In questo senso egli considera:

È come se tutto ciò che il mito afferra venisse ricondotto a questa distinzione; è come se essa penetrasse e impregnasse, per così dire, il mondo intero nella misura in cui questo si presenta in forma mitica. Tutte le forme secondarie e derivate della concezione mitica del mondo per quanto variamente si configurino e si innalzino spiritualmente rimangono condizionate in quale modo da questa distinzione primaria.⁴²¹

⁴¹⁸ *Op.cit.* pg. 162, "Qualcosa che dal nostro punto di vista è da dirsi irrazionale prelogico e mistico fa da presupposto all'interpretazione mitica o religiosa ma non riguarda il modo di essa. Se si considera quel presupposto e lo si intende nel senso giusto- ossia negli stessi termini del primitivo- le deduzioni che questi ne trae non appariranno più illogiche o antilogiche. In effetti tutti i tentativi di intellettualizzare il mito, di spiegarlo come l'espressione allegorica di una verità teoretica o morale sono completamente falliti. Chi li ha intrapresi ha trascurato i fatti fondamentali dell'esperienza mitica. Il vero substrato del mito non è il pensiero ma il sentimento. Il mito e la religione primitiva non sono affatto incoerenti, non sono privi di un senso e di una ragione. Ma la loro coerenza deriva assai più dall'unità del sentire che non da principi logici."

⁴¹⁹ Vedi pg.192

⁴²⁰ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 123, "In contrasto con l'omogeneità che vige nel concetto geometrico dello spazio, nell'intuizione mitica dello spazio, ogni luogo ogni direzione ha, per così dire, un accento particolare che risale sempre all'accento fondamentale e specifico del mito, alla distinzione tra sacro e profano."

⁴²¹ *Op. cit.* pg. 115

Anche ogni distinzione spaziale è pensata secondo questo binomio qualitativo. Sulla base di questa distinzione è ordinato l'intero mondo mitico, l'intero spazio dell'universo così come è pensato e vissuto dal mito. Cassirer cita, come esempio, la cosmologia Zuni⁴²², secondo la quale il mondo è diviso in sette regioni, rispetto a cui sono a loro volta ripartiti anche gli elementi della natura, le sostanze materiali, le classi sociali, le professioni e molti altri aspetti dell'esistenza umana.

In questo senso, lo spazio mitico è uno spazio strutturale, ossia in grado di presentarsi come regola di ogni relazione. Esempio è la relazione tra macrocosmo e microcosmo nell'astrologia.

Nelle suddivisioni, che si presentano, nella forma di una corrispondenza stretta tra macrocosmo e microcosmo, il principio d'ordine è quello binario di sacro e profano. Si tratta, per Cassirer, di un atto di attribuzione di valore e significato "spontaneo", ma collegato ad un fatto fisico fondamentale, l'alternanza tra il giorno e la notte.⁴²³

Quest'alternanza si traduce nella separazione tra sacro e profano, grazie al sentimento della vita associato alla luce. A sua volta questo binomio è sempre avvertito e espresso nello spazio. Le separazioni spaziali e le collocazioni all'interno di esso sono costitutivamente concepite, dunque, come distinzioni tra sacro e profano.⁴²⁴

Nel mondo mitico si delineano, perciò, rispetto allo spazio delle coordinate fondamentali, in cui ogni accadimento, ogni "cosa" con cui si ha a che fare possiede una collocazione insieme spaziale e valoriale.

La distinzione tra sacro e profano caratterizza anche il tempo mitico, secondo il carattere sacro che è assegnato all'origine. Il racconto mitico è, perciò, racconto dell'origine e trae da questa lontananza nel tempo il suo carattere di sacralità, così come sacri sono gli eventi in esso narrati. Inoltre, rileva Cassirer, questa lontananza nel tempo non solo sacralizza ma anche giustifica ciò che è narrato.

Non solo la specifica esistenza umana, non solo gli usi, i costumi, le norme e i vincoli sociali vengono ad assumere un carattere sacro in quanto vengono ricondotti a principi stabiliti nei remoti e primitivi tempi mitici, ma anche l'esistenza stessa, la "natura" delle cose diventa per

⁴²²*Op. cit.* pg. 133

⁴²³*Op. cit.* pg. 138, "Lo sviluppo del sentimento mitico dello spazio prende ovunque le mosse dall'opposizione di giorno e notte, di luce e tenebre. Il potere decisivo che questa opposizione esercita sulla coscienza mitico-religiosa può essere seguito fin nelle religioni di civiltà molto evolute."

⁴²⁴*Op. cit.* pg. 149, "Tutte le volte che il pensiero mitico e il sentimento mitico religioso conferiscono a un contenuto un particolare accento di valore e gli conferiscono un significato speciale, questa distinzione qualitativa si presenta loro di solito nella forma di una separazione spaziale. Ogni contenuto avente un significato dal punto di vista mitico, ogni circostanza della vita che emerge dalla sfera dell'uniforme e dell'ordinario forma, per così dire, una cerchia particolare dell'esistenza, un campo dell'essere cintato e chiuso, che si distingue per ben delimitati limiti dall'ambiente circostante e in questa distinzione perviene per la prima volta alla propria e individuale forma di carattere religioso."

la prima volta comprensibile solo da questo punto di vista per il pensiero mitico e per il sentimento mitico.⁴²⁵

Il racconto della genesi, nel mito, è spiegazione. Perciò il tempo non è inteso secondo le relazioni tra presente, passato e futuro, nel mito esiste unicamente la cesura tra il tempo sacro e quello che non lo è.

Proprio questa assenza di relazioni tra passato, presente e futuro genera, per Cassirer, l'impressione che nel mito sia presente, citando Schelling, un "tempo preistorico" in cui momentaneità e durata coincidono.⁴²⁶

La suddivisione cronologica, così come quella spaziale, si forma progressivamente a partire dai rapporti di luce e oscurità. Il tempo, così, non è inteso in senso quantitativo bensì qualitativamente come successione di fasi e come ritmo. L'imporsi di una ritmicità è letta da Cassirer nei rituali che interrompono il tempo ordinario, istituendo il tempo sacro della festa, spesso in relazione alle fasi lunari.

In proposito Cassirer parla di un vero e proprio "senso mitico-religioso delle fasi" (*Phasengefühl*)⁴²⁷ del tutto indipendente dallo sviluppo delle capacità di calcolo, senso che coglie le corrispondenze tra la vita umana e l'andamento cosmico.

L'inizio della filosofia greca e alcuni aspetti di quella platonica⁴²⁸ rappresentano, per Cassirer, la stazione di passaggio tra il tempo del mito e l'inizio della sfera della conoscenza empirico-scientifica.

La terza categoria presa in esame da Cassirer è quella del numero. Anche qui per illustrare come in esso si presenti e determini la visione mitica del mondo, Cassirer fa ricorso al linguaggio. Nell'analisi del linguaggio si può, come Cassirer ha fatto nel I volume della *Filosofia delle forme simboliche*, mettere in luce una fase della formazione dei numeri, fase in

⁴²⁵ *Op.cit.* pg. 151

⁴²⁶ *Op. cit.* pg 153, "In tal modo si comprende come la coscienza mitica- nonostante la fondamentale e realmente costitutiva importanza che per essa possiede l'intuizione generale del tempo- sia stata talvolta perfino definita una coscienza „senza tempo“. Infatti, a paragone del tempo oggettivo-cosmico e del tempo oggettivo-storico, vi è qui realmente una siffatta assenza di tempo. Rispetto alla distinzione degli stadi cronologici relativi, la coscienza mitica nelle sue fasi più antiche si trova ancora in quello stesso stadio di indifferenziazione che è caratteristico per determinate fasi della coscienza linguistica. Per usare le parole di Schelling, domina in essa ancora "un tempo assolutamente preistorico, un tempo indivisibile per sua natura e assolutamente identico, il quale perciò qualsiasi durata gli si conferisca va considerato solo un momento, vale a dire un tempo in cui il principio è uguale alla fine e la fine è uguale al principio[...]"

⁴²⁷ *Op. cit.* pg 155, "Per il mito non c'è un tempo, una durata uniforme, un regolare ritorno o successione „in sé“, ma vi sono sempre soltanto determinate formazioni del contenuto che da parte loro rivelano determinate „forme cronologiche“, un andare e venire, un'esistenza e un divenire conformi a un ritmo."

⁴²⁸ In particolare Cassirer si riferisce al fatto che nel *Timeo* il tempo diventi mediatore tra mondo del visibile e dell'invisibile, mondo visibile che essendo frutto della creazione del Demiurgo viene inteso da Cassirer come "inizio del mondo fisico e corporeo", aprendo così la possibilità di una nuova sfera di esistenza, più vicina alla nostra.

cui di essi non si mostra tanto l'appartenenza, come elementi, ad un sistema regolato dalla successione, quanto il possesso di un preciso carattere individuale.

Mentre nell'idea di numero come elemento di una successione, esso presenta il carattere universale, nel suo coglimento individuale esso resta legato all'intuizione della cosa numerata, assumendo così una "sfumatura sensibile"⁴²⁹.

Questa coloritura sensibile e la particolarità ad essa connessa, determinano la concezione mitica del numero.

Cassirer considera che per il mito:

Ciò che ha in sé il medesimo numero, per quanto diverso sia sotto l'aspetto sensibile, è la "medesima cosa" sotto l'aspetto mitico.⁴³⁰

Questa modalità concreta di considerare il numero fa sì che esso non appaia come un ordinale, che trae il proprio senso in quanto numero in virtù del posto occupato nella serie numerica, ma possieda una propria essenza, "la propria individuale natura e forza"⁴³¹. In questo aspetto individuale esso compenetra però altri enti, formando una primaria forma di relazione. Questa universalità del numero, la capacità di riferirsi per compenetrazione a altri enti, è un'universalità per sussunzione, diversa dall'universalità per funzione del numero nel pensiero logico-matematico.

In base a questa distinzione, per Cassirer, il numero nel pensiero scientifico si mostra come strumento per la "spiegazione razionale", ossia in grado di ricondurre la molteplicità dei fenomeni, considerati secondo un indice quantitativo, alle cause di essi, formando cioè un ordine di leggi, mentre il numero mitico si presenta come mezzo specifico del simbolismo religioso. Esso, infatti, grazie all'opera di sussunzione che svolge, permette, secondo Cassirer, la consacrazione, ossia la possibilità per il particolare profano di entrare, mediante la partecipazione al numero, nella sfera del sacro⁴³².

Cassirer considera in proposito che gran parte della magia è magia numerica. Astrologia, alchimia, cabala sono le forme magico-numeriche di astronomia, chimica e aritmetica. Del numero nella magia, sono colte, quindi, l'individualità e insieme un certo tipo di universalità,

⁴²⁹ *Op. cit.* pg. 200, "E pertanto data la diversità di contenuto delle cose numerabili, dato il particolare significato intuitivo e il particolare tono sensibile che è inerente a pluralità diverse, anche i diversi numeri appaiono non semplicemente quali formazioni uniformi, ma variamente differenziate e aventi in sé in un certo qual modo sfumature diverse."

⁴³⁰ *Op. cit.* pg. 202

⁴³¹ *Op. cit.* pg. 201, "La sua propria natura individuale e la sua forza."

⁴³² *Op. cit.* pg. 202, "Se nel pensiero scientifico il numero si mostra come il grande strumento della spiegazione razionale, nel pensiero mitico si presenta come il mezzo dello specifico simbolismo religioso (*ein Vehikel der spezifisch religiösen Sinngebung*)."

che si traduce nella potenza che la magia esercita su tutte le cose che partecipano del numero stesso.

A partire da queste caratteristiche di fondo nella concezione di spazio, tempo e numero si giunge a quella presa di posizione reciproca tra io e mondo che nel mito si compie.

A questa descrizione è dedicato la terza parte del volume sul mito, intitolata significativamente: *Il mito come forma di vita. Scoperta e determinazione della realtà soggettiva nella coscienza mitica*. È qui presentata, in relazione al mito, la tesi generale che in proposito vale per tutte le forme simboliche:

Infatti, uno sguardo rivolto all'evoluzione delle singole forme simboliche mostra, ovunque, che la loro funzione essenziale non consiste nel riprodurre il mondo esteriore o di proiettare semplicemente all'esterno un mondo interiore già compiuto ma che in esse e con la loro mediazione i due elementi dell'interno e dell'esterno dell'io e della realtà ricevono per la prima volta la loro determinazione e la loro reciproca delimitazione. Se ognuna di queste forme implica una definizione di rapporti dell'io con la realtà ciò non va inteso nel senso che entrambi l'io e la realtà siano da considerarsi qui come grandezze già date, come due metà dell'essere che solo in un momento successivo vengano riunite in un tutto. Piuttosto la funzione fondamentale di ogni forma simbolica consiste proprio nel fatto che essa non ha già in precedenza il confine tra l'io e la realtà, fissato una volta per sempre, ma pone essa stessa per la prima volta questo confine e che ciascuna forma fondamentale lo pone in modo diverso.⁴³³

Incontriamo qui nuovamente le idee che, in forma più generale, sono state espresse nella conferenza *Was ist Subjektivismus?*. Va notata, infatti, la compresenza del rifiuto dell'ipostatizzazione metafisica della relazione soggetto e oggetto, con l'idea, alternativa a tale ipostatizzazione, che questa relazione si produca, con differenti modalità, all'interno dei diversi orizzonti simbolici.

E se questo prodursi vale per tutte le forme simboliche in generale, vale anche e specialmente per il mito, che si presenta come prima modalità di questa reciproca formazione.

Per Cassirer, proprio l'indagine fenomenologica della coscienza mitica dà conferma a questa linea interpretativa. Quanto più si prendono in esame "strati fondamentali e primitivi" di essa tanto più risulta che il concetto di anima non è qualcosa di "dato", di preconstituito e fisso ma si evolve da uno stadio di iniziale indistinzione verso un progressivo consolidamento⁴³⁴. L'idea di anima va quindi considerata, per Cassirer, più come un'acquisizione, una conquista,

⁴³³ *Op.cit.* pg. 218

⁴³⁴ *Ibidem*, "E la fenomenologia della coscienza mitica offre effettivamente una completa conferma di questa supposizione sistematica. Quanto più si allarga il quadro di questa fenomenologia e quanto più profondamente si cerca di scendere nei suoi strati fondamentali e primitivi, tanto più chiaramente risulta che il concetto di anima non è per il mito un modello compiuto e fisso, in cui esso inserisca a forza tutto ciò che coglie, ma è piuttosto un elemento fluido e plasmabile, suscettibile di cambiare e di assumere la forma, che gli si modifica in un certo modo tra le mani mentre ne fa uso."

che il mito progressivamente raggiunge, che come un punto di partenza e un nucleo stabile della visione mitica del mondo.

Riconoscere questo per Cassirer significa due cose.

In primo luogo significa mettere a nudo definitivamente, coerentemente con le molteplici critiche al dogmatismo metafisico che si riscontrano nella sua intera opera, le false pretese della psicologia razionale, nelle sue sempre rinnovate forme, circa l'“immutabilità degli attributi dell'anima come sostanza”⁴³⁵. Nel mito non vi è spazio né per l'idea di un rapporto tra sostanza e attributi, così come è pensato dalla metafisica in questo caso, né per l'idea che l'indivisibilità, l'immaterialità e l'immortalità convengano a qualcosa come l'anima.

Ma questo, non deve essere interpretato come una sorta di cecità del mito rispetto al tema dell'anima o in generale rispetto al tema del soggetto e oggetto. In secondo luogo, infatti, questo riconoscimento significa che la forma simbolica del mito non scopre a poco a poco la “realtà” dell'anima, riuscendo alla fine a pensarla come tale e trasformandosi così in psicologia razionale. Il mito, per così dire, non ha nulla da scoprire bensì deve creare l'intreccio di rapporti che porterà anche alla psicologia razionale.

Ciò significa che il processo di formazione del concetto dell'anima, inteso come polo soggettivo nella relazione con il mondo, non coincide con un processo di scoperta di sé di un soggetto che non si sa come tale, ma riguarda il prodursi di tale soggettività, il porsi dell'uomo come soggetto di conoscenza e d'azione rispetto al mondo.

Si tratta, dunque, di un processo creativo, il cui punto di partenza sarà in linea con le caratteristiche proprie del pensiero mitico. Qualcosa come l'anima apparirà, in linea con l'appiattimento tipico del mito sulla realtà materiale⁴³⁶, una cosa nota e tangibile come qualsiasi esistenza fisica. Successivamente col progredire del processo creativo, si compirà in questo carattere di cosa una “trasformazione” (*Umwendung*), che porterà all'acquisizione di un “sempre più ricco significato spirituale”⁴³⁷.

⁴³⁵ *Op. cit.* pg. 219, “Se la metafisica, se la “psicologia razionale” operano con il concetto di anima come un possesso dato, se considerano l'anima come una “sostanza” fornita di determinati attributi “immutabili”, la coscienza mitica presenta il modo di procedere esattamente opposto. Nessuno degli attributi e delle proprietà, che la metafisica sul considerare come caratteri analitici nel concetto di “anima”, né la sua unità, né la sua indivisibilità, né la sua immaterialità, né la sua immortalità, si rivela qui fin da principio e necessariamente legato ad essa; tutti si rivelano soltanto determinati elementi che debbono essere raggiunti a poco a poco nel processo dell'attività concettuale e rappresentativa del mito, e il cui raggiungimento attraversa fasi molto diverse. In tal senso, il concetto di anima può essere indicato come termine del pensiero mitico non meno giustamente che come inizio di esso.”

⁴³⁶ Cassirer, infatti, tra le caratteristiche proprie del mito rileva come la realtà tenda a configurarsi secondo un unico ordine di entità. Dei, demoni, forze magiche, animali, esseri umani possiedono nel mito, per così dire, un medesimo statuto ontologico. Sono pensati come realtà materiali che agiscono materialmente le une sulle altre. Su questo vedi più avanti a proposito del rapporto tra materialità e spiritualità nella visione mitica del mondo.

⁴³⁷ *Op. cit.* pg. 219

Il processo di formazione dell'idea di sé coincide, quindi, nel mito con il processo di formazione del sé.

Questo sviluppo, dunque, congiunge in una linea processuale e creativa la categoria mitica di "anima" con lo svolgimento che, da essa, procede verso la categoria dell'Io, l'idea della "persona" e della personalità.

In quanto processo creativo proprio della formazione simbolica, non si tratta, per Cassirer, di un'opera semplicemente affidata alla speculazione astratta ma coinvolge anche l'agire, in analogia a quanto si poteva osservare in relazione al tema dello strumento.

Agire e concepire, *ergreifen e begreifen*, appaiono intrecciati in ogni formazione e prestazione simbolica umana, dal momento che si muovo sulla linea di quel rapporto la cui definizione sta al centro dello sforzo simbolico umano, quello della separazione e del coglimento proprio di soggettivo e oggettivo. Ogni azione umana separa e definisce progressivamente l'uomo rispetto al mondo e rispetto a se stesso e porta con sé la possibilità di concepire tale distinzione⁴³⁸.

Proprio l'essere coinvolti nel mondo è colto da Cassirer quando sottolinea il modo in cui il desiderio agisce all'interno del mito.

Egli, infatti, afferma:

La prima facoltà con cui l'uomo si contrappone alle cose, come un essere proprio e indipendente, è la facoltà del desiderio. In essom, egli non accetta soltanto passivamente la realtà delle cose ma se la costruisce da sé. La più primitiva coscienza della capacità di dar forma all'essere è quella che si desta nel desiderio. E siccome questa coscienza permea l'intera intuizione, "interiore" come "esteriore", ogni essere appare ad essa completamente soggetto. Non vi è alcuna esistenza, alcun accadere che alla fine non sia costretto ad adattarsi all'onnipotenza del pensiero all'onnipotenza del desiderio.[Cassirer richiama qui in nota *Totem e Tabù* di Freud] In tal modo nella visione magica del mondo l'io ha sulla realtà un dominio quasi illimitato: esso riassorbe in sé stesso ogni realtà⁴³⁹

Questo carattere, in definitiva, di indifferenza tra l'io magico e desiderante e la realtà in esso ricompresa, da un lato mette in luce, come già detto, il coinvolgimento nel mondo proprio dell'Io stesso e, dall'altro, come in tale coinvolgimento non sia definita in maniera univoca la linea di confine tra l'Io e il mondo. Tanto l'Io magico estende la sua potenza sul mondo, quanto è posseduto da esso.

La tendenza materialistica del mito e, insieme, questo essere posseduti dal reale nella forma del desiderio, si esprimono per Cassirer nella concezione demonica dell'anima.

⁴³⁸ *Op.cit.* pg. 220, "Non il semplice conoscere, ma l'agire rappresenta invece il centro donde per l'uomo prende l'avvio l'organizzazione spirituale della realtà. Qui per la prima volta si cominciano a distinguere i campi del soggettivo e dell'oggettivo, si comica a separare il mondo dell'io dal mondo delle cose. Quanto più procede la coscienza dell'agire tanto più netta si manifesta questa distinzione, tanto più chiari risultano i confini fra "Io" e "non-Io".

⁴³⁹ *Ibidem.*

Qui l'agire diventa secondo Cassirer "l'universale e onnicomprensiva categoria del concetto del mondo e della spiegazione di mondo".⁴⁴⁰

L'esempio è quello del *mana* dei Polinesiani, del *manitu* della tribù algonchiane del Nord-America, dell'*orenda* degli Irochesi. Il *mana* è, per Cassirer, l'idea di attività universale, che precede ogni distinzione tra cose e persone, tra spirituale e materiale, tra animato e inanimato. Così l'introduzione di questo concetto non deve convalidare un'interpretazione animistica del mito, proprio perché il *mana* precede anche l'idea di anima o personalità. Nel *mana* si mostra la peculiare fluidità della visione mitica, che non pensa in termini di confini, non solo tra interno ed esterno, ma nemmeno tra parte e tutto o tra vita e morte⁴⁴¹.

Tutte le caratteristiche che, nella concezione teoretica dell'anima sono ad essa attribuite, sono invece totalmente assenti nel mito. Non vi si trova neppure il carattere di unicità e semplicità. Infatti, come sottolinea Cassirer, i riti di passaggio significano nella visione mitica l'acquisizione di una nuova anima, di una nuova identità (anche qui vanno notate le connessioni con il linguaggio, infatti, in questi riti viene spesso acquisito un nuovo nome), e anche l'idea, ancora presente in Platone e Aristotele, di parti dell'anima mette in questione l'attributo di unicità.

Il *mana*, dunque, è l'elemento originario da cui inizia il processo di progressiva distinzione dell'io e del mondo. Il concetto di *mana* e il suo correlato, il concetto di *tabù*, si connettono direttamente, per Cassirer, al binomio fondamentale che regola l'intera prospettiva mitica quello di sacro e profano.

Mana e *tabù*, in forza della peculiare fluidità mitica, non indicano una classe di oggetti o di forze, ma, come nota Cassirer, una specifica "accentuazione" attribuita a ciò che è *mana* e, per questo, è o può divenire *tabù*⁴⁴².

Un ampliamento significativo del concetto di *mana*, che aiuta l'interprete ad intendere il ruolo centrale che questo concetto ha per la comprensione della sfera mitica nella prospettiva di Cassirer, si trova in *An Essay on Man*.

⁴⁴⁰*Op. cit.* pg 185, "Proprio là, dove la rappresentazione dell'agire diventa l'universale e onnicomprensiva categoria del concetto del mondo e della "spiegazione del mondo", si manifesta con la massima chiarezza questa indistinzione nell'ambito di essa."

⁴⁴¹Cassirer chiarisce quest'idea per mezzo di due esempi: l'ombra di Patroclo nell'Iliade, che appare ad Achille del tutto somigliante al Patroclo vivo, con la stessa voce, statura e veste e il *Ka* che, secondo gli egiziani, sopravvive alla morte dell'uomo ed è pensato come il suo doppio fisico e perfettamente uguale a lui. Le ombre hanno dunque realtà fisica e, per questo, bisogni legati al mondo materiale. Che non si pensi ad una distinzione effettiva tra la via e la morte per Cassirer è provato anche dalle iscrizioni sepolcrali egiziane che si riferiscono al defunto come al "vivente" o ai modi di dire cinesi che parlano dei feretri come "viventi feretri" e dei corpi dei defunti come "viventi salme poste nei feretri". Su questo, *Op. cit.* pg. 229 e seguenti.

⁴⁴²*Mana* e *tabù* non sono concetti direttamente sovrapponibili a quelli di sacro e profano. Il *tabù* è tale in veste della sua eccezionalità, così come lo è il sacro in senso originario, ma tanto il *tabù* quanto il sacro possono essere fonte sia di reverenza sia di timore. Qualcosa è *tabù*, perché in esso vi si riconosce il *mana* ed appartiene così alla sfera del sacro, pensato secondo le osservazione di Rudolf Otto, citato dalla stesso Cassirer.

Qui alla concezione mitica si riconosce, infatti, una visione simpatetica della vita, simpatia che deriva dal sentimento, inteso come principio di coerenza dell'intera concezione mitica. A partire da qui appare chiara la connessione con il concetto di *mana* e il problema dell'origine della soggettività, in senso generale.

Cassirer, infatti, afferma:

Lo sviluppo della coscienza individuale, sociale, morale si dirige verso uno stesso punto. Mostra una crescente differenziazione che conduce infine ad una nuova integrazione. Le rappresentazioni delle religioni primitive sono molto più indistinte e indeterminate delle nostre rappresentazioni e idee. Il *mana* dei Polinesiani presenta, similmente ad altre rappresentazioni corrispondenti in altre parti del mondo, questa indistinzione, questo carattere fluido. Non possiede alcuna individualità, né soggettiva, né oggettiva. Viene inteso come materia che compenetra tutte le cose, comune a tutte le cose.[...] non possiamo per esso distinguere nessun segno individuale, nessuna identità personale. Una delle prime e delle più importanti funzioni delle religioni superiori consiste nel fatto di rintracciare in ciò che viene chiamato il sacro, il sacrale, il divino, tali elementi personali.⁴⁴³

A partire da qui, da questa indistinzione e da questa mancanza di fissazione “in un determinato soggetto”⁴⁴⁴, inizia il processo di determinazione- descritto attraverso il richiamo a Usener- mediato dal linguaggio.

Uno dei punti di snodo di tale processo è il passaggio che dal demone, il quale dall'esterno invade e domina l'uomo, porta all'idea di anima⁴⁴⁵.

Comincia, infatti, così la condensazione e l'introiezione di un nucleo personale. La connessione alla potenza demonica progressivamente si scioglie, mentre si consolida l'idea di un nucleo personale, legato all'aspetto morale e della responsabilità etica. Questo passaggio, che conduce al di fuori del mito e nel campo dell'inizio della filosofia, è, per Cassirer, riscontrabile in Socrate. Il demone socratico e l'eudaimonia socratica mostrano la trasformazione dell'idea di anima da semplice potenza naturale a effettivo soggetto morale. Dal momento che l'io non è più dominato da un'oscura forza mitica, in esso, per Cassirer, si desta la coscienza della libertà e della responsabilità morale, come culmine del processo etico

⁴⁴³Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968

⁴⁴⁴*Ibidem*. “Il *Mana* non è collegato ad un certo soggetto. Ad un uomo può essere rubato il suo *Mana*, esso può migrare verso un altro proprietario.”

⁴⁴⁵Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 216, “Usener ha seguito questo spirituale cambiamento di significato nel cambiamento linguistico del significato che si verifica poco per volta nella denominazione greca e latina del *δαίμων* e del *genius*. Il demone è inizialmente l'espressione tipica usata per quello che Usener chiama „dio del momento o dio particolare“. Un qualsiasi contenuto rappresentativo, un qualsiasi oggetto, in quanto risveglia e richiama su di sé l'interesse mitico-religioso, sia pure in maniera ancora fugace può essere elevato al rango di divinità speciale, di demone. Accanto a questo processo però se ne compie un altro che è volto a trasformare i demoni esterni in interni, gli dei del momento e della circostanza singola in forme ed essenze esprimenti il fato. Non ciò che all'uomo capita dall'esterno, bensì ciò che egli è in origine forma il suo demone.”

di formazione dello stesso Io. Insieme ad esso, dal punto di vista teoretico culmina anche, per Cassirer, il processo di scoperta della coscienza teoretico-filosofica.

Il processo di formazione del concetto di anima e dell'io, che si conclude con l'uscita dal mito, è esposto anche nel Konvolut 184 b dove l'accento è posto proprio sull'idea di condensazione, come cifra di tale processo.

Riprendendo le osservazioni di Vignoli, Cassirer riconosce al mito la sua peculiare opera di formazione della realtà. Tale formazione è descritta come un'opera di condensazione del mondo dell'espressione e del sentimento, un'opera di raccoglimento intorno a nuclei o "punti di unità" ossia, per così dire, nuclei di senso (poiché in fondo si parla per le forme simboliche di *Sinngebung*), opera che diventa e costituisce anche il mondo demonico⁴⁴⁶. Ma quello che risulta qui decisivo è il riconoscimento del ruolo del pensiero demonico sulla via di quella progressiva determinazione dei rapporti di mondo che Cassirer ha in vista.

Egli infatti afferma:

Infatti, per quanto si possa concepire il demone in modo vago e fuggevole, tuttavia esso ha già sempre un carattere personale grazie al quale può essere distinto e riconosciuto. Esso è caritatevole o ostile, spietato o benevolo, protettivo o maligno o perfido. Per quanto possa apparire così imprevedibile nelle sue singole manifestazioni esso presenta precisi limiti nella sua essenza e nel suo carattere dai quali non esce. Tutta l'arbitrarietà e l'accidentalità del suo fare e agire non eliminano questa determinatezza del suo essere. In queste prime e primitive creazioni del mito, già stato compiuto il passo decisivo. [...] il processo mitico della demonizzazione costituisce la preparazione e la precondizione per l'individuazione della realtà.⁴⁴⁷

Si tratta, qui, di quel passaggio di condensazione di ciò che è fluttuante, che Usener riscontrava nella formazione delle divinità e che permetteva la fissazione, nei nomi degli dei, e il loro riconoscimento.

Va notato che tale processo di condensazione, legato al nome degli dei, è anche la radice di quella dinamica denominativa che costituisce il nucleo della forma simbolica del linguaggio⁴⁴⁸.

Tale condensazione e fissazione non riguarda, per Cassirer, solo la concezione della divinità ma investe anche corrispondentemente il processo di *autocoscienza* dell'essere umano⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 86, "Il mondo dell'espressione, semplicemente in quanto tale, non è mai assolutamente trasceso: in esso ha luogo una concentrazione, un raccoglimento in determinati punti di unità. Solo in questo raccoglimento e in questa unificazione esso diventa mondo demonico."

⁴⁴⁷*Ibidem*.

⁴⁴⁸Vedi pg. 230

⁴⁴⁹*Op.cit.* pg. 88, "Se mai qui siamo ancora all'interno della semplice sfera di espressione in un sentire mitico non ancora differenziato in se stesso, non ancora concentrato in particolari configurazioni. Ma quanto più progredisce il processo mitico tanto più viene meno questa indeterminatezza. Dal mondo delle magiche forze impersonali entriamo ora in quello delle singole figurazioni e infine in quello degli dei personali. Abbiamo visto

Infatti, afferma Cassirer con un'espressione tanto suggestiva quanto significativa:

L'uomo non forma tanto gli dei a sua immagine, come se tale immagine fosse qualcosa di già fissato dall'inizio, come se fosse un dato originario- ma trova se stesso solo nel processo della configurazione mitica e religiosa; adempie alla sua essenza trasponendola fuori di sé in questa configurazione.⁴⁵⁰

Il processo di teogonia è quindi insieme antropogonia e, per entrambi, elemento decisivo appare essere il linguaggio e la fissazione nel nome. Che il nucleo concettuale del *mana*, della teogonia e dell'antropogonia sia centrale nella riflessione di Cassirer sul mito e, più in generale, mostri un aspetto decisivo di quella *Menschwerdung*, che è il cuore della riflessione dell'autore, viene riconosciuto anche da Heidegger.

Qui per Heidegger, Cassirer coglie il centro della possibilità di riflettere sul mito e insieme manca il bersaglio.

Per Heidegger, infatti, l'idea di *mana*, pur possedendo una centralità evidente, non è da Cassirer adeguatamente analizzata e messa a tema.

Heidegger, infatti, nella recensione al *Das mythische Denken* pone la questione in questi termini:

Nell'idea di *mana* non si annuncia altro che la comprensione dell'essere che appartiene ad ogni esserci in generale e che si modifica di volta in volta in maniera specifica a seconda del modo d'essere fondamentale dell'esserci- in questo caso l'esserci mitico-, illuminando anticipatamente pensiero e intuizione. Questa veduta conduce però al quesito ulteriore: qual è il modo d'essere fondamentale della vita mitica perché proprio l'idea di *mana* vi funga da comprensione dell'essere principale ed illuminante?⁴⁵¹

E la risposta heideggeriana al quesito segue immediatamente.

La possibile risposta a questo quesito presuppone certamente un'elaborazione preliminare della costituzione ontologica fondamentale dell'esserci in generale. Se questa consiste nella "cura" da comprendersi ontologicamente (cfr. *Sein und Zeit* "Jahrb. f. Philos. U. phänomenol. Forschung" Bd. VIII, 1927 pp.180-230), ne risulta che la determinazione primaria dell'esserci mitico è la deiezione [*Geworfenheit*]⁴⁵²

Ovviamente tanto la domanda, quanto la risposta di Heidegger, presuppongono le categorie della riflessione heideggeriana stessa. Tuttavia non solo non è necessario, nella prospettiva di Cassirer, richiamarsi ad una costituzione ontologica fondamentale dell'esserci mitico, che

come questo sviluppo significa allo stesso tempo una trasformazione interna che esperisce l'autocoscienza dell'uomo."

⁴⁵⁰*Ibidem*

⁴⁵¹Heidegger M., *Ernst Cassirer; Philosophie der symbolischen Formen.2.Teil.Das mythische Denken*. In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. in Lazzari R., (a cura di), *Cassirer-Heidegger, Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, Unicopli Edizioni, Milano 1990, pg. 92

⁴⁵²*Op.cit.* pg. 93

giustifichi l'apertura del mondo nella forma del *mana*, ma è in generale contrario a quell'idea di pluralità di forme che costituisce la caratteristica stessa della filosofia di Cassirer.

Per quanto riguarda il mito, è a partire da esso e dal suo prodursi come un possibile stare al mondo dell'uomo mitico, che la domanda deve, per Cassirer, essere posta. Si deve, dunque, indagare il modo in cui a partire da qui si strutturano le condizioni di possibilità dell'essere al mondo dell'uomo in senso mitico. E tali condizioni sono, come detto, una determinata modalità dello spazio, del tempo, del numero, del sé e, come si vedrà di seguito, dell'oggetto. Una domanda come quella heideggeriana, se da un lato ha il pregio di mettere in evidenza attraverso l'accostamento del *mana* alla Cura, il carattere di apertura di mondo che l'essere dell'uomo mitico rende possibile secondo determinate modalità, d'altro canto, spingendo verso una struttura fondamentale e ontologicamente determinante, devia il discorso verso una strada che Cassirer non intendeva percorrere.

Si avrebbe infatti così, nella ricostruzione heideggeriana, una struttura ontologicamente fondativa, che si realizza nei termini di una apertura temporale preliminare e originaria, rispetto a cui il *mana*, e poi il tempo mitico, si presentano come deiezione, ossia come caratterizzati da una peculiare momentaneità⁴⁵³ (Cassirer parla effettivamente di "eccezionalità"), che si produce però come momento successivo e derivato rispetto a quell'orizzonte, che l'opera di Heidegger pone come preliminare.

E questo è proprio quanto Heidegger stesso dice in *Sein und Zeit* a proposito di Cassirer.

Ma nella prospettiva di Cassirer questa non è una soluzione percorribile.

Si tratta, infatti, di salvaguardare l'autonomia delle forme simboliche, la molteplicità di mondi simbolici che esse implicano e la possibilità dell'uomo di vivere e di essere in ciascuno di essi, secondo le diverse possibilità che questi stessi mondi gli mettono a disposizione. Questa pluralità di mondi simbolici e di possibilità di essere uomo in essi, non significa, come già visto, assenza di comunicazione tra l'uno e l'altro. Arte e linguaggio cooperano nella formazione del mondo mitico, ma il linguaggio è impegnato tanto nella costruzione della visione scientifica del mondo, quanto del "mondo della vita quotidiana".

Per questo Cassirer tratta con un certo sospetto le pretese dell'ontologia, come già accennato nel primo capitolo. Egli non affida solo alle parole di Kant⁴⁵⁴ questo suo sospetto, ma esplicita la rivendicazione di una pluralità di forme simboliche e, dunque, anche di possibilità per l'essere umano nella conclusione di *An Essay on Man*.

⁴⁵³*Ibidem*, "Se l'interpretazione ontologica viene spinta fino alla specifica „temporalità“ che è alla base della deiezione si può allora comprendere ontologicamente perchè e come ciò che è effettuale nella forma-*mana*, si manifesti via via proprio in una specifica momentaneità."

⁴⁵⁴Vedi pg. 27

Qui, infatti, si dice:

Infatti abbiamo dovuto mettere in evidenza il carattere specifico della varie forme simboliche - del mito, del linguaggio, dell'arte, della religione, della storia, della scienza. Tenendo presente questo aspetto della nostra indagine, si sarebbe quasi indotti a sostenere la tesi opposta, la tesi della discontinuità e della radicale eterogeneità della cultura. Dal punto di vista semplicemente ontologico o anche metafisico sarebbe assai difficile confutare questa tesi. Ma per un filosofia critica il problema si presenta in modo diverso. Essa non è tenuta a provare l'unità sostanziale dell'uomo. L'uomo non viene considerato più come una sostanza semplice che esiste in se stessa e che si deve conoscere in se stessa. Da una filosofia critica la sua unità viene concepita come unità funzionale che non presuppone l'omogeneità degli elementi di cui è costituita. - come un'unità che non solo ammette ma perfino esige la molteplicità e la pluriformità della parti da essa riprese.⁴⁵⁵

È evidente che nemmeno Heidegger avesse in mente una forma di unità sostanziale dell'uomo, come quella pensata dall'antica metafisica e, tuttavia, egli sembra ereditare dalla prospettiva metafisica quella tendenza all'unicità, che Cassirer cerca, invece, di mettere in discussione, ravvisandovi un principio di dogmatismo.

Quello che Cassirer mostra di avere in vista è piuttosto una pluralità, che si dispiega tanto in senso storico, quanto in una molteplicità di contemporanee e coesistenti prestazioni simboliche. Rispetto a questa pluralità, l'unica unità possibile è quella della filosofia critica, che ha il compito di tenere assieme come distinte le diverse formazioni simboliche dell'uomo e, in esse, ritrovare l'uomo stesso, così come da esse formato e in esse in grado di diventare.

Di questa pluralità il mito è la forma iniziale, da cui le altre si dipartono e differenziano. Nel mito le categorie, che rendono possibile i rapporti di mondo, si tratteggiano e delineano, secondo la direttiva del binomio sacro e profano, che costituisce a partire dal *mana* e per "condensazione" anche l'idea di individuo umano, che progressivamente si cristallizza.

In corrispondenza e correlativamente a questo processo, si condensa e viene colto anche l'oggetto, all'interno della prospettiva mitica di mondo. L'oggetto mitico non possiede, perciò, le stesse caratteristiche possedute dall'oggetto all'interno di un sistema interpretativo dominato dal coglimento teoretico-scientifico della realtà.

Brevemente le caratteristiche che distinguono il primo dal secondo sono:

1. L'omogeneità, l'indifferenza che domina l'intero coglimento della realtà nel mito.

In esso tutto ciò con cui si ha a che fare non viene colto secondo le sfumature di significato e valore, che noi usualmente attribuiamo alle cose. Per esempio, dice Cassirer, non è presente la distinzione tra verità e illusione, così come noi la concepiamo, poiché nel pensiero mitico non è a questa partizione che si attribuisce importanza.

⁴⁵⁵In Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 366

2. L'intensità, con cui l'oggetto viene colto e occupa lo spazio dell'attenzione, è il carattere distintivo e dominante dell'oggetto stesso. Più l'intensità è elevata più l'evento o l'oggetto vengono percepiti come eccezionali e perciò in connessione con la sfera della sacralità.

3. L'omogeneità, e l'assenza di attribuzione di significato per noi usuali, si mostra anche in quella caratteristica, che per Cassirer si presenta come indistinzione del grado di realtà.

Manca qui anzitutto ogni sicura distinzione tra semplice "rappresentazione" e la percezione "reale", fra desiderio e realizzazione, tra immagine e cosa. Ciò appare con la massima chiarezza nell'importanza decisiva che le esperienze vissute in sogno hanno per il nascere e il costituirsi della coscienza mitica.⁴⁵⁶

Questa tendenza si manifesta anche nei confronti della distinzione tra vita e morte. I confini della vita e di ciò che è ritenuto vivo non coincidono con quanto generalmente noi consideriamo come tale.

Così, come nota Cassirer, il culto dei morti si basa sull'idea che il morto continui ad avere le stesse necessità che aveva in vita, lo stesso bisogno di oggetti e di mezzi di sussistenza.

4. Proprio per questa assenza di distinzioni fisse, anche l'elemento simbolico non è chiaramente distinto e distinguibile dalla percezione dell'oggetto. Per il mito non esiste una distinzione rigida e un'opposizione concettuale tra l'immagine della cosa e la cosa. Dove noi vediamo un simbolo o una somiglianza, la coscienza magica vede l'oggetto stesso.

Si tratta della stessa caratteristica colta da Heidegger in *Sein und Zeit*, ma essa diviene per Cassirer l'occasione per ribadire l'autonomia della sfera mitica rispetto a tentativi riduzionistici di comprensione. Il modo mitico di considerare il rapporto tra la cosa e il segno, o l'immagine della cosa, se non viene adeguatamente colta, impedisce infatti la corretta comprensione del mito.

Se ci si accosta al mito, intendendolo in chiave simbolico-allegorica, esso diviene immediatamente mistero. In esso, infatti, niente è simbolico, nel senso che noi attribuiamo a quest'idea. Niente rimanda ad un significato ulteriore.

Se, invece, si considera il mito in se stesso riguardo a ciò che esso è e sa di essere, si riconosce che proprio questa distinzione dell'ideale dal reale, questa separazione fra un mondo dell'essere immediato e un mondo del significato mediato, questa opposizione tra immagine e cosa gli è estranea. Soltanto noi spettatori che non viviamo e non siamo più nel mito, ma ci collochiamo di fronte ad esso semplicemente riflettendo introduciamo questa distinzione. Dove noi vediamo un semplice rapporto di rappresentazione, sussiste per il mito, fino a che non si sia allontanato dalla sua forma fondamentale e primitiva e non abbia ancora perduto il suo carattere originario, piuttosto un rapporto d'identità reale. L'immagine non già rappresenta la cosa, ma è la cosa; [...]⁴⁵⁷

⁴⁵⁶Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Berlin 1925, Meiner Verlag Band 12, Hamburg 2002, pg.44, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg.53

⁴⁵⁷*Op. cit.* pg. 57

Sulla base di quest'identità agisce anche la magia. Un esempio citato da Cassirer è quello dell'aggressione all'ombra di un uomo, che equivale nella prospettiva della magia, all'aggressione nei confronti dell'uomo stesso. Un altro esempio su questa linea è quello della parola magica.

5. Il rapporto causa- effetto, che determina e struttura il senso della nostra esperienza quotidiana e del coglimento teoretico scientifico del mondo, è nel mito un rapporto diffuso anziché selettivo. Invece di scegliere, in base all'esperienza, nell'insieme di nessi relazionali certi rapporti di causa ed effetto, il mito considera ogni relazione un rapporto di causa ed effetto. Tutto causa tutto.

Cassirer parla in questo senso di scelta libera della causa, poiché il mito può scegliere di accentuare certe connessioni piuttosto che altre, essendo esse, in fondo, tutte sul medesimo piano.

6. Perciò, per Cassirer, mentre nel pensiero empirico- causale si parla di “cambiamento” nella relazione tra causa ed effetto, nel mito domina la “metamorfosi”. Con “metamorfosi”, qui, Cassirer intende il fatto che, nel mito, la trasformazione è sempre trasformazione di qualcosa individuale. Si tratta di un passaggio concreto da una certa cosa, o forma individuale, ad un'altra altrettanto concreta ed individuale.

7. La struttura del tutto è la necessità, anziché la legge. Essendo tutto intrecciato in rapporti causali con tutto, tutto è necessario. Tra le due concezioni del mondo, dunque, la differenza non sta nella presenza o nell'assenza dell'idea di un legame causale tra gli eventi, ma nel modo in cui tale legame è pensato. Nel mito tale legame è pervasivo ed indistinto, collega ogni elemento con tutti gli altri, ogni singola parte con la totalità. Cassirer riferisce in proposito il fatto che si è spesso messo in luce questo aspetto della concezione mitica, rilevando una sorta di “ipertrofia dell'istinto causale e del bisogno causale di spiegazione”(Hypertrophie des kausalen “Instinkts” und des kausalen Erklärungsbedurfniss)⁴⁵⁸.

8. Un altro carattere tipico della concezione oggettuale del pensiero mitico è l'indistinzione tra spirituale e materiale. Questa indistinzione è esemplificata dal concetto stesso di *mana*. Il *mana* è inteso come una forza spirituale ma è, insieme, concepito concretamente. Attraverso esso tutto è inteso come animato ma in senso materiale. La concezione del *mana*, infatti, rende possibile il fatto che tutto sia animato da tale forza diffusa che non è intesa, però, come principio spirituale bensì come entità concreta e demonica. Cassirer esprime quest'idea

⁴⁵⁸Op.cit. pg. 59

parlando, in relazione alla fantasia mitica, di spiritualizzazione del materiale e di materializzazione dello spirituale.

In proposito Cassirer menziona gli esempi portati da Gräbner.

Infatti, proprio da questi esempi appare con chiarezza che il pensiero mitico non conosce la rigorosa distinzione fra le sostanze da una parte e gli “attributi”, le “relazioni” e le “forze” dall’altra; anzi, ciò che dal punto di vista della nostra concezione è un “semplice” attributo, una semplice relazione dipendente, viene condensato in una cosa indipendente e esistente per sé.⁴⁵⁹

Proprio questo particolare, la tendenza, in un certo senso sostanzialistica del mito, offre la possibilità di esporre come ultima considerazione, il rapporto che il mito istituisce tra quello che noi intendiamo come cosa e le sue proprietà, considerazione in grado di fornire un nuovo parametro di confronto con le altre forme simboliche.

In base alle caratteristiche elencate della visione mitica della realtà oggettuale, la cosa risulta intrecciata causalmente alla totalità e compartecipante in essa. Una cosa si può trasformare mediante metamorfosi e, in virtù delle relazioni che intrattiene con il tutto, può divenire strumento magico di dominio su qualcos’altro.

Se, dunque, la cosa in generale si mostra collegata con il tutto, essa è al suo interno un intreccio di entità. Si ripresenta, cioè, il rapporto di corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo. Qui la cosa sta al tutto, come le proprietà della cosa stanno alla cosa stessa. Le parti della cosa, le sue proprietà, richiamano la cosa stessa e, insieme, non sono concepite come proprietà bensì come sostanze. Per Cassirer, su questa concezione della proprietà mitica si basa l’intero pensiero alchemico, che manifesta la stessa forma di pensiero dell’astrologia, intesa come specifica causalità mitica.

L’indistinzione tra la cosa e le proprietà, il loro essere in un certo senso sullo stesso piano, fa sì che il concetto stesso di cosa non sia nel mito univocamente fissato. Anzi, anch’esso deve essere progressivamente costruito nel progredire e nel fissarsi di quelle distinzioni, che da un lato decretano la fine della sfera di esistenza mitica e dall’altro aprono verso nuove possibilità di stare al mondo.

In base a quanto detto, è possibile concludere con l’idea che, all’interno del processo di sviluppo delle forme simboliche, si possano individuare tanto un percorso di sviluppo e costruzione della soggettività, quanto uno dell’oggettività.

Per quanto riguarda il primo processo va considerato anche il fatto che Cassirer aveva in mente la possibilità di una fenomenologia della coscienza, intesa sia come processo di

⁴⁵⁹ *Op.cit.* pg. 84.

sviluppo della coscienza individuale⁴⁶⁰, sia come processo dello spirito nella storia dell'umanità, sebbene con le dovute distinzioni già rilevate, e dunque con un processo insieme filogenetico e ontogenetico. Come visto questo processo inizia nel mito, nella progressiva formazione dell'idea di individualità, così come è stata esposta. Correlativamente è possibile anche, a partire dal mito, seguire la storia del processo di formazione e poi di dissoluzione dell'idea di cosa. Questo processo è preso in esame da Cassirer in particolare nel Konvolut 184 a, che contiene le note per il IV volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Qui, Cassirer parla di una vera e propria "fenomenologia del concetto di cosa", che, dunque, sembrerebbe corrispondere alla fenomenologia della coscienza, così come viene presentata nel III volume.

In proposito Cassirer annota:

fenomenologia del concetto di cosa.

Visione ingenua la realtà è in sé articolata in cose.

Si domanda ora: come questo mondo di *cose* pervenga alla "raffigurazione"- come sorgano dalle cose che sono reali in sé le "rappresentazioni" delle cose?

Ma qui c'è un *πρωτον ψευδος* e una *petitio principii*. Cioè l'assunzione dell'oggettiva cosalità del reale.

Sosteniamo al contrario la tesi che la categoria di cosa rappresenta una particolare fase della considerazione che è assolutamente mediata. La condizione ultima di tutta la conoscenza non è la cosa, semmai è la cosa stessa che è condizionata; essa vale solo relativamente a una determinata *modalità della considerazione*, è un *modus* della comprensione del mondo, non il presupposto, il fondamento della comprensione del mondo. E di certo la cosa è categoria specificatamente umana, non vale né per la percezione del mondo degli animali né per l'*intellectus archetypus*.

La coscienza animale si trova al di sotto della categoria della cosa- quella divina è al di là di essa.⁴⁶¹

Se, per Cassirer, solo attraverso il linguaggio è possibile, come vedremo, per l'uomo avere a che fare con le cose, è lo stesso concetto di cosa a non essere di per sé evidente e stabile.

Nel mito, infatti, non si ha ancora a che fare con le cose, quanto con fenomeni demonici, di cui l'uomo del mito coglierebbe l'aspetto espressivo.

Qui si dice infatti:

Nella sfera della cosa (e per questo nella sfera logico- linguistico in generale) – l'essere è essenzialmente caratterizzato come dimostrabile: come un qui-ora; esso ha un posto determinato in uno schema fisso "dello" spazio e "del" tempo e da questa identità intuitiva che è legata al linguaggio si sviluppa quella logica (il principio di identità come espressione della costanza del nome- ciò che è designato da un determinato nome è invariabile nella sua qualità). Ciò non vale affatto per il mito- qui non regna la dimostrazione ma l'espressione, la manifestazione- e la stessa cosa può anzi deve manifestarsi in posti diversi dello spazio e del

⁴⁶⁰Sul parallelismo con la coscienza infantile, con lo sviluppo del linguaggio nell'infanzia e infine sulle patologie individuali del linguaggio stesso si vedrà in seguito.

⁴⁶¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 274

tempo- apparire anche in forme del tutto diverse senza cessare al contempo di essere la stessa.⁴⁶²

Da qui, può essere tratta una ulteriore conseguenza.

Mancando il riferimento alla cosa, o in termini cassireriani all'*Es*, il correlato della soggettività che va formandosi nel mito non sarà mai l'oggetto bensì, in termini cassireriani, il *Du*. L'uomo mitico incontra intorno a sé, come già emerso ma ora in un significato più preciso, solo la vita. Comprendiamo, così, il già citato sentimento della comunità della vita⁴⁶³ e, in questo orizzonte, l'uomo mitico incontra sé stesso e gli altri. Che sia la vita l'elemento dominante nella percezione del sé e nella formazione dell'identità dell'uomo mitico, per Cassirer, è provato dai differenti confini che la parentela e l'umanità possiede nel mondo mitico. L'intero concetto di società umana, infatti, nel mito non è sovrapponibile o coincidente con il nostro. Come prova l'analisi del totemismo, non è inusuale considerarsi parenti di animali, o dichiararsi discendenti di uno di essi, e ritenere certi animali consanguinei, membri a tutti gli effetti di una certa famiglia o di un certo clan.

I confini di ciò che il mito intende per umanità, ammesso che il mito abbia intenzione di tracciare tali confini, sono perciò diversi da quelli che possono essere determinati nella nostra esperienza quotidiana di mondo.

Va notato il ruolo particolare del nome nel permettere la condensazione del pensiero nei termini di cose e nei termini della relazione soggetto e oggetto. Il linguaggio si presenta, quindi, in forma trasversale sia rispetto alla sfera mitica (essendo presenti narrazioni mitiche, che mostrano la distanza del mondo mitico dal nostro, concepito attraverso il nostro linguaggio "cosalizzante") sia rispetto alla sfera della scienza, come dice Cassirer poco oltre.

In un certo senso essa [la scienza] è diretta tanto contro il linguaggio quanto contro il mito; supera la categoria di cosa nel linguaggio e con questo la sua peculiare schematizzazione- il mondo del mito e quello degli animali non è ancora cosale- quello della scienza non è più cosale.⁴⁶⁴

Da quanto detto appare, dunque, tutta la distanza che separa il nostro mondo dell'esperienza quotidiana dal mondo mitico e, insieme, le categorie che formano il primo appaiono nella considerazione del secondo tutt'altro che univoche. Esse piuttosto si evidenziano come generate e sostenute dal linguaggio che parliamo. Perciò, dopo questa prima ricognizione nella forma simbolica del mito, due cose appaiono chiare e devono essere approfondite. La prima: la correlazione tra soggetto e oggetto- e l'idea di ciascuno di essi- così come si

⁴⁶²*Op.cit.* pg 278

⁴⁶³Vedi pg. 200

⁴⁶⁴*Op.cit.* pg. 279

costituisce e si modula in relazione ai diversi contesti simbolici e, in secondo luogo, il ruolo centrale del linguaggio nel costituire la sfera di mondo della nostra esistenza quotidiana.

d. Il linguaggio. Spazio, tempo e numero nel linguaggio. Origine della distinzione tra soggetto e oggetto e la critica alla *Zuhandenheit* heideggeriana.

Per iniziare ad evidenziare il ruolo e il posizionamento del linguaggio nella struttura delle forme simboliche, consideriamo una citazione tratta dal saggio che, elaborando una conferenza per il XII congresso della *Deutsche Gesellschaft für Psychologie*, venne pubblicato in forma abbreviata nel 1932 con il titolo *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* e l'anno successivo sul *Journal de psychologie* in forma estesa e in lingua francese. In quest'ultima versione si delinea chiaramente il compito che Cassirer ascrive alle forme simboliche in generale e, in questo caso, al linguaggio. In questo contesto, Cassirer affronta e critica anche una delle obiezioni, che la filosofia ha storicamente sollevato nei confronti del linguaggio, l'obiezione scettica.

Qui si dice infatti:

Ma proprio se si tiene pienamente conto del significato che possiede il linguaggio per la costruzione del mondo delle rappresentazioni e del mondo della fantasia, sembra emergere contro di esso un'ultima e decisiva obiezione. Infatti, dimostrandosi qui un mezzo specifico del "divenir uomini", dell'*antropogonia*, esso sembra anche rimanere chiuso e imprigionato per sempre nei limiti dell'antropomorfismo. Crea da sé un mondo di simboli sempre più ricco e articolato in maniera sempre più raffinata. Ma così si chiude anche in maniera sempre più profonda in questo mondo che si è creato da solo. Non riesce mai ad arrivare alla vera essenza delle cose, ma al suo posto deve porre il mero segno. La critica scettica del linguaggio ha sempre insistito su questo punto; e tutto il suo ragionamento si muove in direzione di questo solo argomento.⁴⁶⁵

Cassirer respinge la prospettiva scettica sia rispetto al linguaggio, sia rispetto alle forme simboliche, considerate nella loro interezza. Lo scetticismo rispetto alle forme simboliche si presenta, per Cassirer, sempre solidale al pregiudizio ingenuamente realistico, circa l'esistenza di una realtà che precede, sta "sotto" o è celata, rispetto alle forme simboliche. Tale prospettiva, per Cassirer, non coglie ma occulta il vero funzionamento delle forme simboliche in generale, ossia il produrre tanto l'uomo quanto il mondo nel loro peculiare dispiegarsi. Questo vale a maggior ragione per il linguaggio. Infatti, anche il pregiudizio che investe il linguaggio riguarda sia l'occultamento, per così dire, della realtà "esterna" sia quello della realtà "interna". Il "velo di Maia"⁴⁶⁶, costituito dal linguaggio, impedirebbe così di

⁴⁶⁵Ernst Cassirer, *Die Sprache in der Aufbau der Gegenstandswelt*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1932-1935)*, Gesammelte Werke Band 18, Meiner Verlag, Hamburg 2005, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, pg. 137

⁴⁶⁶Così Cassirer delinea la tradizionale diffidenza nei confronti del linguaggio:

Ibidem. "[...] piuttosto è il linguaggio a porsi costantemente tra l'uomo e la realtà, a tessere incessantemente il velo di Maia e ad avvolgerci sempre più in esso. Se non si riesce a eliminare questo imbrigliarsi nel linguaggio e ad annientare l'illusione che il linguaggio genera e continuamente nutre non potremo mai giungere alla verità dell'essere, di quello "esterno" come di quello "interno."

cogliere e di attingere tanto l' "essere esterno" quanto l' "essere interno". Secondo questo punto di vista, il linguaggio apparirebbe portatore della peculiare maledizione di essere insieme rivelazione e velamento⁴⁶⁷, in modo tale che nel tentativo di manifestare l'essenza delle cose, esso la trasformerebbe e deformerebbe.

Cassirer respinge questo genere di considerazioni, spostando l'accento e mettendo in risalto l'aspetto produttivo delle forme simboliche in generale, e del linguaggio in questo caso. Non vi è essenza di cose da manifestare, rispecchiare o da mettere al riparo rispetto a deformazioni possibili, abbiamo a che fare solo con ciò che le forme simboliche ci mettono a disposizione. E questo mettere a disposizione vale tanto per il mondo quanto per l'uomo. Il linguaggio, in questo senso, ci apre e dispiega tanto il mondo in cui viviamo, come in parte già visto e come successivamente verrà più ampiamente mostrato, tanto noi stessi.

Ogni particolare energia spirituale contribuisce in una particolare maniera a questa determinazione di campi e conseguentemente collabora alla costituzione sia del concetto dell'io che del concetto del mondo. La conoscenza, come pure il linguaggio, il mito e l'arte non si comportano come un semplice specchio che non fa che riflettere le immagini di un dato essere esteriore o dell'essere interiore, quali in esso si producono, ma sono, anziché mezzi indifferenti di tal genere, le vere e proprie sorgenti luminose, le condizioni del vedere, così come sono le fonti di ogni attività formatrice.⁴⁶⁸

In questo senso si caratterizzano anche le linee di indagine sul linguaggio all'interno della riflessione di Cassirer. Si tratta di evidenziare, infatti, il linguaggio come forma simbolica, e le relazioni che intercorrono tra esso e le altre, e, insieme, la sua specifica produzione dell'uomo e del mondo. In particolare in quest'ultimo aspetto si tratta di mettere in evidenza il tipo di mondo che, secondo Cassirer, ci è aperto e messo a disposizione dal linguaggio, un mondo caratterizzato dall'oggettualità (*Gegen-ständlichkeit*), un mondo oggettuale (*Gegenstandwelt*).

Iniziando col considerare il linguaggio in qualità di forma simbolica in senso generale, l'attenzione va rivolta a ciò che lo accomuna alle altre forme. All'inizio del primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer chiarisce quest'aspetto e l'appartenenza del linguaggio al sistema delle forme simboliche, in virtù della dinamica che il simbolo

⁴⁶⁷*Ibidem*, "La costante maledizione sotto cui sembra stare il linguaggio è che ogni sua rivelazione è e deve essere al contempo velamento; che sforzandosi di rendere consapevole e manifesta l'essenza delle cose, esso non può che danneggiarle nella sua essenzialità, non può che trasformarla e deformarla."

Nella prospettiva di Cassirer risulta chiaro che non si tratta di manifestare qualcosa di "dato" bensì di produrre, per così dire, anche l'essenza stessa delle cose.

⁴⁶⁸Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 31

linguistico condivide con il simbolo in generale, ossia la capacità da un lato di distinguere e dall'altro di stabilizzare ciò che è distinto⁴⁶⁹.

Il linguaggio e tutte le altre forme simboliche tendono, secondo le proprie modalità, a produrre e stabilire le coordinate di orientamento nel mondo per l'uomo, operazione che Cassirer stesso definisce *Sinngebung* e nella quale entrambi i momenti, quello di produzione e quello di stabilizzazione e fissazione risultano fondamentali.

Per Cassirer, questa duplice operazione della *Sinngebung* si concretizza nel simbolo, che è il luogo in cui la condensazione viene fissata e riconosciuta come tale.

Il simbolo linguistico, come l'immagine mitica e artistica presiede, perciò, la fase di stabilizzazione di elementi di interpretazione del mondo, che, come tali, si presentano già come produttivi, in quanto frutto del risalto conferito a certi elementi piuttosto che ad altri, e non meramente rispecchianti la realtà.

Proprio la dinamica simbolica, che in questa formulazione si presenta schematizzata, è il nucleo del funzionamento delle forme simboliche. Inizialmente, quest'opera di produzione e fissazione di nuclei significativi, questa *Sinngebung*, in cui si dipana la realtà umana appare indistintamente nella modalità del mito. In questa fase mito e linguaggio cooperano nel modo descritto da Cassirer in *Sprache und Mythos*, e devono la possibilità di tale cooperazione proprio nella comune dinamica simbolica⁴⁷⁰.

In *Sprache und Mythos* si descrive, infatti, il parallelo progresso del pensiero mitico e del linguaggio nella *condensazione*⁴⁷¹ (*Verdichtung*) di centri significativi dell'esperienza e nella ritenzione di tali centri nella forma del nome della divinità.

⁴⁶⁹ *Op.cit.* pg. 35, "Nella funzione simboliche della coscienza, quale si attua nel linguaggio, nell'arte, nel mito, si eleva no per la prima volta dal flusso della coscienza determinate forme fondamentali che permangono sempre eguali, in parte di natura concettuale, in parte di natura puramente intuitiva; al posto del contenuto fluente sottentra l'unità chiusa in sé e per sé permanente della forma."

⁴⁷⁰ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 94, "Un contenuto viene "denominato" non tanto secondo ciò che esso è in senso puramente oggettivo, quanto piuttosto, secondo ciò che esso produce. Il suo "senso" sorge in primo luogo nel suo uso – ed è in vista di ciò che le primarie formazioni concettuali tanto linguistiche quanto mitiche sono determinate nella loro struttura. La formazione mitica di classi e serie appare comprensibile solo a partire da questo principio. Esse non raccolgono ciò che appartiene allo stesso genere secondo qualche "categoria" oggettiva bensì gli elementi che si corrispondono nella sfera funzionale del mito per esempio nella sfera delle azioni e delle pratiche magiche."

⁴⁷¹ A proposito della formazione dei *trô* (dèi momentanei), presso gli Ewe, Cassirer osserva: "è come se con l'isolamento dell'impressione, col rilievo da essa assunto al di fuori della totalità dell'esperienza usuale, quotidiana, l'impressione acquistasse, parallelamente al suo potente accrescimento intensivo una estrema *condensazione* e come se ora da tale condensazione risultasse l'obbiettiva figura del dio, proprio come se questa ne balzasse fuori addirittura. E qui, se mai in qualche parte, in questo modo intuitivo di figurazione del mito, non già nella formazione dei nostri concetti discorsivi, teoretici, noi dobbiamo cercare la chiave che ci dischiuda l'intelligenza dei concetti linguistici originari". In Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it. V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961, pg.56-57

Affiora qui l'idea fondamentale del simbolismo, ossia quella di collegare ad un segno o ad un nome, il denominare appunto, un nucleo concettuale trascelto in virtù, in questo caso, dell'interesse che suscita. Questa capacità di collegamento che fissa il nucleo di senso è riconosciuta dalla critica⁴⁷² come chiave per la comprensione di tutte le forme simboliche ed è chiaramente espressa nel saggio *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*.

Qui si dice infatti:

Per forma simbolica si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente connesso a tale segno⁴⁷³

Questa capacità di condensazione e ritenzione del simbolo, che vale eminentemente per il nome, è ciò che permette all'uomo non solo di avere a che fare con il mondo, ma anche e soprattutto di mettersi a disposizione, di sviluppare il mondo, con il quale avere a che fare. In questo senso lo stesso Cassirer riconosce al linguaggio un ruolo fondamentale nella creazione di mondo⁴⁷⁴.

Già a partire da qui, si mettono dunque in evidenza due aspetti del linguaggio.

Da un lato il suo partecipare e contribuire all'esistenza mitica e al modo mitico di stare e avere a che fare con il mondo e, insieme, il suo distacco da esso e il suo costituire il mondo con cui usualmente abbiamo a che fare⁴⁷⁵, che si presenta, per Cassirer, come mondo di

⁴⁷² Cfr. Lazzari, Krois e Poma

⁴⁷³ Ernst Cassirer, *Der Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1922- 1926), Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad .it. R. Lazzari, *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pg. 102

⁴⁷⁴ Sul ruolo del linguaggio nell'architettonica delle forme simboliche cfr. anche Göller T., *Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in Braun H.J., Holzhey H., Orth E.W. (hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, pg. 137- 205. Qui viene riconosciuto il contributo del linguaggio al mito e viene riconosciuta anche la trasversalità del linguaggio rispetto alle altre forme simboliche. Poichè se da un certo punto di vista ogni forma simbolica risulta indipendente dalle altre, in quanto "Weltperspektive" (pg. 144), e dunque in questo senso anche il linguaggio va considerato una forma simbolica tra le altre, per altro verso esso possiede un risalto e una trasversalità che ricomprende le altre. Se infatti il linguaggio è la forma dell'oggettivazione in senso generale, allora tutte le altre forme simboliche la presuppongono nel loro aver a che fare con la distinzione dell'oggettività. Il contributo di Krois al dibattito sul ruolo del linguaggio nell'architettonica delle forme simboliche sottolinea uno slittamento (*symbolic turn*) da linguaggio come modello delle forme simboliche (tesi presente nel saggio *Der Begriff der symbolischen Form* e nel I volume della *Filosofia delle forme simboliche*) ad un concetto più generale, in cui è ricompreso anche il linguaggio, di simbolizzazione. In Krois John Michael, *The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy*, Synthese 2009

⁴⁷⁵ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*(a cura di D.P.Verene), Yale Unviersity Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 185, "È il linguaggio proposizionale che fornisce all'uomo la prima chiave nella scoperta del mondo oggettivo, di un mondo di cose empiriche provviste di qualità fisse e costanti. Senza questa guida l'accesso a un tale mondo apparirebbe impossibile. È attraverso il linguaggio che noi primariamente impariamo a classificare le nostre percezioni, a raccoglierele sotto nomi e concetti generale. E soltanto mediante questo sforzo di classificazione e di organizzazione diviene possibile cogliere, conoscere un mondo oggettivo, un mondo di cose empiriche."

relazioni con gli oggetti, pensati nella loro oggettualità e, insieme, di relazioni con gli altri e con se stessi.

Queste forme di relazione, con altri e con sé, sono perciò pensate a partire dal linguaggio e, in esso, vengono differenziate dai rapporti oggettuali.

In entrambi i casi, e con le dovute differenze, il linguaggio presenta quella caratteristica produttiva di mondo, che già gli veniva riconosciuta da Humboldt e che Cassirer sintetizza in maniera esemplare nel secondo saggio della raccolta *Zur Logik der Kulturwissenschaften*

Qui, infatti, come nel primo saggio di questa raccolta, Cassirer parla del linguaggio come di un medio che ci mette a parte e ci rende capaci di agire in un mondo comune⁴⁷⁶, nel quale impariamo ad avere a che fare con gli altri, riconosciuti come dei Tu, e con le cose, identificate come oggetti.

Il tema della comunità umana, che viene aperta dal linguaggio, è presente in Cassirer sin dal saggio *Sprache und Mythos*. Qui infatti si mette in luce chiaramente l'aspetto produttivo del linguaggio per quanto riguarda la formazione del concetto del sé nelle relazioni con gli altri che solo il linguaggio ci dischiude.

Si dice infatti:

In realtà è proprio la parola, è la lingua, che per prima dischiude veramente all'uomo quel mondo che è a lui quasi più vicino che l'esistenza fisica degli oggetti e dal quale egli è ancora immediatamente toccato nel suo benessere e nel suo soffrire. Grazie ad essa soltanto, diviene possibile per lui l'esistenza in comunità e in questa, nella comunità, nella relazione al "tu", anche il suo proprio Io, la sua soggettività inizia a prendere una forma determinata.⁴⁷⁷

Per quanto riguarda l'aspetto produttivo, in generale, si tratta di indagare il linguaggio nel suo ruolo di forma simbolica e nel suo progressivo distacco dall'originaria sfera di mondo mitica. Mentre nel mito infatti le relazioni andavano in generale pensate sotto il segno del vivente, nel linguaggio e nell'esistenza quotidiana, così come ci è data dalla lingua che parliamo, e che di norma pensa per noi, domina la distinzione tra il Tu (e l'Io) e l'oggetto. In particolare proprio la possibilità dell'oggettivazione è, per Cassirer, la via che il linguaggio ci dischiude, una volta liberatosi dal rapporto con il mito. Questa oggettivazione apre a sua volta la

⁴⁷⁶Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979 pg. 15, "Anche dal punto di vista genetico dobbiamo perciò dire che il linguaggio è il primo mondo comune a cui l'individuo accede e in cui gli si apre per mezzo della sua mediazione l'intuizione di una realtà oggettuale."

⁴⁷⁷Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it.V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961, pg. 89

possibilità alla scienza⁴⁷⁸ di istituirsi come forma simbolica dominante, anche oltre il linguaggio quotidiano stesso.

Anche in fasi molto avanzate di questa evoluzione continua a rivelarsi quanto sia stretto e inscindibile il legame reciproco tra conoscenza del linguaggio e conoscenza dell'oggetto.⁴⁷⁹

Consideriamo, dunque, in primo luogo l'emancipazione del linguaggio dall'esistenza mitica e la sua capacità produttiva di organizzare il sistema della nostra esistenza quotidiana, nelle sue relazioni oggettuali e personali. In secondo luogo, andrà sottolineato il ruolo propriamente antropogonico tanto dal punto di vista generale, come nella formazione del concetto stesso di persona e di individuo, tanto nella forma singolare dell'individualità.

Per quanto riguarda il primo aspetto considerato, di particolare rilievo appare quanto Cassirer espone nel terzo capitolo del saggio *Sprache und Mythos*.

L'incipit di questo capitolo è l'esposizione programmatica della possibilità di cogliere sia la somiglianza e la vicinanza di mito e linguaggio, in particolare rispetto all'organizzazione concettuale tipica della considerazione scientifica del mondo, sia la loro differenza, che permette l'emancipazione del linguaggio.

Qui si tratta infatti di mettere in luce "la *funzione* dei concetti linguistici e religiosi e sceverarla nettamente da quella dei concetti nella conoscenza teoretica."⁴⁸⁰ In questo senso linguaggio e mito, contrapponendosi alla conoscenza teoretica, mostrano la loro vicinanza e la loro preliminarità rispetto a quest'ultima.

Infatti:

Prima che possa prendere inizio il lavoro intellettuale di concepire e intendere i fenomeni, deve essere già andato innanzi e aver progredito fino ad un certo punto il lavoro del denominare. Poiché questo è il lavoro che trasforma primariamente il mondo delle impressioni sensibili, quale è posseduto anche dall'animale, in un mondo spirituale, in un mondo di rappresentazioni e significazioni. Ogni conoscenza teoretica prende il suo avvio da un mondo già formato mediante il linguaggio: anche il naturalista, lo storico, il filosofo stesso inizialmente vivono con gli oggetti solo per quel tanto che il linguaggio li rende, loro accessibili. E questa connessione immediata e inconsapevole è più difficile da penetrare che tutto ciò che lo spirito produce in modo mediato, vale a dire nell'attività di pensiero consapevole di sé.⁴⁸¹

Questa precedenza rispetto alla conoscenza teoretica attribuita al linguaggio, ed insieme ad esso al mito, si basa sulla modalità di formazione e funzionamento del concepire mitico -

⁴⁷⁸Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg.14, "Solo sulla base di considerazioni del genere può essere fatta piena chiarezza sul contrasto esistente tra il problema dell'oggetto della filosofia e quello dell'oggetto delle scienze particolari."

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it.V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961, pg. 41

⁴⁸¹*Op.cit.* pg. 50

linguistico. Se il concepire teoretico si presenta, infatti, come capacità di produrre collegamenti, di legare discorsivamente i fenomeni⁴⁸², è necessario, perchè il legame e il ragionamento discorsivo sia possibile, che il linguaggio e il mito abbiano già operato quella formazione di nuclei concettuali che si mostra in atto nel denominare (*Benennen*)⁴⁸³.

Con la denominazione siamo dunque nella primaria formazione simbolica, all'opera di condensazione e ritenzione che costituisce le unità di senso, con cui l'uomo forma il proprio mondo.⁴⁸⁴

Se ciascuna forma simbolica sviluppa questo processo secondo una peculiare modalità e prospettiva, linguaggio e mito sono però vicini proprio in questo senso. Il nome in generale, e il nome divino in particolare, mostrano infatti l'enucleazione e la ritenzione di ciò che si presenta come sorprendente ed eccezionale, di ciò che investe e interessa l'uomo. Il criterio e la modalità di enucleazione è qui, infatti, determinato dall'importanza attribuita all'evento denominato.

È come se là dove l'uomo sta nel cerchio magico di questa intuizione mitico-religiosa, tutto il resto del mondo per lui fosse sprofondato e sommerso. Di volta in volta il momentaneo contenuto verso cui si protende l'interesse religioso riempie così completamente la coscienza, che nulla più sussiste accanto adesso o al di fuori di esso.⁴⁸⁵

L'esempio è quello citato della formazione dei *trô* preso gli Ewe⁴⁸⁶. Qui, per Cassirer, si può ritrovare "la chiave" per comprendere i concetti linguistici originari⁴⁸⁷.

Infatti, si assiste ad un processo propriamente creativo, che si sviluppa intorno all'emissione sonora, piuttosto che ad una "considerazione riflessiva e al ponderato e cauto processo di comparazione di impressioni sensibili ricevute (*Art der reflexiven Betrachtung, auf die ruhende und abgeklärte Vergleichung gegebener Sinneseindrücke*)"⁴⁸⁸.

Nel processo di produzione di significato, mediante condensazione e stabilizzazione nel nome, non solo Cassirer sottolinea la connotazione produttiva e interpretativa di questo

⁴⁸²*Op.cit.* pg.45

⁴⁸³*Op.cit* pg.129, "Linguaggio e mito stanno originariamente in una correlazione indissolubile, dalla quale solo a poco a poco cominciano a svincolarsi quali elementi indipendenti. Essi sono germogli diversi che provengono da una medesima germinazione dell'attività formatrice simbolica e derivano dal medesimo atto caratteristico di elaborazione spirituale, di concentrazione e potenziamento della semplice intuizione sensibile."

⁴⁸⁴*Op.cit.* pg. 62, "È l'espressione simbolica quella che comincia a costituire la possibilità della rievocazione e della previsione: infatti per mezzo di essa vengono non soltanto tracciate delle nette separazioni entro l'unico campo dell'esperienza, ma queste vengono altresì fissate come tali. Ciò che è stato prodotto una volta, ciò che è stato separato dalla sfera complessiva delle rappresentazioni non va più perduto non appena il suono linguistico gli ha impresso il suo sigillo e gli ha conferito una determinata impronta."

⁴⁸⁵*Op.cit.* pg. 56

⁴⁸⁶Nota 471

⁴⁸⁷*Op.cit.* pg. 57, "E qui, se mai in qualche parte, in questo modo intuitivo di figurazione del mito, non già nella formazione dei nostri concetti discorsivi, teoretici, noi dobbiamo cercare la chiave che ci schiuda l'intelligenza dei concetti linguistici originari."

⁴⁸⁸*Ibidem.*

processo, in quanto esso circoscrive, per centri di interesse⁴⁸⁹, l'esperienza e la articola secondo questa direzione, ma mostra anche la correlativa e peculiare formazione della cultura, chiamata qui "peripezia dello spirito" (*Peripetie des Geistes*)⁴⁹⁰.

La condensazione nell'espressione sonora di quanto colpisce ed interessa nel campo dell'esperienza viene percepita, infatti, come qualcosa di esterno all'uomo e come tale risulta fissata. Ancora una volta, il nome è il sigillo di tale possibilità.

Cassirer riprende qui una delle posizioni humboldtiane più note, che riconosceva nella sonorità del linguaggio la capacità di svincolarsi dall'uomo e di ritornare ad esso per così dire dall'esterno e dotato di un'oggettività peculiare. Questo ritorno sonoro della parola, o dal punto di vista individuale l'incontro con la sonorità della parola permettevano per Humboldt, e permette nella riflessione di Cassirer, la distinzione tra uomo e mondo nell'alveo del linguaggio. Questa distinzione, che è insieme posizione costitutiva tanto dell'uomo quanto del mondo, è analoga al discorso sull'allontanamento già incontrato per quanto riguarda le riflessioni sulla tecnica⁴⁹¹. L'aspetto sonoro è qui, però, decisivo in quanto è connesso ad un peculiare ritorno, che è il ritorno sonoro della parola, che da un lato dunque esterna e dall'altro permette il coglimento, nel suo ritorno, della distinzione dell'interiorità.

Si realizza, qui, la distinzione e la dualità interno – esterno, soggetto- oggetto, che Cassirer mette in evidenza nelle sue relative declinazioni nelle forme simboliche. Il linguaggio è il luogo dove tale distinzione assume i tratti che noi conosciamo e tende, per noi, a fissarsi in maniera univoca, anche se questa univocità è interna e resa possibile dal linguaggio ed è diversamente intesa nel mito o tendenzialmente superata nella scienza.

Perciò Cassirer conclude il terzo capitolo del saggio *Sprache und Mythos* con questo riconoscimento:

[Si mostra così che] al linguaggio come al mito compete lo stesso compito universale, nel cui adempimento essi si condizionano l'un l'altro mutamente. Ambedue riuniti forniscono inizialmente il terreno per le grandi sintesi, nelle quali per noi si sviluppa una struttura di pensiero, una complessiva immagine teoretica del cosmo.⁴⁹²

⁴⁸⁹*Op.cit.* pg. 60, "Si è già fatto notare che l'attività primaria dei concetti linguistici non consiste in una comparazione del contenuto di diverse intuizioni singole e nell'enucleazione delle loro caratteristiche comuni, ma che invece essa è diretta alla concentrazione del contenuto intuitivo, in un certo senso alla sua concentrazione in un unico punto. Il modo di questa concentrazione però dipende sempre dalla direzione dell'interesse, non già semplicemente dal contenuto dell'intuizione, ma dal punto di vista teleologico sotto cui essa viene prospettata. Su ciò che in qualsivoglia senso appare significativo per il desiderare e il volere, per lo sperare e l'affannarsi, per l'agire e per lo sforzarsi su tutto ciò si imprima il marchio della significazione linguistica."

⁴⁹⁰*Op.cit.* pg. 105

⁴⁹¹Vedi pg. 171 e seguenti

⁴⁹²*Op.cit.* pg. 57

Ma è proprio l'oggettivazione, che si sviluppa con il denominare del linguaggio e che supera la costituzione di mondo propria del mito, a costituire il terreno in cui la forma simbolica della conoscenza teoretica si radica.

In proposito è emblematica l'affermazione che conclude il capitolo dedicato al linguaggio di *An Essay on Men*. Qui, si ricostruisce la funzione condensativa e isolante della parola e si riconosce alle parole del linguaggio quotidiano un grado di indeterminatezza, che invece viene progressivamente superato nel linguaggio scientifico.

Qui Cassirer afferma:

È grazie a queste espressioni che si forma la prima visione oggettiva e teoretica del mondo. Una tale visione non è qualcosa di dato è il risultato dello sforzo intellettuale costruttivo che non potrebbe raggiungere il suo fine senza la continua assistenza del linguaggio. Però questo fine non può essere realizzato in qualsiasi situazione. L'ascesa verso gradi superiori di astrazione, verso nomi e idee sempre più generali e completi è difficile e faticosa.⁴⁹³

L'emancipazione dal mito, per Cassirer, coincide con l'accesso da parte dell'essere umano alla via della progressiva astrazione dei rapporti di mondo, con il coglimento nella sfera del linguaggio quotidiano della relazione con le cose e con le persone e della distinzione tra queste due tipologie di rapporti.

Si tratta, dunque, di indagare la sfera dell'esistenza quotidiana di vita, così come ce la rende vivibile e pensabile il linguaggio stesso, secondo i parametri di spazio, tempo, numero, cosa e persona. Ma, mentre nel mito si poteva analizzare una sfera di mondo conclusa, nel linguaggio, proprio per la sua caratteristica trasversalità, incontriamo tali categorie nel loro formarsi, nel loro uscire dall'indistinzione mitica e nel loro consolidarsi nella forma che possiedono nella nostra esistenza quotidiana.

Se le coordinate, grazie a cui noi ci orientiamo nel mondo, sono un'acquisizione mediata dalla forma linguistica di mondo, nell'analisi della forma simbolica del linguaggio si mostrerà il loro prodursi e consolidarsi e, dunque, anche la loro relativa validità.

Non è perciò un caso, che Cassirer premetta allo svolgimento di tale analisi una considerazione sulla validità e verità delle diverse forme simboliche.

Considerando l'insieme delle forme simboliche all'inizio di *Die Sprache*, Cassirer afferma:

È proprio non solo della scienza, ma anche del linguaggio, del mito, dell'arte e della religione fornire i materiali con cui si costruisce per noi sia il mondo del reale che quello dello spirituale, il mondo dell'io. Ma neanche questi materiali possono da noi essere posti in un mondo determinato come semplici prodotti, ma dobbiamo pensarli come funzioni in virtù delle quali si attua ogni specifica forma dell'essere e ogni particolare divisione e scissione di esso. Come diversi sono gli strumenti di cui ciascuna funzione si serve a questo proposito, come ci sono unità di misura e criteri totalmente diversi, presupposti da ciascuna singola

⁴⁹³Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 240

funzione e da essa applicati, così anche il risultato è diverso. Il concetto che la scienza ha della verità e della realtà è altro da quello che ne hanno la religione e l'arte: tanto che è un particolare e non paragonabile rapporto fondamentale quello che in essi viene non tanto indicato quanto fondato tra l'"interno" e l'"esterno", tra l'essere dell'io e quello del mondo.⁴⁹⁴

Concetti come verità e realtà si costituiscono, dunque, internamente alle forme simboliche in esame e valgono relativamente ad esse.

Per quanto riguarda il linguaggio in generale, le considerazioni, cui Cassirer si riferisce nel considerarlo una forma simbolica e una modalità di costituzione di mondo, sono quelle di Humboldt, del quale egli approfondisce e sviluppa tre risultati fondamentali.

Il primo consiste nel concepire il linguaggio sotto il rispetto dell'opposizione tra spirito individuale e spirito oggettivo⁴⁹⁵, in cui si riconosce la funzione di medio al linguaggio tra finito e infinito, funzione ripresa a Davos in contrapposizione alla finitezza heideggeriana.

In questa considerazione sono presenti due aspetti che vanno qui esplicitati. In primo luogo si tratta della distinzione tra quella che Cassirer chiama qui "natura infinita" e "natura finita". Nel linguaggio inizia, infatti, quella distinzione tra l'individuo e mondo umano, culturalmente prodotto e culturalmente mediato, che viene anche denominato "spirito oggettivo".

L'individualità, che si concepisce, qui, come soggettività, si costituisce nell'autodistinzione (distanziamento) da questo *medium*.

In secondo luogo, è all'interno di questa separazione che l'individualità distingue tanto se stesso quanto gli altri. Nel primo livello di analisi si tratta, dunque, di un rapporto tra finito ed infinito, dove il finito si produce per determinazione rispetto all'infinito, nel secondo il rapporto è quello tra individualità finite.

Rispetto a questa distinzione va ricordato che il livello che interessa a Cassirer è in maniera manifesta il primo, in cui anche la distinzione soggetto e oggetto⁴⁹⁶, individualità e mondo oggettuale (così come è dato dalla cultura e dal linguaggio) si produce, mentre il secondo appare un'individuazione del primo.

A Davos questa prospettiva cassireriana emerge con chiarezza nel confronto con Heidegger:

⁴⁹⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 28

⁴⁹⁵*Op. cit.* 117, "È anzitutto la distinzione dello spirito individuale e dello spirito "oggettivo", nonché il superamento di questa distinzione che si presenta direttamente per Humboldt nel quadro del linguaggio. Ogni individuo parla la sua propria lingua e tuttavia proprio nella libertà con cui di essa si serve diventa cosciente di un intimo legame spirituale. Così la lingua è ovunque mediatrice in primo luogo fra la natura infinita e finita, in un secondo luogo tra un individuo e un altro."

⁴⁹⁶*Op.cit.* pg. 118, "Mantenendosi sul terreno dell'analisi critica della facoltà conoscitiva, Humboldt cerca di arrivare al punto in cui l'opposizione di soggettività e oggettività, di individualità e universalità si eliminano risolvendosi in pura indifferenza."

C'è dunque qualcosa che è il linguaggio, ed è come un'unità che si trova al di là dell'infinità dei diversi modi di parlare. È qui per me il punto decisivo. Per questo muovo dall'oggettività della forma simbolica, poiché qui l'incomprensibile è accaduto. Il linguaggio n'è l'esempio più chiaro. Noi affermiamo che qui calchiamo un terreno comune e lo affermiamo dapprima come postulato. E, nonostante tutti gli inganni, non ci sbagliamo in quest'esigenza. Questo è quello che chiamerei mondo dello spirito oggettivo.⁴⁹⁷

Si noti a proposito dell' "affermazione di un postulato", la corrispondenza con quanto Cassirer diceva nella conferenza *Was ist subjektivismus?* circa la necessità di accogliere come premessa negativa l'intero dell'esperienza⁴⁹⁸. Qui, cerchio dell'esperienza e linguaggio si sovrappongono e si presentano come il fatto, rispetto a cui l'indagine prende le mosse per mettere in luce il compito dello sviluppo simbolico.

A questa prima considerazione di Humboldt, Cassirer collega la seconda acquisizione, ossia che l'oggettività, lo spirito oggettivo, il mondo simbolicamente acquisito e articolato, vada inteso come compito processuale⁴⁹⁹. Il compito, infatti, ciò che deve essere guadagnato a prezzo di uno sforzo (*das eigentlich zu Erringende*) è la possibilità di sviluppo tanto dell'uomo, quanto del mondo all'interno della sfera simbolica. Uomo e mondo, dunque, che in tale relazione non sono più considerati come dati (*Gegebene*) ma come compito (*Aufgegebene*).

Questa considerazione vale soprattutto per Cassirer, il quale sviluppa in un altro senso, quello delle diverse forme simboliche, una linea non dissimile a quanto Humboldt intendeva mettere in evidenza con la diversità delle lingue⁵⁰⁰.

La terza acquisizione, che elimina possibili fraintendimenti, riguarda la sintesi di materia e forma. Come visto, per Cassirer non si dà puro contenuto, pura materia, per le stesse ragioni per le quali non si può parlare a rigore di impressione immediata o di "mero dato". La forma risulta, dunque, predominante rispetto al contenuto, che, con un'espressione tipicamente cassireriana, va inteso come forma già formata, *forma formata*, rispetto ad una certa forma formativa. La costituzione, dunque, di rapporti oggettuali da parte di una forma simbolica e in una sfera simbolica, in questo caso il linguaggio, viene letta secondo il binomio *forma*

⁴⁹⁷*Dibattito di Davos*. In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 233

⁴⁹⁸Vedi sopra pg. 192

⁴⁹⁹Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 118-119, "Infatti quell'originaria corrispondenza fra il mondo e l'uomo, sulla quale poggia la possibilità di ogni conoscenza del vero e che, quindi, noi siamo costretti a presupporre assolutamente come postulato generale in ogni ricerca volta a oggetti particolari, può essere da noi nuovamente raggiunta in modo frammentario e graduale solo sulla via del fenomeno. In questo senso l'elemento oggettivo non è il dato, ma rimane sempre ciò che si tratta di raggiungere a prezzo di uno sforzo."

⁵⁰⁰Si vede chiaramente il collegamento tra quest'idea del linguaggio come medio e in generale di tutte le sfere simboliche, che quest'aspetto condividono con il linguaggio e il concetto di *Zwischenwelt* presente in Humboldt.

formans e *forma formata* che, da un lato permette di evitare la questione di un contenuto “immediato” e, dall’altro, evidenzia la dinamica processuale che presiede lo sviluppo stesso del linguaggio.

Ciò che noi chiamiamo essenza e forma di una lingua non è, dunque, nient’altro che l’elemento permanente e uniforme, che noi possiamo mostrare non in una cosa, ma piuttosto nel lavoro con cui lo spirito innalza il suono articolato a espressione del pensiero. Nel linguaggio, perfino ciò che sembra costituirne il vero e proprio contenuto sostanziale, perfino la semplice parola sciolta dal nesso della proposizione non indica, quindi, come una sostanza, qualcosa di già prodotto e neppure contiene un concetto già concluso, ma semplicemente è un incentivo alla formazione di quest’ultimo mediante una facoltà autonoma e in una maniera determinata.⁵⁰¹

Tutto ciò che si costituisce, agisce inoltre su ciò che va costituito, che, a sua volta, trasforma quanto è già formato. Questa dinamica apparirà fondamentale nell’analisi della creatività linguistica e del contributo individuale alla trasformazione della lingua⁵⁰².

Queste tre caratteristiche, cerchio simbolico in cui si costituiscono le distinzioni, processualità della distinzione e dell’oggettività, formatività del processo, fanno del linguaggio una forma simbolica a tutti gli effetti, o per dirla con Cassirer, “una energia dello spirito indipendente e originaria (*eine wahrhaft selbstständige und ursprüngliche Energie des Geistes*) che appartiene al complesso delle forme simboliche senza ridursi a nessuna di esse”⁵⁰³.

Essa, come tutte le altre forme simboliche, assolve il compito di costruzione e costituzione di mondo e dell’uomo, che nel mondo vive, o, per dirla con i termini che ancora dominano il primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*:

La concezione di una rigida e sostanziale distinzione, di un dualismo netto fra mondo “interno” e mondo “esterno” perde in tal modo sempre più terreno.

Lo spirito coglie se stesso e la propria opposizione al mondo oggettivo solo in quanto determinate differenze, poste in esso medesimo come differenze del modo di considerare, vengono da esso applicate ai fenomeni e per così dire applicate a questi ultimi.⁵⁰⁴

Vediamo dunque le coordinate essenziali per quanto riguarda il linguaggio.

L’analisi del linguaggio si articola secondo tre momenti: fase dell’espressione sensibile, fase dell’espressione intuitiva e fase dell’espressione di pensiero. Questa tripartizione, presente anche nell’indagine sul mito, si declina nel primo volume dell’opera *Filosofia delle forme simboliche* secondo la modalità e la peculiarità del linguaggio. La prima fase, caratterizzata da una sorta di indistinzione, simile a quella rilevata nel mito, annovera fenomeni, in un certo senso anche prelinguistici, per esempio il gesto mimico. Quello che preme sottolineare a

⁵⁰¹ *Op.cit.* pg. 145

⁵⁰² Vedi pg. 294 e seguenti

⁵⁰³ *Op.cit.* pg. 143

⁵⁰⁴ *Op.cit.* pg. 146

Cassirer è come, nell'uomo, la significazione, nel suo senso più ampio, che comprende anche la gestualità, si costituisca in un senso intrinsecamente interpretativo e mai nei termini di mero rispecchiamento. Il gesto indicativo quanto quello imitativo, seguendo una distinzione tracciata dalla teoria psicologica del linguaggio⁵⁰⁵, possiedono significato in quanto colgono una relazione, cosa che l'animale non è in grado di fare, colgono cioè il passo concettuale dall'afferrare all'indicare (*vom Greiftier zum Begriffsmenschen*). Inoltre l'animale non è in grado di imitare, poiché, per Cassirer, anche l'imitazione implica appunto cogliere l'oggetto imitato nei suoi rapporti strutturali.

La stessa imitazione si trova già sulla via della espressione (*auf dem Wege zur Darstellung*), in cui gli oggetti non vengono semplicemente accolti nella loro forma compiuta, ma vengono costruiti dalla coscienza secondo i loro fondamentali caratteri costitutivi. In questo senso imitare un oggetto vuol dire, non già comporlo mediante le sue singole caratteristiche sensibili, ma coglierlo nei suoi rapporti strutturali, che possono venire intesi realmente solo in quanto la coscienza li genera costruttivamente (*ihn nach seinen Strukturverhältnissen erfassen, die sich nur dadurch wahrhaft verstehen lassen, dass das Bewusstsein sie konstruktiv erzeugt*).⁵⁰⁶

Per Cassirer, però, l'espressività, intesa in questa sua forma implicitamente costruttiva e interpretativa, dispiega le sue piene potenzialità nella sonorità.

Cassirer parla, infatti, di "liberazione" (*Befreiung*) nell'evoluzione storica del linguaggio, rilevando la compresenza di linguaggio gestuale e linguaggio parlato presso popolazioni primitive.

In questo strato del linguaggio, quello che riguarda l'espressione sensibile, per Cassirer, sono rilevabili tre fasi successive di una "autoliberazione interna" (*ihre innere Selbstbefreiung*): la fase di espressione mimica (*mimischer Ausdruck*), la fase di espressione analogica (*analogischer Ausdruck*) e infine la vera e propria fase di espressione simbolica (*der eigentliche symbolische Ausdruck*).

Sebbene Cassirer lo consideri uno schema astratto di classificazione, questa schematizzazione solleva alcuni problemi. Il primo, più generale, è quello di intendere il significato di queste tre fasi nel loro rapporto con l'aspetto dell'espressione sensibile, caratteristico del linguaggio. Una via per comprendere cosa Cassirer intenda, sottolineando l'aspetto dell'espressione sensibile nel linguaggio, è fornita dalle considerazioni seguenti.

Va innanzitutto tenuto in conto il rifiuto, più volte espresso da Cassirer, di considerare la sensibilità come separata e separabile rispetto alle altre prestazioni dell'essere umano. Sensibilità e intelletto, per Cassirer, lavorano insieme, si compenetrano e si integrano, dal

⁵⁰⁵Cassirer cita Wundt

⁵⁰⁶*Op.cit.* pg. 154

momento che, e in osservanza degli insegnamenti kantiani, l'intelletto può operare solo a partire dalla sensibilità⁵⁰⁷.

Questo significa sia il riferirsi dell'intelletto alla sensibilità ma anche il vincolo correlativo della sensibilità all'intelletto.

Questa correlazione viene a tema anche a Davos e riguarda non solo il contrasto sull'interpretazione di Kant e sul ruolo dell'immaginazione ma, soprattutto, quella differenza fondamentale, che si misura, per Heidegger, nel recupero dell'immaginazione come terzo e fondativo termine, e, per Cassirer, come relazione integrativa di funzioni diverse.

Riguardo la relazione tra intelletto e sensibilità, infatti, Heidegger, negli appunti di quegli anni⁵⁰⁸ che riguardano Cassirer, commenta l'idea di un'intelletto che indica e illumina la via, mettendo in luce il ruolo di servizio compiuto dall'intelletto stesso:

A Cassirer: l'intelletto serve come tedoforo, ma in ogni caso è in posizione di servizio: e cosa significa portare una fiaccola- chiarire! Effettivamente non è l'intelletto che dà la luce, ma è ciò che necessita della *Lichtung*, come intendere esso determina e basta. Esso illumina solo come intelletto schematizzante, a partire da se stesso esso non è in grado di servire a nulla. Cassirer rimane attaccato alla lettera e non vede del tutto la problematica dell'intelletto puro e della logica.[trad.mia]⁵⁰⁹

In realtà, la posizione di Cassirer era orientata, su questo, dalla ricerca dell'equilibrio tra sensibilità e intelletto, equilibrio individuato non solo nel testo e nell'insegnamento kantiano ma anche nel concreto funzionamento della simbolizzazione⁵¹⁰. Infatti essa, collegando il concettuale, nel suo senso più ampio, al segnico in maniera produttiva, tiene assieme in perfetto equilibrio le facoltà individuate da Kant e solo in quest'equilibrio sembra funzionare⁵¹¹.

Nella simbolizzazione, Cassirer, mira all'integrazione concreta di sensibilità e intelletto e non già al predominio di un termine sull'altro. Né, dunque, dell'intelletto sulla sensibilità, come suonava l'accusa heideggeriana rivolta in generale al neokantismo, né però la sensibilità sull'intelletto, senza cui, per Cassirer, non si può propriamente parlare di concettualità, legata alle diverse forme simboliche. Questo vale in primo luogo per il linguaggio, dove la

⁵⁰⁷Confronta sia il dibattito di Davos sia la recensione di Cassirer ad Heidegger

⁵⁰⁸ Circa il contenuto e l'importanza di questi appunti vedi Ferrari M., *Cassirer e Heidegger. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in "Rivista di storia della filosofia", XLVII, (2), 1992 pp. 409- 440

⁵⁰⁹In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, pg.300

⁵¹⁰*Dibattito di Davos*. In Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 220, "C'è un punto in cui 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. L'immaginazione è la relazione di tutto il pensiero all'intuizione."

⁵¹¹Su questa questione vedi anche Perego V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001

sensibilità legata alla sonorità o alle realizzazioni segniche è riconosciuta da Cassirer come elemento fondante e costitutivo, sebbene a tale elemento debba essere collegato l'aspetto concettuale e significativo.

Come detto, anche là dove il legame con l'aspetto sensibile appare dominante, siamo già nel campo della significazione.

Conseguentemente, si nota da un lato la presenza di una vera e propria fase simbolica anche all'interno di questo strato della sensibilità linguistica, fase che certamente si distingue dalla gestualità, per quanto interpretativa, e dall'altro la corrispondenza che questo strato incontra anche nell'analisi del mito.

Una possibile linea di lettura, che tenga insieme questi rilievi, è quella di intendere la titolazione "fase dell'espressione sensibile" come un'indicazione a considerare innanzitutto i componenti materiali, che veicolano il dispiegamento del linguaggio. Gesto e suono sono presenti in questa veste.

Per fase non si intende, dunque, una prima e cronologicamente ordinata parte di un processo, che giunge al suo compimento nel linguaggio propriamente detto, bensì una suddivisione analitica dell'insieme dell'espressione umana. In questo senso la sensibilità, l'elemento sensibile in generale, si mostra necessario ed integrato nella costituzione del linguaggio. Anche nelle realizzazioni simboliche più astratte viene così messo in luce l'aspetto condiviso con la gestualità, ossia il legame con tale componente sensibile e segnico. Tutto questo, perciò, non contrasta, ma conferma, quanto si è detto sul mito.

Anche qui, infatti, come nel mito, domina inizialmente l'indistinzione. La gestualità, in particolare, ma anche certe tipologie di espressione sonora si legano strettamente a ciò che significano, almeno molto più strettamente e molto più da "vicino" di quanto non faccia un simbolo matematico. Per questa via, dunque, si spiegano anche le tre fasi interne allo strato sensibile del linguaggio e la regola che sottostà alla loro distinzione. La regola è quella, per così dire, dell'emancipazione dalla determinatezza e dell'acquisizione di una indeterminatezza che implica una distanza, un'astrazione del significato, distanza che permette il proliferare delle interpretazioni.

Detto più chiaramente.

Tra gesto e parola, il processo è quello di un allentamento dei legami con l'aspetto sensibile e, in virtù di ciò, di un aumento dell'indeterminatezza e dunque delle possibilità interpretative. In questa chiave e secondo questa regola, non solo vanno lette le tre fasi del linguaggio come espressione sensibile, ma si spiega anche il motivo per cui Cassirer riconosce nel linguaggio

come dominante, ma non univocamente presente, la *Darstellungsfunktion*⁵¹², caratterizzata dalla possibilità di produrre e determinare distinzioni prima fra tutte quella tra designante e designato.

Consideriamo nel dettaglio le tre fasi analizzate da Cassirer.

La prima fase (espressione mimica) è quella dell'onomatopea e dei lessici molto dettagliati.

Qui l'aderenza al sensibile è massima.

Quanto più ci possiamo avvicinare ai veri cominciamenti del linguaggio parlato, tanto più sembra di restare ancora e completamente in quel campo dell'espressione e della designazione mimica, in cui ha le sue radici il linguaggio del gesto. Ciò che il suono cerca di raggiungere è la vicinanza immediata all'impressione sensibile, la riproduzione il più possibile fedele dei molteplici aspetti di questa impressione.

Questa tendenza non solo domina per un grande tratto l'evoluzione del linguaggio infantile, ma si manifesta ovunque in forte misura nel linguaggio dei "primitivi".⁵¹³

Cassirer ritorna sul tema dell'onomatopea e dei suoi rapporti con la rappresentazione, propriamente detta, anche nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Qui è, però, riconosciuto l'intreccio di essa, nella sua valenza espressiva, con la rappresentazione e con il significato logico. Il punto di vista dell'integrazione dei tre aspetti è, perciò, chiaramente affermato e mostrato nel predominare ora dell'uno ora dell'altro.

Anche nelle sue più alte funzioni spirituali si intrecciano ancora ben determinati "caratteri espressivi" (*Ausdruckscharaktere*). Tutto ciò che si è soliti chiamare onomatopea rientra in questo campo. Infatti, nelle formazioni poetiche del linguaggio aventi un carattere propriamente onomatopeico, non si tratta tanto di diretta imitazione di fenomeni oggettivamente dati quanto di una creazione di suoni e di parole, la quale si trova ancora nel dominio della visione puramente "fisiognomica" del mondo. Qui, il suono intraprende per così dire il tentativo di afferrare l'aspetto immediato delle cose e con esso la loro vera essenza. Il linguaggio vivo, anche quando da lungo tempo ha imparato ad usare la parola come puro veicolo del pensiero, non rinuncia mai a questo elemento che vi si intreccia.⁵¹⁴

La seconda fase (espressione analogica) stabilisce analogie tra rapporti di suoni e rapporti di significato, per esempio i mutamenti di tono che sottendono quei mutamenti che vanno dalla forma affermativa del verbo a quella interrogativa. Qui, non si trova, secondo Cassirer, "somiglianza diretta" (*direkte Ähnlichkeit*) tra i suoni e quanto essi significano, ma una coordinazione per analogia appunto tra la serie dei suoni e quella dei contenuti⁵¹⁵. Uno degli esempi, citati da Cassirer, per questa corrispondenza analogica fra suono e significato è

⁵¹²Vedi pg. 200 e seguenti

⁵¹³Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 163

⁵¹⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 163

⁵¹⁵Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 170

quello della reduplicazione, che sembra dominata ancora dal principio di imitazione ma in realtà costruisce, sul semplice raddoppiamento di una sillaba, una varietà sorprendente di “delicate sfumature di significato” (*ein System von erstaunlicher Mannigfaltigkeit und von den feinsten Bedeutungsschattierungen*).⁵¹⁶

La reduplicazione si mostra, in questo senso, caratterizzata più che da una semplice attività imitativa, come portatrice di una linea già più propriamente interpretativa, ossia “si manifesta in essa una determinata direzione del modo di concepire e di considerare e per così dire un certo movimento della rappresentazione (*eine bestimmte Richtung der Auffassung und Betrachtung und gleichsam eine gewisse Vorstellungsbewegung*)”⁵¹⁷.

Con questa considerazione, si ha lo snodo alla terza ed ultima fase, quella dell’espressione simbolica propriamente detta, in cui, per Cassirer, si coglierebbe la funzione propria della simbolicità. Qui, si assiste all’allentarsi del legame con l’aspetto sensibile della significazione, Infatti, afferma Cassirer:

Della necessità di attribuire significati molteplici allo stesso suono, esso [linguaggio] fa la propria peculiare virtù. Infatti, proprio questa molteplicità di significati, non permette che il simbolo rimanga semplice simbolo individuale; proprio essa costringe lo spirito a compiere il passo decisivo dalla concreta funzione dell’indicare alla generale e universalmente valida funzione del “significare”.

In essa il linguaggio esce per così dire dall’involucro sensibile in cui prima si presentava: l’espressione mimica o analogica, lascia il posto all’espressione puramente simbolica, la quale, nella sua diversa natura e in virtù di essa, diventa portatrice di un nuovo e più profondo contenuto spirituale⁵¹⁸

Si ha, dunque, l’approdo al linguaggio propriamente detto, nella sua feconda indeterminatezza, sempre messa in luce e riconosciuta come tale da Cassirer⁵¹⁹, e nella sua più autentica capacità di costituzione del mondo.

A conferma dell’ipotesi della ricomprensione della fase mimica e analogica all’interno di quella simbolica, si possono non solo citare diversi luoghi della riflessione cassireriana, ma si deve anche considerare il fatto che questa lettura risulta in linea con quanto detto a proposito del linguaggio umano, e in generale di ogni espressione simbolica umana, ossia che essa compenetri tutte le realizzazioni umane, anche quelle che sembrano precedere la simbolicità.

Schwemmer, inoltre, mette in luce in proposito l’intenzione cassireriana di sottolineare l’elemento materiale inerente alla simbolicità e le diverse tipologie di rapporto che, con esso,

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Op.cit.* pp. 172-173

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D’Altavilla, *Saggio sull’uomo*, Roma 1968, pg. 240

possono essere intrattenute nelle diverse modalità di significazione. Egli è, tuttavia, dell'idea che proprio quest'aspetto sia ancora insufficientemente sviluppato da Cassirer⁵²⁰.

Quello che conta, però, ai fini del discorso è l'idea che questa triplicità di fasi non vada interpretata in senso cronologico, ma che metta in luce tre diverse tipologie di rapporto con l'aspetto sensibile del segno, tipologie che permettono diversi gradi di determinatezza segnica o simbolica, ma che appartengono tutte all'alveo più generale della capacità simbolica propriamente umana, in quanto tutte interpretativamente connotate.

Premesse queste considerazioni ed avendo già in vista alcune delle caratteristiche precipue della funzione linguistica nella costituzione di mondo, si giunge ai parametri che ne strutturano l'intuizione. Anche qui, come nel mito, spazio, tempo e numero sono le coordinate in cui si configura l'intuizione del mondo.

Così come, nella prospettiva di Cassirer, non si dà mera sensibilità, non si danno neppure concetti linguistici del tutto svincolati dalle relazioni intuitive di spazio, tempo e numero.

Anzi, tali categorie dell'intuizione appaiono, nella loro declinazione linguistica, assumere un'importanza fondamentale.

Infatti, in esse si delinea il nostro modo quotidiano di avere mondo ed orientarci in esso e su di esse si basano tanto il fondamentale concetto di oggetto, quanto quello dell'io, così come il linguaggio ce li mette a disposizione.

Cassirer stesso ribadisce quest'aspetto, introducendo la trattazione dello spazio:

Il passaggio dal mondo della sensazione a quello dell'intuizione pura, che la critica della conoscenza mostra come momento necessario nella struttura del conoscere, come condizione del concetto puro dell'io e del concetto puro dell'oggetto, ha perciò il suo esatto corrispondente nel linguaggio. Anche qui sussistono le "forme dell'intuizione" nella cui struttura si manifestano immediatamente la natura e la direzione della sintesi spirituale operante nel linguaggio e, solo attraverso l'intermediario di queste forme, solo attraverso la mediazione delle intuizioni di spazio, tempo e numero, il linguaggio può compiere la sua opera essenzialmente logica e, cioè, l'elaborazione formale delle impressioni in rappresentazioni.⁵²¹

Pur rimanendo in evidenza alcune delle difficoltà, proprie di questo testo cassireriano, difficoltà che portano il lettore ad interrogarsi sulla possibilità di un'impressione non

⁵²⁰Schwemmer O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997 pg. 49, "Ciò che Cassirer ha tuttavia ancora sottovalutato è la materialità di questo simbolismo e il ruolo che la struttura specifica data con questa materialità gioca anche nel significato di questo simbolismo. Infatti la nostra lingua è anche un sistema di movimenti fisici che noi agiamo per la produzione di suoni. E questo sistema ha per le rispettive formazioni sonore e sequenze sonore un significato assolutamente costitutivo. E la carta o la tela, per portare un altro esempio, obbligano la visione non solo ad una rappresentazione bidimensionale, ma anche in una rappresentazione realizzata su e con certi materiali usati, che lasciano le prove della loro resistenza o della loro malleabilità in questa stessa rappresentazione.[trad.mia]"

⁵²¹Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 176

spazializzata e non temporalizzata e, soprattutto, priva di un qualsiasi, per quanto indistinto, significato, il senso di quanto Cassirer intende è chiaro.

Le categorie dell'intuizione, così come ce le offre il linguaggio, sono i parametri attraverso cui abbiamo mondo ed esso ha per noi significato, e in questo avere mondo è considerata anche la possibilità di essere e divenire propriamente noi stessi, così come possiamo pensarci grazie al linguaggio.

Lo spazio, così come ci è dato nel linguaggio, è dunque il primo parametro attraverso cui il mondo dell'esperienza si presenta per noi come mondo oggettuale⁵²².

Il modo in cui si realizza questa oggettualizzazione nel linguaggio è, per Cassirer, l'articolo determinativo, che elabora la rappresentazione della sostanza, ma la genesi di questa rappresentazione deriva dal campo delle rappresentazioni spaziali⁵²³. L'uso dell'articolo determinativo sarebbe, infatti, come rileva Cassirer appoggiandosi a diversi studi, dal campo dei pronomi dimostrativi⁵²⁴.

È possibile osservare come sia già qui non solo presente la determinazione spaziale, ma come essa sia anche intrecciata con la regola, che guida la modalità propria del linguaggio.

Come nel mito dominava la distinzione tra sacro e profano mentre rimanevano, per un certo grado indistinte le determinazioni per noi usuali, nell'analisi del linguaggio Cassirer mostra come tali determinazioni, per noi così consuete, si originino e si costituiscano. Nello spazio si incontra la prima distinzione tra io e mondo nella forma del riferimento alla corporeità del parlante, come centro delle distinzioni spaziali.

La corporeità del parlante diviene, dunque, l'origine dell'orientamento nel mondo e il punto in cui, non solo corpo e mondo si distinguono, ma anche il parlante acquisisce coscienza di tale distinzione.

Cassirer sostiene questo argomento con numerosi esempi, volti a sottolineare la correlazione tra vocaboli che esprimono relazioni spaziali e il corpo umano.

⁵²²*Op.cit.* p. 184, "Un contenuto riceve una sua propria forma di essere solo in quanto viene spazialmente determinato, in quanto viene, mediante salde delimitazioni, isolato dalla totalità indistinta dello spazio. Solo nell'atto dell'estrarre e del separare dell'ex-sistere, gli si dà la forma di "esistenza" indipendente (*Der Akt des "Herausstellens" und Absonderns, des ex-sistere, gibt ihm erst die Form selbstständiger "Existenz"*). Nella formazione del linguaggio, questo nesso logico si manifesta nel fatto che, anche qui, la concrezione delle relazioni spaziali e temporali serve da mezzo per elaborare in modo linguisticamente sempre più preciso la categoria di oggetto."

⁵²³*Op.cit.* pg. 187, "Qui si può, per così dire, toccare con mano che la forma generale della "sostantivizzazione", della trasformazione in "cosa" (*die allgemeine Form der "Substantiierung", der Gestaltung zum "Ding"*), che si esprime nell'articolo, come sorge dalla funzione dell'indicazione spaziale, così anche rimane completamente ad essa legata: essa cioè si adatta in massimo grado alle diverse specie di funzione dimostrativa e alle loro modificazioni fino a che, in uno stadio relativamente tardivo, si compie la separazione della pura categoria di sostanza dalle forme particolari dell'intuizione spaziale."

⁵²⁴*Op.cit.* pg. 185, "Dalla forma della "Deixis", dell'*ille* nasce l'articolo determinativo, l'oggetto, a cui esso si riferisce, viene indicato grazie adesso come l'esterno e il colà separato dall'io e dal qui."

In questo settore singolo della formazione del linguaggio [lo spazio] è confermata, dunque, la legge generale di ogni forma spirituale, secondo la quale il contenuto e la funzione di essa non consistono nel semplice rispecchiamento di un ente obiettivamente esistente, ma nella creazione di una nuova relazione, di una particolare correlazione tra “io” e “realtà”, tra la sfera “soggettiva” e l’ “oggettiva”.

Anche nel linguaggio, in virtù di questa correlazione, il cammino verso l’esterno diventa ad un tempo cammino verso l’interno (*Auch in der Sprache wird kraft dieser Wechselbeziehung der “Weg nach außen” zugleich zum “Weg nach innen”*). Nella crescente determinatezza che in essa assume l’intuizione esterna, anche l’interna raggiunge per la prima volta il suo vero sviluppo: proprio la formazione dei vocaboli indicanti lo spazio diviene per il linguaggio il mezzo per indicare l’io e la sua delimitazione rispetto ad altri soggetti.⁵²⁵

Nello spazio e nell’orientamento spaziale del corpo, così come è pensato nel linguaggio, si avvia quell’opera di distinzione che da un lato oggettualizza ciò con cui abbiamo a che fare e, dall’altro, “soggettivizza” il parlante, dotandolo, grazie alle immagini di interno ed esterno proprie del linguaggio, di uno spazio interiore.

Cassirer mostra questo collegamento nella parentela tra le originarie designazioni personali e le originarie designazioni spaziali, tra il “qui”, il “là” e il “costì” e l’ “io”, il “tu” e il “lui”.

Siamo così nel campo in cui lo spazio è inteso come spazio formato, come orizzonte in cui è possibile l’intuizione degli oggetti e di cui è pensabile una ulteriore trasformazione nello spazio matematico.

Si tratta dello spazio del mondo empirico oggettivo, che come riconosce Cassirer, è già in un certo senso permeato e pieno di elementi simbolici. Questo riconoscimento si trova, assieme ad alcune importanti considerazioni, nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*.

Qui, Cassirer riprende quanto detto a proposito dello spazio mitico e dello spazio del mondo empirico oggettivo, così come ci è linguisticamente offerto, e osserva:

Ma con questa differenza, con la distinzione dell’ “io” dal “tu”, come pure dall’essere oggettivo che esso si pone “di fronte”, è stato compiuto il passaggio a una nuova fase del modo di considerare il mondo. Fra l’io e il mondo si tende ora un vincolo che, mentre li collega fra loro, li separa e li tiene distinti.

L’intuizione dello spazio, come viene elaborata e stabilita nel linguaggio, costituisce il segno più chiaro di questa particolare e duplice relazione. In essa la distanza è posta, ma proprio in questo atto che la pone essa è in un certo senso anche superata. Nello spazio intuitivo, che viene elaborato con l’ausilio del linguaggio, i due momenti del dividere e del mettere insieme, della completa separazione, della completa connessione, in un certo qual modo si equivalgono; essi si trovano in una specie di equilibrio ideale. Il mito, anche nelle sue più alte e più universali espressioni, poteva cogliere delle distinzioni spaziali solo sostituendole con una distinzione di altra specie e di altra origine.⁵²⁶

Lo spazio, così come si costituisce nel linguaggio, è dunque la prima categoria, che Cassirer mette in luce, nella strutturazione del mondo dell’esperienza empirica.

⁵²⁵ *Op.cit.* pg. 197

⁵²⁶ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 205

Questo passaggio riveste una certa importanza anche per quanto riguarda il dibattito di Davos.

Infatti, in questo luogo del III volume e, più avanti, nella sezione dedicata al tempo, Cassirer aggiunge in nota alcune considerazioni circa le posizioni heideggeriane.

Circa la spazialità heideggeriana si legge:

All'esperienza primaria della spazialità, allo spazio puramente "prammatico" si riferiscono anche quelle determinazioni che sono state elaborate da Heidegger in una acuta analisi (*Sein und Zeit*, in "Jahrb. Für Philosophie u. phänomenologische Forschung", VII, 1927, p.102 sgg.). Secondo Heidegger già ogni caratteristica di ciò che inizialmente "è dato", di ciò che si presenta come il "dato materiale" si viene a trovare nel momento della spazialità.⁵²⁷

Cassirer sembra, qui, non solo riprendere quanto detto a Davos, ma in un certo senso avvallare l'interpretazione e la valutazione dello spazio che Heidegger stesso dà, in *Sein und Zeit*.

Ritorna, infatti, la locuzione "spazio prammatico", ossia l'esperienza primaria della spazialità, ed è riconosciuta ad Heidegger l'acutezza dell'analisi di quest'esperienza.

Riassumendo i risultati della ricerca di Heidegger, Cassirer osserva come per quest'ultimo si parli comunque di "ciò che è dato", di ciò che si presenta come "il dato materiale", che viene a trovarsi nel "momento della spazialità".

Ma ancora una volta il punto della questione è il seguente:

Il nostro modo di pensare e il nostro problema differiscono da quelli di Heidegger anzitutto in questo, che non si fermano a questo grado del "dato" e alla sua specie di "spazialità" ma, senza contestarla, estendono la questione al di là di essa. Noi vogliamo seguire la strada che conduce dalla spazialità come elemento dato, allo spazio come forma dell'oggetto e vogliamo, inoltre, mostrare come questa strada conduca attraverso la regione della formazione simbolica nel duplice senso di "rappresentazione" e "significazione".⁵²⁸

Il punto, dunque, è quello già evidenziato in precedenza. Anche qui il "dato", inteso come ciò che si presenta nella spazialità, come orizzonte di tale presentarsi, non è tanto contestato quanto superato in linea di principio. Superato, in quanto ciò che realmente interessa non è il mero "presentarsi", bensì la formazione cui si assiste nel momento in cui si entri nell'ambito delle relazioni simboliche, come forme propriamente umane dell'aver a che fare- e con ciò anche del pensare, del dire e in generale del rappresentare- con le cose.

Cassirer non affronta la questione se questa spazialità, che si dà e ci dà il dato, sia qualcosa che preceda, in un qualche senso, lo spazio-forma, ossia sia qualcosa di più originario e, dunque, in condizione di vantare un qualche grado di verità più fondamentale, rispetto alla formazione cui si assiste nel mondo simbolicamente formato. Nella sua prospettiva tale questione appare, in fondo, irrilevante.

⁵²⁷ *Op.cit.* pg. 198

⁵²⁸ *Op.cit.* pg. 199

Infatti, se ciò che importa è il *terminus ad quem*, il mondo umano e il costituirsi dell'uomo stesso all'interno di esso, il pensare ad una spazialità originaria, certamente umana, ma nella prospettiva di Cassirer, pre-culturale e dunque, per così dire, "pre-umana", non appare un compito così urgente.

Chiaramente, nella prospettiva di Heidegger, le cose non stanno in questo modo.

Analogo discorso e analoghe considerazioni vanno fatte per il tempo.

Se, per Heidegger, temporalità e apertura del *Da* del *Dasein* coincidono, per Cassirer si danno diverse tipologie di temporalizzazione a seconda della forma simbolica considerata.

Nel linguaggio abbiamo a che fare con la concezione del tempo, come la si incontra usualmente nella vita quotidiana.

Nel I volume della *Filosofia delle forme simboliche* si sottolinea il legame che, inizialmente, le espressioni di tempo intrecciano con le espressioni dello spazio.

Cassirer rileva, infatti, nelle lingue "primitive" la coincidenza di significato spaziale e significato temporale negli avverbi. Ciò significa che, per la coscienza, l'unica distinzione che viene colta è quella tra l'ora (il qui) e il non-ora, dove l'ora è inteso non come "astrazione matematica, ma come ora psichico"⁵²⁹.

La seconda distinzione, che il linguaggio introduce nel coglimento del tempo, è quella della momentaneità e della durata dell'azione, nella forma del verbo, ed in ultimo il concetto di tempo come relazione, come concetto di ordine tra diverse fasi temporali, tra loro opposte e dipendenti.

Ma al di là dei mezzi espressivi, verbali o nominali, con cui il linguaggio ci offre l'ordine del tempo nella formazione del mondo dell'esperienza empirica, ciò che appare più interessante e che amplia quanto già detto riguardo allo spazio, sono le considerazioni che Cassirer aggiunge in nota, nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*, circa le riflessioni heideggeriane sulla temporalità.

Introducendo il tema e appoggiandosi sulla questione del tempo, così come è formulata da Agostino, Cassirer sottolinea il fatto che l'intero capitolo in oggetto sia stato scritto prima della pubblicazione di *Sein und Zeit*, pubblicazione che è riconosciuta aprire nuove vie .

Ma, prosegue Cassirer, la filosofia delle forme simboliche e il problema di cui occupa, si trovano in un campo che Heidegger lascia fuori dall'indagine.

Infatti:

⁵²⁹Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 204

Tale problema non concerne quel modo di “temporalità” che Heidegger indica come l’ “originario senso ontologico dell’esistenza”. La “filosofia delle forme simboliche” non contesta in alcun modo questa “temporalità”, che deve qui essere scoperta e chiarita come fondamento dell’ “esistenzialità dell’essere determinato”.

Ma il suo problema comincia soltanto al di là di essa: la “filosofia delle forme simboliche” interviene proprio nel punto in cui si verifica il passaggio dalla temporalità “esistenziale” al tempo-forma. Essa vuol mostrare le condizioni della possibilità di questa forma, in quanto condizione della possibilità di porre un “essere”, il quale trascenda l’esistenzialità del particolare. Come avveniva riguardo allo spazio, così anche riguardo al tempo questo passaggio, questa μετάβασις, dal senso dell’esistente al senso “oggettivo” del “logos”, forma il suo vero tema e il suo vero problema.⁵³⁰

Non solo la temporalità heideggeriana sta, dunque, in un campo diverso dal tempo-forma, che interessa alla filosofia delle forme simboliche, ma tale campo non è per la filosofia delle forme simboliche inaccessibile, bensì superfluo.

Infatti, se la filosofia delle forme simboliche intende mostrare le condizioni di possibilità del tempo-forma, che è a sua volta condizione per l’ “essere” che trascende la singola individualità esistente, e se questa ricerca evidenzia il passaggio dal semplicemente esistente, al campo del senso oggettivo, che coincide qui con la struttura di senso del linguaggio (*logos*), allora il campo d’indagine di Heidegger si riduce a poco. Diventa luogo dell’immediatezza, dell’assenza di senso oggettivo, o di senso *tout-court*- giacché solo nella metabasi, per Cassirer, l’uomo diviene veramente uomo e il mondo veramente mondo umano.

Il linguaggio e le strutture in cui esso si articola, spazio, tempo e numero, istituiscono dunque la realtà dell’esperienza empirica quotidiana, che consiste di rapporti oggettuali con le cose e di rapporti di riconoscimento con le persone. Questo secondo livello, quello delle relazioni con le cose e con gli altri, è raggiunto solo a partire dalle considerazioni sulle forme dell’intuizione di spazio, tempo e numero.

Per quanto riguarda il concetto di numero, esso evidenzia le relazioni tra i concetti sviluppati dal linguaggio e la strutturazione autonoma della forma simbolica del pensiero scientifico, quale matematicamente costituito⁵³¹. Ciò che differenzia queste due possibilità della formazione concettuale del numero ed insieme, per Cassirer, le tiene assieme, è il legame con

⁵³⁰Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg 218

⁵³¹*Op.cit.* pg. 219, “Pertanto i simboli numerici, che la lingua crea, rappresentano da una parte l’ineliminabile presupposto per quelle formazioni, che la matematica pura determina come “numeri”; dall’altra parte però sussiste senza dubbio tra i simboli linguistici e i simboli puramente intellettuali, un’inevitabile tensione e un’opposizione mai interamente superabile. Se il linguaggio prepara per la prima volta la strada a questi ultimi, da parte sua, non può percorrere questa via fino in fondo.”

“l’intuizione e la rappresentazione intuitiva delle cose”, che è prerogativa del linguaggio ed è invece superata nel pensiero matematico⁵³².

Il legame con l’intuizione nella concezione linguistica del numero, è immediatamente osservabile nella genesi di esso a partire dalla corporeità. Come per lo spazio e per il tempo, il corpo del parlante diventa il sistema di riferimento per l’orientamento progressivo nel complesso del mondo sensibilmente intuibile.

A partire da qui, Cassirer ricostruisce le diverse fasi della concezione linguistica del numero nel suo riferimento alla corporeità. Tra l’atto del numerare e quanto è numerato, si presenta una coordinazione determinata, che rimane, però, vaga, fintantoché ciò che è numerato viene inteso nella sua particolarità.

Il progresso, che Cassirer descrive, è quello dalla determinatezza all’indeterminatezza, dalla più assoluta e vincolante concretezza all’astrazione dell’omogeneità della serie numerica.

Fino a quando il numero è inteso ancora come numero riferentesi ad una cosa, ci dovranno essere fondamentalmente tanti diversi numeri e gruppi numerici, quante sono le diverse classi di cose.⁵³³

Quest’idea viene esemplificata⁵³⁴ diffusamente da Cassirer e la medesima concezione è riconosciuta sia nei “numerativi” del cinese e del giapponese, sia nella formazione del plurale, in diverse lingue.

Al di là delle complesse analisi linguistiche che Cassirer riporta e analizza, è già chiaro a partire da questi elementi il modo in cui si struttura l’argomentazione di Cassirer. Si comincia, infatti, a delineare quell’articolazione di mondo, che Cassirer ha sempre davanti agli occhi nell’analisi delle sfere simboliche, l’articolazione che distingue da un lato l’essere dell’uomo e dall’altro l’oggetto, nella sua possibilità di configurarsi come tale.

Nel volume del 1923, le formulazioni che rimandano al problema della formazione della soggettività e dell’oggettività nella sfera simbolica del linguaggio, lasciano in parte trasparire l’idea di una soggettività, in qualche senso, già costituita, che nel linguaggio si ritroverebbe. Formulazioni di questo genere si diradano negli scritti successivi dove viene, invece, rafforzata l’immagine dell’antropogonia e della corrispondente idea della formazione e poi del superamento della cosa e dell’oggetto.

Nelle lezioni americane si incontra, perciò, tale considerazione.

⁵³²*Ibidem*, “Infatti il linguaggio non può compiere proprio quel passo decisivo che il pensiero matematico esige dai concetti di numero, proprio quella peculiare liberazione ed emancipazione dalle basi dell’intuizione e della rappresentazione intuitiva delle cose. Il linguaggio è fatto per indicare oggetti concreti e concreti accadimenti e rimane ad essi legato anche quando cerca di rendersi adatto all’espressione di relazioni pure.”

⁵³³*Op.cit.* pg. 227

⁵³⁴*Op.cit.* pg. 228, “Gli abitanti delle isole Moanu hanno diversi numeri da uno a nove a seconda che si tratti di contare noci di cocco o uomini, animali o alberi, villaggi o case o piantagioni.”

Ciò che apprendiamo da tali analisi è il fatto che il processo del pensiero linguistico partecipa al processo intellettuale generale, nel quale è prodotta la distinzione tra soggetto e oggetto. Il linguaggio non deve accordare, in un senso meramente esteriore, i due poli persistenti di soggettivo e oggettivo, al contrario, è uno dei modi grazie a cui il pensiero umano è per la prima volta condotto a una chiara distinzione di questi due poli. È sempre fuorviante usare i termini “soggetto” e “oggetto”, come se con essi fossero designate due parti differenti ed opposte dell’essere. Soggettività e oggettività non sono cose separate e opposte tra loro, sono categorie reciprocamente correlate. Ed è proprio l’indagine sul linguaggio che può condurci ad una più profonda penetrazione della natura e della necessità di questa correlazione [trad.mia].⁵³⁵

Proprio nel linguaggio si forma, dunque, quella distinzione e correlazione tra soggetto e oggetto che nel mondo dell’esperienza quotidiana, appare per Cassirer continuamente confermato.

Sul lato del soggetto, nota Cassirer, si ha a che fare con l’elemento primo dell’atto del parlare, atto in cui colui che parla riconosce se stesso in quest’atto, e, tuttavia, nel linguaggio questa distinzione non appare immediatamente, almeno nella veste dei pronomi personali. Anche qui la corporeità⁵³⁶ appare all’inizio dell’argomento cassireriano.

A partire da qui, la considerazione sviluppata da Cassirer mira a mostrare come l’idea dell’io si sviluppi nel linguaggio in una progressiva tendenza all’omogeneità e all’astrazione, analoga a quella riscontrata nel concetto di numero. Inizialmente si costituiscono i rapporti che la corporeità intreccia con gli oggetti, nella forma del possesso (e dunque dei pronomi possessivi), successivamente si astrae dalle relazioni determinate, per considerare unicamente il rapporto (per esempio l’uso del genitivo⁵³⁷) ed infine si mantiene in evidenza solo ciò che è in rapporto.

Il linguaggio è, dunque, l’alveo in cui si formano tanto l’idea di soggetto e di oggetto, quanto la loro reciproca distinzione.

⁵³⁵Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Meiner Verlag, Hamburg 2004

⁵³⁶Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004 pg. 254, “E in particolare il linguaggio mostra come il concreto sentimento di se stessi inizialmente rimanga ancora legato alla concreta intuizione del corpo e delle sue singole membra. Si determina qui la stessa situazione che abbiamo visto nell’espressione delle determinazioni, di spazio, di tempo e di numero, che parimente mostrano questa totale orientazione verso l’essere fisico e, in particolare, verso quello umano.”

⁵³⁷*Op.cit.* pg. 273, “Come il numero acquista il carattere dell’omogeneità, solo in quanto si converte progressivamente da espressione di cose in espressione di rapporti, così anche la semplicità e l’uniformità del rapporto con l’io predominano a poco a poco sulla molteplicità dei contenuti che possono entrare in questo rapporto. Il linguaggio sembra trovarsi sulla via di questa espressione puramente formale del rapporto di possesso e, quindi, sulla via che conduce a concepire indirettamente l’unità formale dell’io, tutte le volte che invece del pronome possessivo usa, per il esprimere il possessivo, il genitivo. Questo, infatti, sebbene abbia anch’esso le sue radici in certe intuizioni concrete, specialmente spaziali, nel suo progressivo trasformarsi diventa sempre più un caso puramente “grammaticale” espressione dell’”appartenenza in generale”, non limitata a un caso particolare di possesso.”

In questo senso Cassirer parla di “idealismo delle forme simboliche”, che si distinguerebbe dall’idealismo in senso soggettivo, proprio per il fatto che la forma simbolica, e in questo caso il linguaggio, costituisce lo spazio all’interno del quale si può costituire la polarità di soggetto e oggetto.

Così si può perciò parlare, come lo stesso Cassirer fa anche a Davos, di “idealismo simbolico”⁵³⁸, che riunisce il processo delle diverse forme simboliche nella costituzione di diversi mondi e, ciò significa, nella costituzione di diverse e relative⁵³⁹ distinzioni interne.

E dunque, in questo caso, è all’interno del linguaggio che l’essere umano si produce e si riconosce come parlante, in prima battuta, e in generale come se stesso.

In proposito e a sostegno di questa lettura, si consideri quanto lo stesso Cassirer afferma nel secondo saggio di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*:

Qui non si ha mai a che fare con semplici comunicazioni (*blosse Mitteilung*), ma con affermazioni e repliche. E in questo duplice processo si costruisce il pensiero stesso. Platone ha detto che non si dà altro accesso al “mondo delle idee”, che “il dialogo per domande e risposte”. “Io” e “Tu” si comunicano per domande e risposte non solo per capirsi l’un l’altro, ma anche ognuno per capire se stesso. Qui c’è un continuo intreccio tra di loro. Il pensiero di un partner trae alimento da quello dell’altro, e in virtù di questa azione reciproca tutti e due si costruiscono, nel medio linguistico, un “mondo comune” di significati. Dove questo medio manca, anche ciò che abbiamo di nostro diviene incerto e problematico. Ogni pensiero deve sostenere la prova del linguaggio; e anche la forza e l’intensità dei sentimenti si manifesta e afferma solo nella loro espressione. Ognuno di noi ha sperimentato come, in quel pensiero “non formulato” ch’è proprio dei sogni, sia spesso capace dei risultati più sorprendenti. Come per giuoco ci riesce la soluzione di un problema difficile. Al momento del risveglio è però tutto svanito, la necessità di esprimere in parole ciò che è stato acquisito ne svela la fumosità e nullità. Il linguaggio quindi non è soltanto allontanamento da noi stessi, ma è piuttosto, come l’arte e come ogni altra forma simbolica, una via per giungere a noi stessi; è produttivo nel senso che solo attraverso di esso si costituisce la nostra autocoscienza. (*Die Sprache ist also keineswegs lediglich Entfernung von uns selbst; sie ist vielmehr, gleich der Kunst und gleich jeder anderen „symbolischen Form“, ein Weg zu uns selbst; sie ist produktiv in dem Sinne, dass sich durch unser Ichbewusstsein und Selbstbewusstsein erst konstituiert*).⁵⁴⁰

Non va sottovalutato qui il ruolo che “Tu” riveste nell’argomentazione. Perché se è vero, da un lato che l’accento dell’argomento cassireriano cade quasi sempre sull’egoità del parlante, il ruolo del Tu, inteso non solo come *alter-ego*, ma anche nella sua distinzione dalla cosa-

⁵³⁸Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003 pg. 301, “La concezione dell’“idealismo simbolico „si rivolge sia contro la metafisica sia contro il cosiddetto positivismo”

⁵³⁹*Op.cit.* pp. 311- 312, “Solo nella molteplicità delle direzioni simboliche si rappresenta l’unità dello spirito non come semplicità sostanziale, ma come molteplicità funzionale. Lo spirito è uno, diventando consapevole della sua identità (come attività in generale) nella pluralità delle molteplici direzioni dell’attività. In ognuna di queste direzioni sorge per noi un mondo particolare (il mondo della scienza, della religione, dell’arte), ma l’unità di questi mondi si radica nella comune origine, nell’identico principio dell’attività, come scopre la filosofia del simbolico.”

⁵⁴⁰Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 49

oggetto e nella sua veste di membro della comunità dei parlanti, possiede, dall'altro, comunque una certa rilevanza.

Appare soprattutto degno di nota il riferimento al mondo comune costituito dal linguaggio, che sembra essere il corrispondente di quella comunità della vita riconosciuta dal mito.

Tale mondo comune costituito dal linguaggio è, dunque, l'orizzonte in cui si produce la distinzione tra l'io e il tu e tra l'io e la cosa.

Nella partecipazione a un comune mondo linguistico sta il vero legame tra "io" e "tu", ed è nell'attività continuamente impegnata al suo interno che si crea un rapporto tra i due.⁵⁴¹

Tale ruolo del linguaggio è ricordato da Cassirer anche a Davos, in una delle affermazioni del dibattito divenute più celebri a proposito del linguaggio come *medium*⁵⁴².

La medialità riconosciuta al linguaggio, inteso quindi nella sua capacità di costituire una sfera simbolica, lo mostra come orizzonte in cui si producono le più fondamentali distinzioni del mondo nel quale viviamo. La distinzione tra noi stessi e gli altri ed, insieme, il riconoscimento del legame con gli altri, la distinzione tra noi stessi e gli altri rispetto alle cose, con le quali non solo abbiamo a che fare ma che siamo in grado di considerare secondo rapporti diversi e oggettivanti.

Il linguaggio è il luogo in cui tali distinzioni e costituzioni avvengono e vengono consolidate. Laddove il linguaggio venga, invece, a mancare o risulti compromesso, si mostrano compromessi anche i rapporti e le distinzioni che esso permette.

Cassirer dedica ampie analisi alle patologie della capacità simbolica in generale, e in particolare del linguaggio, e al loro significato sia nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche* sia in altri luoghi.

Attraverso l'analisi delle patologie del simbolismo e in particolare delle patologie del linguaggio, Cassirer consegue due scopi. Il primo scopo conseguito è quello di mostrare, nella sua assenza, la capacità sistematica e di integrazione propria del linguaggio, il secondo, più specifico, mostra come appartenenti a tale sistema di integrazione (il linguaggio) le distinzioni tra io e tu e io e mondo oggettuale. Per quanto riguarda il primo aspetto, Cassirer analizza la patologia del linguaggio che si evidenzia nell'amnesia dei nomi dei colori. Nell'assenza dei nomi dei colori, ossia nell'assenza di un ordine sistematico con cui collegare e tenere assieme il mondo dei colori, la percezione dell'azzurro rimane vincolata

⁵⁴¹ *Op.cit.* pg. 48

⁵⁴² *Dibattito di Davos*, in Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.p. 274 Trad.it. Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pg. 233, "Ciascuno parla il suo linguaggio, ed è impensabile che il linguaggio dell'uno venga trasferito nel linguaggio dell'altro. Eppure ci intendiamo attraverso il linguaggio come *medium*."

all'esperienza momentanea, per esempio l'azzurro dei non- ti- scordar- di –me, e non accede alla dimensione più generale dell'azzurro. Ma questo non riguarda semplicemente l'incapacità di associare un nome generale ad un'esperienza particolare, bensì, come fa notare Cassirer, l'incapacità di sollevare la percezione stessa ad un valore più generale, ad un vero e proprio significato. Si evidenzia così l'integrazione tra percezione e significato, mentre si riconosce nella prospettiva del sensismo, un'involontaria elevazione della patologia a norma della conoscenza⁵⁴³. Questa è probabilmente la conferma più convincente a quanto più sopra si considerava a proposito di sensibilità e linguaggio.

Ma per quanto riguarda la questione ora a tema, la possibilità di analizzare le situazioni in cui il linguaggio viene, per dirla con lo stesso Cassirer, a “mancare” (*fehlen*) offre la possibilità di nuove riflessioni.

Che le patologie del linguaggio evidenzino una destrutturazione del mondo, mostrando per converso l'aspetto integrativo e formativo del linguaggio, è il centro della nota critica cassireriana alla *Zuhandenheit* heideggeriana, in parte già citata. Questa critica introduce l'ultimo aspetto in considerazione sul linguaggio, ossia la sua capacità di costituire il coglimento cosale e oggettuale, che struttura la nostra esperienza quotidiana. Che il linguaggio ci renda possibile avere a che fare con una realtà costituita da cose e oggetti di cui cogliamo le relazioni, per esempio causali o con certe proprietà, non è solo la tesi collegata a quella che fa sì che nel linguaggio cogliamo noi stessi come soggettività e individualità, ma è anche già emerso nelle considerazioni che riguardavano la proprietà del nome di fissare e ritenere nel tempo la condensazione di significato.

L'argomentazione di Cassirer rispetto al tema dell'oggettualizzazione parte da qui. Attraverso i nomi, infatti, impariamo a vedere le cose e nella “fenomenologia del concetto di cosa”, di cui si è già accennato, la seconda stazione del processo è costituita proprio dal linguaggio.

Nel Konvolut 184 a è detto assai chiaramente:

Il nome è l'origine della categoria di cosa. Solo in quanto essere parlante l'uomo ha un mondo contrapposto (Humboldt : l'uomo è in relazione alle cose come gliele presenta il linguaggio)⁵⁴⁴

E anche qui immediata è la prova attraverso la patologia del linguaggio:

I casi patologici ci offrono l'istanza negativa di ciò-
come si allenta l'organizzazione linguistica, si allenta anche quella cosale-
dove scompaiono le “forme” fisse degli oggetti e il loro significato si perviene all'agnosia-

⁵⁴³Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd .III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 310

⁵⁴⁴Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 276

con il nome scompare l'X dell'oggetto-
ed esso perde la sua "stabilità", passa in uno stato relativamente labile: il coltello- per tagliare;
forchetta- per mangiare: l'uso percettivo sostituisce il valore significativo.⁵⁴⁵

Proprio quest'ultimo riferimento è analogo a quello che si incontra nel saggio del 1932, *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* nel quale Cassirer, dopo aver, ancora una volta, esplicitato il ruolo del linguaggio nella costituzione del mondo oggettuale⁵⁴⁶, richiama come prova questo tipo di patologia e, cosa che ha risvegliato l'interesse della critica⁵⁴⁷, menziona esplicitamente (anziché solo attraverso un ambiguo riferimento all'uso strumentale) la *Zuhandenheit* heideggeriana.

Quindi, anche qui, appare da un nuovo lato che un mutamento linguistico della capacità linguistica implica sempre al tempo stesso un determinato cambiamento della "immagine del mondo" nella sua interezza. Per suo tramite l'oggettualità assume per così dire un altro volto. Per dirla brevemente con i termini caratteristici di Heidegger - dalla sfera della *Vorhandenheit*, essa retrocede alla dimensione della *Zuhandenheit*.

Ciò appare del resto anche nel fatto che un malato non chiama più gli oggetti con i loro "nomi di cosa" ma al loro posto impiega designazioni che sono derivate dall'uso delle cose- nel fatto che egli non trova la parola "coltello", ma afferma correttamente che l'oggetto di cui gli si chiede il nome è fatto per tagliare.⁵⁴⁸

Prima di entrare nel merito delle considerazioni che il tema della *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* richiedono in questo contesto, sono necessarie alcune precisazioni.

Il mondo linguisticamente costituito è, dunque, il mondo nel quale noi stessi ci comprendiamo come soggetti empirici contrapposti tanto agli oggetti, intesi così come ce li offre il linguaggio, quanto agli altri, che nel linguaggio e nel dialogo vengono conosciuti e grazie ai quali, sempre nel dialogo e nel linguaggio in generale, veniamo a conoscenza di noi stessi e del mondo.

Le coordinate del mondo linguistico sono dunque costituite da oggetti e soggetti.

Ma, in proposito, sono due le considerazioni che vanno fatte. La prima riguarda la differenza di mondi di oggetti, che le diverse lingue offrono ai diversi parlanti. In questo senso Cassirer non solo si allinea alle posizioni humboldtiane, secondo il quale a diverse lingue corrispondono diversi mondi, ma arricchisce queste considerazioni con le indagini

⁵⁴⁵ *Op.cit.* pg. 277

⁵⁴⁶ Ernst Cassirer, *Die Sprache in der Aufbau der Gegenstandswelt*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1932-1935)*, Gesammelte Werke Band 18, Meiner Verlag, Hamburg 2005, trad it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, pg. 115, "Il linguaggio non entra in un mondo in cui la costituzione oggettuale è compiuta, al fine di aggiungere alle singole cose date e tra loro chiaramente delimitate solo i relativi nomi quali segni puramente esteriori e arbitrari- ma è esso stesso un mezzo per formare gli oggetti, anzi in un certo senso, è il mezzo, lo strumento più importante e più usato per ottenere e costruire un puro "mondo oggettuale".

⁵⁴⁷ Cfr. Matteucci nell'introduzione a Ernst Cassirer, *Die Sprache in der Aufbau der Gegenstandswelt*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1932-1935)*, Gesammelte Werke Band 18, Meiner Verlag, Hamburg 2005, trad it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003, Ferrari e in un certo senso anche Schwemmer, Kajon e soprattutto Karlfried Gründer

⁵⁴⁸ *Op.cit.* pg. 122

semasiologiche presenti nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Le indagini semasiologiche, per Cassirer, confermano la fondamentale intuizione humboldtiana, secondo la quale il parlante vivrebbe nel mondo così come gli è dato dalla lingua e che a diverse lingue corrisponderebbero, dunque, mondi diversi.

Ma, per Cassirer ancora più chiaramente che per Humboldt, si tratta di una diversità relativa, dal momento che tra le diverse lingue esistono possibilità di traduzione, sebbene imperfetta, e dal momento che esse rientrano nel più ampio alveo di considerazione del linguaggio.

Rimane però aperta una seconda questione. Il linguaggio, infatti, o per meglio dire ora, la lingua che parliamo, ci fa vivere in un mondo fatto di oggetti e cose, di entità e proprietà, e ci fa concepire noi stessi come entità, come soggetti che si contrappongono oggetti, soggetti empirici, dotati di nome, contrapposti a oggetti e cose, altrettanto dotati di nome.

In questo senso Cassirer recupera “il nucleo corretto del nominalismo: *nomen dat esse rei*”⁵⁴⁹. Ma, appunto, l’essere dato dal linguaggio appare configurarsi come un essere di cose e proprietà, di oggetti e soggetti, di quella distinzione che, se non criticamente colta, costituisce il dualismo dogmatico della metafisica. Dunque, sebbene questa argomentazione non sia portata a conclusione da Cassirer, sembrerebbe lo stesso linguaggio responsabile di indebite ipostatizzazione dogmatiche in quanto suggerisce un’interpretazione sostanzialistica e cosale del mondo con cui abbiamo a che fare.

Kajon sostiene una simile interpretazione, mostrando come nel linguaggio si radichi e si esprima quel pensiero sostanzialistico, a cui si appoggia tanto il senso comune, quanto la metafisica della sostanza⁵⁵⁰.

Quanto detto del linguaggio porta a pensare che una simile interpretazione sia certamente fondata in quanto Cassirer afferma, ma andrebbe ugualmente sottolineato l’impegno critico che lo stesso Cassirer non abbandona mai. La pluralità delle forme simboliche e l’atteggiamento critico, che impedisce di fissare di qualsiasi tesi l’aspetto dogmatico e ipostatizzante, dovrebbero garantire le riflessioni sul linguaggio dal rimanere preda di quanto il linguaggio ci porta a pensare.

Il punto, cioè, non è contestare una metafisica della sostanza implicita nel modo di intendere l’esperienza comune del mondo, così come ci è dato dal linguaggio, e neppure diffidare del linguaggio, come foriero di interpretazioni sostanzialisticamente e dualisticamente connotate,

⁵⁴⁹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, p.g. 276, “Questo è il vero nocciolo del nominalismo: *nomen dat esse rei*”

⁵⁵⁰Kajon I., *Il concetto dell’unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Bulzoni Editore, Roma 1984

quanto piuttosto mantenere vivo l'atteggiamento critico e il punto di vista plurale che la filosofia delle forme simboliche offre.

Questo significa abbandonare del tutto ogni atteggiamento dogmatico, non solo nel senso di abbandonare qualsiasi irrigidimento su qualsivoglia dualismo, ma anche abbandonare l'idea di poter asserire che una forma simbolica abbia pretese di verità, maggiori o superiori, rispetto alle altre. È l'aggettivo vero, in ultima analisi, a dover essere riferito all'intero del sistema delle forme simboliche e non già ad una di esse. Una simile lettura è confermata dalla ripresa di Cassirer della nota posizione hegeliana:

Partiamo dal concetto dell'intero-

l'intero è la verità- (Hegel).

Ma la verità dell'intero può essere colta sempre e soltanto in un "momento".

Questo significa "conoscenza" nel senso più ampio-

un "vedere" l'intero "in" un momento, attraverso il *medium* del momento.⁵⁵¹

Secondo la lettura che qui si propone, è certamente l'intero delle forme simboliche a costituire la prospettiva ultima e che relativizza il coglimento della verità interno alle diverse forme simboliche, ma tale intero come intero delle realizzazioni simboliche umane non va considerato come qualcosa di fisso, di stabilito una volta per tutte ma come sistema processuale della cultura, che si sviluppa producendo tanto l'uomo quanto il mondo, secondo le diverse modalità che si manifestano nelle diverse forme simboliche.

Perciò effettivamente, nella prospettiva di Cassirer, tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* non esiste opposizione, così come sembra tratteggiarla Heidegger. Piuttosto, secondo Cassirer e come emerge a Davos, la *Zuhandenheit* e le posizioni che sembrano auspicare una riduzione di rapporti di mondo ad essa, non colgono la complessità dei rapporti stessi. In questo senso è possibile individuare due livelli di discorso. Il primo riguarda la prospettiva antiriduzionistica di Cassirer e la seconda il tema dell'oggettualità.

Ad un primo livello, infatti, va considerato che quanto Cassirer dice a proposito della *Zuhandenheit* è che essa non solo non esaurisce la possibilità di avere a che fare con il mondo da parte dell'uomo, pur essendo in tale possibilità compresa, ma anche che essa non rende conto di quel mondo complesso e multiforme che è il mondo oggettuale così come ce lo presenta il linguaggio. Dunque il secondo piano del discorso riguarda il rapporto linguaggio e mondo, ossia la possibilità del primo di dischiudere per l'uomo il secondo, secondo diverse modalità, nelle quali rientra tanto l'oggettualizzazione quanto una considerazione più "prammatica".

⁵⁵¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pg.241

Perciò nella considerazione del rapporto *Zuhandenheit- Vorhandenheit* in Cassirer non emerge tanto una sublime ironia⁵⁵² rispetto alle considerazioni di Heidegger, ma più in generale la posizione globale delle sue riflessioni.

Si tratta, infatti, ancora una volta di evidenziare il fatto che l'uomo costituisce se stesso ed il mondo nelle diverse forme simboliche e che dunque su di esse va centrata l'indagine. E questo significa non solo riconoscere e dispiegare, anziché misconoscere, l'opera di oggettualizzazione sviluppata dal linguaggio, ma anche mettere in luce i tratti caratteristici dell'uomo e del mondo.

E se, come visto, insieme a quest'orizzonte di mondo così come ci è dispiegato nel linguaggio, si aprono ed emergono anche possibilità di reificazione e di quella metafisica della sostanza, che nel linguaggio quotidiano riposerebbe, non si tratta più di metterle da parte e criticarle in una prospettiva, per così dire, "distruttiva" ma di prenderle in considerazione nell'ottica dell'atteggiamento critico che contraddistingue l'intera filosofia delle forme simboliche.

In questo, emerge perciò chiaramente sia la prospettiva critica di Cassirer, sia il ruolo che egli ascrive alla filosofia come filosofia delle forme simboliche. Non si tratterebbe tanto di una forma simbolica a sua volta⁵⁵³, quanto della capacità critica di discernere e contestualizzare le diverse forme simboliche e, insieme, di far valere quel carattere di relatività che costantemente emerge per il predicato di verità.

Prima di considerare il superamento da parte della scienza del mondo oggettuale, così come si presenta nell'esistenza quotidiana, riassumiamo i risultati sin qui conseguiti.

Direttiva principale è come visto la distinzione tra le cose e le persone. Per entrambe queste categorie vale la permanenza, la stabilità e dunque la riconoscibilità garantita dal nome⁵⁵⁴. Questa permanenza, che si lega al sostanzialismo implicito al linguaggio nel suo uso quotidiano, fa sì che cose e persone siano interpretate come entità dotate di proprietà.

⁵⁵²Cfr. La lettura dell'intero intervento di Cassirer a Davos data da Karlfried Gründer in *Cassirer und Heidegger in Davos 1929* "L'Olimpico Cassirer poteva essere ironico? Egli mette l'analisi heideggeriana che doveva condurre ad un'ontologia fondamentale, dinnanzi a tre pietre di paragone, i cui temi sono casualmente quelli dei tre volumi della sua opera sistematica, almeno in linea generale. Riguardo allo spazio risulta che Heidegger non ha analizzato l'uomo bensì l'animale, nel linguaggio si ha che egli si sia concentrato su qualcosa di simile ad un caso patologico e per quanto riguarda l'angoscia e la morte risulta che egli abbia commesso una *metabasis eis allo genos* (propriamente verso la religione) e che come filosofo avrebbe dovuto comportarsi diversamente. Questo modo di procedere non è intriso di sublime ironia?"[trad.mia] In Braun H.J., Holzhey H., Orth E.W. (hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, pg. 297

⁵⁵³Su questo problema, Schwemmer O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997

⁵⁵⁴Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, Saggio sull'uomo, Roma 1968, in particolare la figura di Elena Keller

Per quanto riguarda i rapporti con le persone, sono già state menzionate le occasioni in cui Cassirer cita i rapporti con il Tu, che si sviluppano nel e grazie al linguaggio, formando quella socialità che Cassirer non perde mai completamente di vista.

Essa, infatti, non solo è un'altra connotazione di quel mondo comune e del medio linguistico menzionato a Davos, ma è il luogo in cui Cassirer colloca il rapporto tra individuo e forma simbolica stessa. L'individuo, infatti, riceve il linguaggio dalla comunità di parlanti cui appartiene e da essa e in essa eredita anche il mondo che il linguaggio dischiude ad una certa comunità. Insieme però l'individuo si scopre tale, sia in quanto il linguaggio gli appronta i mezzi per pensarsi in questo senso, sia in quanto egli stesso agisce nella forma simbolica utilizzandola e trasformandola.

Il tema dell'uso⁵⁵⁵ del linguaggio e della creatività singolare che ad esso si connette non solo emerge spesso nei testi cassireriani ma è anche una individuazione di quella dinamica generale, e già menzionata, che si instaura tra *forma formans* e *forma formata*, che è il centro del processo continuo delle forme simboliche.

Nel linguaggio l'individuo diviene tale, si scopre tale e infine agisce creativamente, per quanto in maniera modesta, in tutta la sua individualità (*ein schöpferischer Akt*), contribuendo in tal senso al mondo culturale, che è spirito oggettivo.

Il rapporto con le cose, invece, è come già più volte emerso rapporto con oggetti, entità dotate di permanenza e proprietà, legate da rapporti causali che si svilupperanno per astrazione nei rapporti investigati ed espressi matematicamente dalla prospettiva scientifica fisico-matematica.

⁵⁵⁵Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, pg. 19, "Anche ciò che siamo soliti chiamare la sua [del linguaggio] permanente "forma interna" ha la sua vera attualità solo nella molteplicità degli atti della formazione del linguaggio, che continuamente cambiano e si rinnovano.

Il "linguaggio", se deve essere più che una semplice astrazione, veramente consiste di questi atti ed è in virtù di essi che nasce sempre di nuovo. In tal senso il singolo atto linguistico individuale non ha luogo solo quando il soggetto parlante penetra in un mondo di forme assolutamente finite, tra le quali certo compie una scelta ma che deve per il resto accettare come moneta data, coniatata. L'atto linguistico non è mai un atto della semplice acquisizione, ma è in misura per quanto modesta un atto creativo: un atto di plasmazione e riplasmazione."

e. La scienza e il superamento della “cosa” per l’ “oggettività”.

Nell’impianto delle forme simboliche, la scienza appare come terza ed ultima forma simbolica.

Nell’architettonica delle forme, infatti, essa è menzionata come *Oberbau*⁵⁵⁶, ma tale collocazione superiore non va intesa come superiorità di valore o come un tentativo da parte di Cassirer di promuovere una sorta di priorità della prospettiva scientifica, va intesa bensì come posizionamento cronologico e concettuale della scienza stessa.

Infatti, a conferma di questa seconda interpretazione che attribuisce alla scienza non una priorità di tipo esplicativo o una forma di superiorità di tipo qualitativo, bensì una posteriorità all’interno del processo di sviluppo delle forme simboliche e, dunque, una consequenzialità nella tendenza delineata da tale sviluppo, si può considerare quanto si dice in *An Essay on Man*:

La scienza corrisponde all' ultima fase dello sviluppo intellettuale dell'uomo e può venir considerata come la conquista più alta e significativa della cultura. È prodotto molto tardo e raffinato che ha potuto prendere forma soltanto in speciali condizioni.⁵⁵⁷

La prima domanda che sorge è quella che riguarda cosa intenda effettivamente Cassirer col dire che essa dunque è “la più alta e la più significativa” e se questo non coincida con una latente tendenza a leggere nello sviluppo delle forme simboliche una sorta di processo finalistico che convergerebbe verso, per così dire, l’ apice, costituito dalla prospettiva scientifica⁵⁵⁸.

In conformità a quanto detto finora, in conformità cioè all’idea di una libera coesistenza, concorrenza delle forme simboliche, concorrenza che come visto può sfociare anche in un contrasto, appare poco credibile l’idea che Cassirer possa aver pensato alla scienza come prospettiva unificante e eventualmente dominante le forme simboliche e l’atteggiamento dell’uomo nella realtà.

Piuttosto la priorità e il risalto dato alla scienza riguardano il fatto che essa si sviluppi lentamente e con fatica a partire dal mito e dal linguaggio e che tale conquista, a differenza di quanto riguardava le altre due forme simboliche, non costituisca un’acquisizione imprescindibile per l’umanità stessa quanto un conseguimento accessorio, circoscritto ad una

⁵⁵⁶Vedi pg.182

⁵⁵⁷Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D’Altavilla, Saggio sull’uomo, Roma 1968, pg. 343

⁵⁵⁸Cfr. Poma A., *Origine e primi sviluppi della filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, “Filosofia”, Anno XXVIII, III: luglio 1977, pg. 389- 418

determinata cultura⁵⁵⁹ e tuttavia nei confronti di quest' ultima tanto pervasivo da proporsi come modello esplicativo univoco.

Dunque, ciò che colpisce inizialmente della forma simbolica costituita dalla scienza è il fatto che essa, pur sopraggiungendo per ultima, comporti una radicale trasformazione della prospettiva e del modo di intendere il mondo da parte dell'uomo. Una radicale trasformazione che fa sì che essa si proponga non tanto in continuità con le altre forme simboliche, rispetto alle quali si origina, ma in alternativa e in contrapposizione ad esse.

In un certo senso sembra, dunque, che la scienza a differenza di mito, linguaggio e arte, non contribuisca alla tessitura della sfera di mondo, così come quotidianamente esso si mostra per l'uomo, ma anzi tenda a sfaldare tale tessitura, proponendosi come prospettiva univocizzante e monopolizzante dell'attribuito di verità di quanto viene inteso del mondo e dell'uomo. Questa tendenza alla prevaricazione e al monopolio della verità è fortemente osteggiata da Cassirer.

In particolare, nei confronti della scienza, quest'atteggiamento di Cassirer rivolto non solo a difendere l'autonomia delle diverse forme simboliche, ma a ritrovare in esse e nella loro pluralità la possibilità di far valere anche diverse forme di verità, prende la forma della critica al fisicalismo.

Infatti, per Cassirer, non solo parlare di conoscenza scientifica e dunque di scienza come forma simbolica significa riferirsi all'interpretazione fisico-matematica della realtà, ma anche riconoscere che qualora quest'interpretazione si arroghi il diritto di egemonizzare i modi di stare e concepire se stesso e il mondo da parte dell'uomo, allora non solo essa perde la propria capacità interpretativa, ma anche ricade nel vizio dogmatico di far collassare l'intero dei molteplici modi di stare al mondo dell'uomo su uno solo di essi.

Prova in negativo di quanto finora detto è una acquisizione ormai consolidata: che la scienza, intesa da Cassirer come interpretazione di mondo delineata dalla fisica e dalla matematica, appartiene in linea di principio all'intero delle forme simboliche e, come tale, completa quella triade funzionale che lo stesso Cassirer aveva esplicitato nella conferenza *Das Symbolproblem und Seine Stellung im System der Philosophie*.

Quanto all'appartenenza della scienza al sistema delineato dalla filosofia delle forme simboliche, si consideri anche quanto lo stesso Cassirer afferma nel primo studio della raccolta *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Qui si legge:

La scienza è solo un elemento e un momento particolare nel sistema delle forme simboliche. Essa può, per così dire (*in gewissem Sinne*), fare da chiave di volta nella struttura di queste

⁵⁵⁹Da questo punto di vista è interessante notare, a differenza di quanto avviene nell'analisi di mito e linguaggio, la restrizione del termine cultura a quella occidentale.

forme , ma non sta da sola e non sarebbe in grado di realizzare la sua opera specifica senza avere al fianco altre energie che con essa si dividono il compito della “visione d’insieme”, della “sintesi” spirituale.⁵⁶⁰

Il rispetto qui evocato (*in gewissem Sinne*) secondo il quale la scienza potrebbe valere come chiave di volta rispetto alla struttura di queste forme si riferisce al fatto che Cassirer ha appena citato la “*Revolution der Denkart*”⁵⁶¹ operata da Kant nel campo dell’analisi critica della scienza fisico-matematica.

Secondo questo punto di vista, ossia il fatto che, per Cassirer, Kant mostri in un campo delimitato, quello della scienza fisico-matematica, l’atteggiamento che l’indagine sulle forme simboliche deve assumere nel considerare non tanto all’oggetto indagato ma il modo in cui esso viene indagato, la scienza può essere considerata un modello per l’indagine stessa.

Ma che in Kant si tratti di un campo delimitato, precisa immediatamente Cassirer, evidenzia il fatto che ci troviamo dinnanzi non ad una questione di principio, bensì di delimitazione storico-fattuale⁵⁶², delimitazione che le scienze della cultura hanno il compito di abbattere. Dunque, appare ancora una volta chiaro l’atteggiamento di Cassirer verso Kant, con l’ampliamento delle considerazioni all’intera cultura umana, e verso un certo tipo di neokantismo di cui rifiutava le angustie di una delimitazione in linea di principio.

La scienza è dunque il primo campo, ove l’indagine sulla forma stessa è storicamente cominciata, non solo in quanto essa è la forma simbolica più tarda, ma anche perché il suo così evidente utilizzo del simbolismo facilita l’accesso a considerazioni autoriflessive. Infatti, insieme con la scienza, nascono per Cassirer le riflessioni sullo statuto di essa e sulle sue modalità proprie, cosa che invece non risultava possibile per mito e linguaggio, intesi come cerchi simbolici in cui l’uomo era immerso anche nello svilupparsi della scienza e rispetto a cui, almeno per quanto riguarda il linguaggio, non risultava possibile alcuna emancipazione, pena la perdita stessa dell’umanità.

Questa superiorità della scienza nel cogliersi come simbolicità operante è riconosciuta dallo stesso Cassirer nel II volume della *Filosofia delle forme simboliche*, in cui si afferma:

Anche la scienza appartiene alla serie sistematica delle forme simboliche, essa conosce e comprende in modo diverso e più profondo i simboliche usa.⁵⁶³

⁵⁶⁰Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 16

⁵⁶¹*Op.cit.* pg. 17

⁵⁶²*Op.cit.* pg. 15, “(Kant) non ha invece tentato di dare un’analisi strutturale delle “scienze della cultura” nello stesso senso in cui l’ha data per le scienze della natura. Questo però non significa affatto una limitazione necessaria e immanente del problema della filosofia critica. Qui si mostra soltanto una limitazione storica e contingente, derivante dalla stato della scienza nel diciottesimo secolo.”

⁵⁶³Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Berlin 1925, Meiner Verlag Band 12, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pg. 40

La comprensione della natura simbolica propria della scienza, costituisce non solo uno degli elementi di differenza della scienza rispetto alle altre forme simboliche, che avvolgono e circondano l'uomo senza che egli in un primo tempo se ne avveda, ma anche il punto di avvio della riflessione cassireriana che ascrive alla scienza, nella tripartizione già citata, la *Bedeutungsfunktion*.

La *Bedeutungsfunktion*, attribuita al pensiero scientifico, sottolinea di esso due aspetti.

In primo luogo, l'aspetto funzionale, ossia svincolato dal riferimento particolaristico a questo o al quel significato e, in secondo luogo, l'aspetto proprio del significato, emancipato dal riferimento cosalistico e sostanziale implicato, invece, almeno in parte, dal riferimento rappresentativo proprio del linguaggio quotidiano.

Questa dinamica, emancipazione dal sostanzialismo (di contro a quanto Heidegger leggeva invece nel richiamo al concetto di "funzione"⁵⁶⁴) e emersione del ruolo funzionale della conoscenza concettuale e della significatività, è la struttura dell'opera, dedicata alla questione della scienza fisico-matematica, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Si tratta, infatti, del superamento del concetto "metafisicamente" costituito in favore del concetto inteso in senso funzionale.

Il punto è, dunque, il tema del superamento del concetto, così come tradizionalmente veniva inteso nella sua formazione per induzione e astrazione rispetto ai casi particolari.

Per Cassirer, secondo il modo tradizionale di intendere i concetti, la discussione doveva arenarsi inevitabilmente sul tema della loro universale "realtà metafisica". Poiché, infatti, questo modo di intendere i concetti era influenzato dal legame, istituito da Aristotele tra logica e metafisica, e dunque, veniva inevitabilmente tematizzato il problema della relazione tra gruppi logici e gruppi nel reale, la domanda non poteva, invece, soffermarsi sul fatto che il concetto stesso era implicitamente inteso come genere universale⁵⁶⁵, ossia come astrazione rispetto ai casi particolari. Eppure, rileva Cassirer, i concetti geometrico- matematici, ad una più attenta analisi, non si mostrano formati attraverso l'astrazione e l'induzione, ma attraverso una libera produzione di nessi di relazione⁵⁶⁶.

La distinzione sottesa è quella per cui nella formazione tradizionale dei concetti, ciò che viene astratto è già implicitamente presupposto, dal momento che per riconoscere l'appartenenza del particolare ad un universale si deve, in qualche modo, avere un'idea della somiglianza che

⁵⁶⁴ Vedi pg. 84 e seguenti

⁵⁶⁵ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Meiner Verlag 1998, trad.it. E.Arnaud, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pg.14

⁵⁶⁶ *Op.cit* pg. 34.

li lega, mentre il concetto matematico, il concetto-funzione descrive la regola attraverso cui si costituisce la relazione⁵⁶⁷.

Ciò che si ottiene riconoscendo nella regola, nella funzione, il contenuto del concetto è da un lato il fatto che esso non possa essere ipostatizzato⁵⁶⁸ e dall'altro il riconoscimento del suo aspetto costruttivo e, insieme, puramente significativo. Qui infatti non si ha più a che fare con la relazione tra rappresentante e rappresentato (di cui è possibile pensare non solo la preesistenza rispetto al rappresentante, ma anche qualche forma di somiglianza, con tutti i problemi di teoria della copia, della mediazione ecc, già visti nel linguaggio) ma con regole di relazione che istituiscono il significato stesso.

Esempio emblematico è la formazione del concetto di numero. Cassirer si rifà qui al testo "*Was sind und was sollen die Zahlen?*" di Dedekind, in cui il concetto di numero viene mostrato come consistente in un insieme di relazioni.

Infatti, si evidenzia in tale opera che il concetto di numero si forma nella regola della serie numerica e, dunque, l'essenza dei numeri si risolve nella loro posizione in tale serie.

Il riconoscimento della funzione della serie e della progressione del numero libera il numero stesso anche dalla relazione col tempo istituita da Kant⁵⁶⁹, dal momento che è la successione temporale, in quanto successione, a presupporre la serie del numero e non il contrario. Ma il punto della questione è il fatto che, in questo tipo di concetti, ciò che importa è il *come* della progressione, non il *quid*, ossia il valore costitutivo della regola rispetto agli elementi che essa costituisce, e non già il contrario⁵⁷⁰.

Quest'idea di fondo è ripresa e ampliata nell'ultima parte della *Filosofia delle forme simboliche*, intitolata *La funzione significativa e la struttura della conoscenza scientifica*.

Qui, infatti, Cassirer rileva come anche nel linguaggio e nella sfera del coglimento espressivo di mondo, costituita dal mito, si presenti una sorta di formazione concettuale, la denominazione, ma che solo nel concetto significativo e funzionale, tale formazione concettuale si mostra portata a compimento, poiché manifesto è il suo senso istitutivo e costruttivo.

Mentre, infatti, nel mito e linguaggio l'articolarsi della *Sinngebung* si mostra strettamente legata alla sfera percettiva di cui rappresenta l'ordinamento e l'istituzione di significato, nel

⁵⁶⁷ *Op.cit.* pg. 27

⁵⁶⁸ *Op.cit.* pg. 32

⁵⁶⁹ *Op.cit.* pg. 57, "L'essenza dei numeri si risolve nella loro posizione. E in primo luogo il concetto stesso di posizione deve qui essere inteso in tutta la sua estensione e universalità logica. La discernibilità degli elementi, che si esige, poggia su condizioni puramente concettuali e non intuitivo-sensibili. La stessa intuizione di tempo puro sulla quale Kant fonda il concetto di numero non è qui in linea di principio richiesta."

⁵⁷⁰ *Op.cit.* pg. 58

suo senso più lato, qui, nell'aspetto funzionale del concetto, ciò che si nota è unicamente la capacità istitutiva essendo reciso il collegamento con il lato percettivo.

L'esempio portato da Cassirer è la differenza che intercorre tra l'espressione generale $n/(n+1)$ e i "concetti intuitivi" del linguaggio. L'espressione data, infatti, non rappresenta una qualche singola grandezza della serie $1/2, 2/3, 3/4$, ma la regola che determina ciascuno di essi. Sta dunque per il tutto della serie.

E, prosegue, Cassirer:

La stessa cosa vale in linea di principio anche per i casi più semplici di "concetti intuitivi" Neppure essi formano un semplice aggregato di impressioni sensoriali e di rappresentazioni mnemoniche ma implicano un particolare articolarsi di esse, presentano una forma del loro ordinarsi.

In esso ciò che è separato viene abbracciato insieme con lo sguardo, e non già in modo che i suoi elementi vengano raccolti alla rinfusa, bensì in modo che il suo nesso viene mantenuto con riferimento a un certo fattore di connessione. Quando la lingua greca chiama la luna misuratrice ($\mu\eta\nu$) e la lingua latina l'illuminatrice (*luna*) alla base di questa diversa denominazione si trova un diverso concetto "intuitivo".⁵⁷¹

L'esempio, presente anche nel primo volume della *Filosofia delle forme simboliche* istituisce, dunque, un paragone tra il concetto funzione proprio del pensiero matematico e il concetto linguistico.

Entrambi costituiscono la regola di aggregazione e di costruzione del significato, ma nel secondo caso questa regola produttiva intreccia e costituisce quegli insiemi di significato che formano il modo quotidiano di stare e vivere il mondo da parte dell'uomo. Questo paragone è sviluppato dallo stesso Cassirer anche nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*:

Se cerchiamo di raccogliere sotto un' unica denominazione complessiva il campo entro il quale il nostro pensiero si è mosso fino a questo punto, lo possiamo chiamare il regno del concetto naturale del mondo. Questo campo presentava ovunque una struttura teoretica, una formazione e una connessione ben determinata, ma le regole generali di questa connessione sembravano d'altro lato tanto legate alle differenziazioni dei contenuti e compenstrate con esse, da poter essere esposte solo insieme ad esse.⁵⁷²

Se, dunque, mito e linguaggio avviluppavano l'uomo e tessevano la sua esperienza della realtà in modo tale che tra le parole e le cose, tra i nomi e gli oggetti si istituissero nessi inscindibili, caratterizzati nel mito dall'omogeneità e nel linguaggio dalla rappresentatività, ora questo nesso appare in una nuova prospettiva. Essendo il concetto caratterizzato quale

⁵⁷¹Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III (tomo II), *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 44

⁵⁷²*Op. cit.* pg. 3

regola di determinazione dell'oggetto, si mostra evidente il suo aspetto più strettamente costitutivo dell'oggetto stesso, che infatti, può essere tale solo in quanto determinato dalla regola.

Cassirer osserva così che qui non abbiamo più a che fare propriamente con la categoria delle "cose", che viene in tal modo superata nell'ambito della sfera simbolica della scienza.

Se il concetto di cosa, come visto, corrispondeva nell'ambito della sfera del linguaggio alla parola, nella relazione tra rappresentante (parola-segno) e rappresentato (cosa, sostanza) qui la relazione, così come espressa dalla funzione, risulta essere posta tra una regola determinante e da ciò che viene così determinato dalla regola. In luogo della "cosa" si avrà, dunque, a che fare più propriamente con l'oggetto, inteso come risultato di un processo di determinazione, di oggettivazione.

Mentre, dunque, nel linguaggio la cosa, cui il nome ed il concetto si riferivano, veniva intesa come presenza, esistenza sostanziale nel quadro del riferimento spazio-temporale, qui si assiste ad un superamento di questo modo di intendere la questione. In primo luogo non si tratta più di concepire l'oggetto come cosa esistente, nel senso di presenza sussistente, ma di oggetto possibile in quanto determinato dal concetto che prescrive la regola della sua determinazione.

Cassirer ricostruisce questo andamento osservando:

La prima fase della formazione dell'oggetto coglie l'essere oggettivo come essere del tutto intuitivo, come un essere appartenente agli ordini fondamentali dell'intuizione, agli ordini dello spazio e del tempo e inserito in essi. Esso "si trova" in questi ordini, esso possiede un determinato contorno spaziale e una salda durata temporale. Ma a misura che la conoscenza scientifica progredisce si allenta sempre più il vincolo che unisce direttamente il concetto con l'intuizione. Esso non rimane più legato alla realtà delle cose, ma si innalza alla libera costruzione del "possibile"⁵⁷³

Il concetto, dunque, non è più come nel caso del concetto linguistico, della parola, del nome, il correlato della cosa bensì diviene la regola della formazione dell'oggetto.

Il concetto si riferisce all'oggetto perché e in quanto è il presupposto necessario e indispensabile dell'oggettivazione stessa: perché rappresenta quella funzione per cui soltanto ci possono essere degli oggetti, delle costanti unità fondamentali al mutare dell'esperienza.⁵⁷⁴

Il punto, qui, è il fatto che l'oggetto appare come qualcosa di costituito e prodotto ed, insieme, come qualcosa di più astratto rispetto alla cosa. Mentre nel rapporto tra nome e cosa nella sfera dell'intuizione e nella sfera simbolica del linguaggio quotidiano, l'aspetto produttivo del nome faceva da sfondo alla datità della cosa (per quanto anch'essa risultasse correlata e istituita dalla denominazione), qui la concettualizzazione e l'oggettivazione, liberandosi e

⁵⁷³ *Op.cit.* pg. 53

⁵⁷⁴ *Op.cit.* pg. 50

superando tale forma di datià, mettono il luce l'aspetto costruttivo e produttivo della formazione simbolica.

Questo aspetto produttivo e costitutivo è ciò che Cassirer chiama "significato"⁵⁷⁵. La funzione significativa caratterizza, dunque, la sfera del pensiero scientifico ponendola in continuità e contrasto con la sfera del linguaggio. Proprio in questo rapporto, di continuità e contrasto, con il linguaggio, così come è delineato da Cassirer, appaiono le caratteristiche principali di tale sfera, in particolar modo in relazione al superamento del punto di vista cosale e dell'accesso ad una nuova forma di astrazione.

Si tratta qui di un rapporto, come già visto, di emancipazione.

Il pensiero si emancipa dal dominio della parola, si spinge al di là della sfera del linguaggio, così facendo si svincola anche dal ruolo denominativo e, dunque, dalla sua opera di cosalizzazione.

In questo senso il pensiero scientifico e la funzione significativa, che ad esso compete, si trovano quale ultima stazione di quel processo di progressiva astrazione, che inizia con il mito. Se nel mito nome ed entità si confondono in una unità d'espressione, se nel linguaggio parole e cose si contrappongono e si coimplicano, nel pensiero scientifico è la parola della cosa a essere superata in virtù del concetto, che costituisce l'oggetto.

Il concetto scientifico si emancipa, dunque, tanto dalla parola del linguaggio quotidiano, quanto dal riferimento cosale che esso implica. Ma questa emancipazione non è e non può essere una assoluta liberazione dal linguaggio, quanto piuttosto il portarne a compimento le tendenze astrattive e insieme oggettivizzanti, che avevano già prodotto l'uscita del linguaggio, così come quotidianamente ci offre il mondo, dalla sfera mitica. La costituzione della cosa e della relazione di rappresentazione tra la parola e la cosa, tra la proposizione e le cose, emancipano e svincolano il linguaggio della quotidianità della sfera dell'indistinto e della vitalità, che costituiva l'esperienza mitica. Similmente ora :

Il pensiero si spinge al di là della sfera del linguaggio, ma ivi appunto acquista una tendenza originariamente implicita in essa, che fin da principio agiva sullo sviluppo di essa, che fin da principio agiva sullo sviluppo di essa come un motivo vitale. Questa tendenza viene ora semplicemente rivelata in tutto il suo vigore e la sua purezza, viene per così dire liberata dalla sua semplice potenzialità e tradotta completamente in atto. Ma questo implica al tempo stesso che anche la nuova realtà spirituale che ora sorge e la suprema energia del puro concetto scientifico rimangano legate, ora come prima, al linguaggio mediante un vincolo nascosto. [...]. L'atto di liberazione dal linguaggio, che è indispensabile, si dimostra condizionato dal linguaggio stesso e reso possibile da esso.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ *Op.cit.* pg. 62, "Invece che a certe proprietà di date cose, invece che all'immagine di una realtà già data, si deve qui risalire piuttosto alle condizioni pure della possibilità di porre una realtà in genere. In quanto il concetto puro fa parte di queste condizioni, il pensiero in esso e in virtù di esso può riferirsi a oggetti e rivendicare un valore oggettivo per sé."

⁵⁷⁶ *Op.cit.* pg. 67

Si apre, così, la possibilità di due diverse considerazioni.

La prima, riguarda una conferma di quel ruolo di centralità, seppure trasversale, che il linguaggio possiede e offre, in secondo luogo, la possibilità di delineare per contrasto le caratteristiche proprie del pensiero scientifico. Linguaggio e scienza si originano dal mito distinguendosi da esso, ma mentre il linguaggio costituisce, tanto per il mito quanto per la scienza, grazie alla denominazione e alla costituzione proposizionale, la possibilità di tessere la rete concettuale di rapporti con il mondo, la scienza giunge in seconda battuta, tanto nei riguardi del mito quanto nei riguardi del linguaggio. Per un certo verso, dunque, per il verso dell'elaborazione concettuale, il linguaggio costituisce il vero fulcro delle formazioni simboliche essendo però al contempo una forma simbolica tra le altre. A partire dal linguaggio, dunque, l'emancipazione del pensiero scientifico avviene attraverso lo sviluppo di un sistema di segni significanti, che si svincolano da alcune caratteristiche proprie del linguaggio quotidiano.

Si realizza, per Cassirer, un passaggio dai segni linguistici, le parole, che istituiscono una relazione con le cose particolari e che si caratterizzano come segni sensibili, ai segni significativi propri della scienza, che si liberano dall'aspetto di sensibilità presente nel linguaggio. Abbiamo qui a che fare con quello che Cassirer esplicitamente definisce “il passaggio dai segni-parole propri del linguaggio ai puri segni concettuali della scienza teoretica”⁵⁷⁷.

Cassirer commenta tale passaggio notando che:

In quest'ultima [la scienza] è giunto a compimento ciò che nei primi era stato iniziato. Infatti, per quanto chiaramente la parola si distingue dai singoli dati dell'intuizione, per quanto si contrapponga ad essi come alquanto di indipendente, avente un determinato significato logico, rimane tuttavia sempre saldamente legata e per così dire aggrappata al mondo dell'intuizione come totalità.⁵⁷⁸

Ciò significa che la parola rappresenta ed indica la cosa solo nel sistema che il linguaggio quotidiano costituisce con l'esperienza quotidiana. Ma nel pensiero scientifico il legame con la cosa si allenta, poiché le cose stesse, che appaiono darsi grazie al linguaggio quotidiano, si dissolvono.

Il processo di smaterializzazione come di liberazione continua: il segno sfugge per così dire dalla sfera delle cose per diventare puro segno di relazione e di ordine. Ora esso non si volge più alla singola formazione, per renderla direttamente rappresentabile per offrirla per così dire agli occhi dello spirito nel suo profilo intuitivo. Il suo intento è invece di ricavare un universale, di determinare una forma e una struttura che si manifestino nell'esempio singolo, ma non esauriscano mai in esso[...] Per questa esigenza la “semantica della scienza” si vede

⁵⁷⁷ *Op. cit.* pg. 71

⁵⁷⁸ *Ibidem.*

spinta al di sopra del linguaggio naturale. Essa non può continuare a prendere da questo campo le sue denominazioni ma deve cominciare a crearsene nella completezza e nell'univocità che essa esige.⁵⁷⁹

Incontriamo qui una considerazione, che Cassirer riprenderà anche in *An Essay on Man*.

Mentre con il linguaggio quotidiano, con la rete di parole e proposizioni che tesse il nostro mondo dell'esperienza quotidiana, i significati si presentano, come visto, con una caratteristica indeterminatezza, la scienza tende all'eliminazione progressiva di questa indeterminatezza.

Da un lato, dunque, nella denominazione e nell'ordine proposizionale del linguaggio quotidiano si compie quell'articolarsi del mondo a partire dal quale è possibile anche la riflessione della scienza, la quale dall'altro progressivamente si autonomizza.

Già il concetto linguistico, già la primitiva funzione della denominazione non è possibile senza che venga colta un'"unità nella molteplicità" e venga fissata con l'occhio della mente. Una molteplicità di dati percepiti o intuiti viene portata sotto un determinato punto di "vista" e in virtù di esso raccolta come un'unità. Ogni singolo concetto linguistico stabilisce in tal modo un determinato centro, un determinato punto focale, dove i raggi provenienti dai diversi campi dell'essere intuibile si raccolgono e in certo qual modo si compenetrano reciprocamente. Ma questi centri stanno ancora ciascuno per sé, non formano un tutto unitario e omogeneo. Il campo del linguaggio e del pensiero si presenta innanzitutto piuttosto come un aggregato che come un sistema è formato di singole regioni e di singoli punti che non si trovano ancora fra loro in connessione completa.⁵⁸⁰

Lo sviluppo della connessione, che viene prodotto dall'articolazione proposizionale, istituisce nessi in questa rete di nuclei di senso, formati dal linguaggio. Ma siamo ancora qui nel campo della parola parlata, del richiamo alla sonorità e alla sensibilità fluttuante che essa implica. La relazione tra suono e senso è, per Cassirer, possibile in quanto relazione interna al sistema del linguaggio stesso, e presenta la particolare caratteristica dell'indeterminatezza e della trasformabilità. Non solo accentuazione, tono e coloritura, ma anche la possibilità continua di trasformazione nell'uso rende la parola soggetta a continuo fraintendimento, che è insieme approfondimento, creazione di nuovi sensi e spostamento degli assetti nel sistema del linguaggio stesso. Se questo tratto si presentava come fecondo e distintivo del linguaggio nell'esperienza quotidiana di mondo, esso diviene un limite nello sviluppo del pensiero della scienza. Qui nessuna fraintendibilità è tollerata.

Infatti il concetto in senso stretto vuole appunto porre fine a questo fluttuare. Esso richiede permanenza e univocità. Tutto ciò che di indeterminato e impreciso il linguaggio è costretto a subire nel proprio divenire deve essere superato e distrutto nel suo essere. Quindi sebbene anche il concetto abbisogni d'esser rappresentato in un "segno simbolico", esso non si appaga di un segno qualsiasi ma stabilisce condizioni ben determinate che il mondo di segni nel quale esso si immerge deve soddisfare. La prima di queste condizioni è il postulato dell'identità: per

⁵⁷⁹ *Op.cit.* pg. 73

⁵⁸⁰ *Op.cit.* pg. 75

il medesimo contenuto deve essere scelto il medesimo segno. Il campo della variabilità del significato che il linguaggio è essenziale e che solo rende possibile il movimento, il fatto che una parola possa essere presa ora in questo ora in quel significato deve essere ora consapevolmente eliminato. Fra “segno” e “significato” viene ora richiesta una stretta e univoca coordinazione. E in questo postulato fondamentale è implicita anche un’altra esigenza fondamentale. Ogni nuovo concetto instaurato nel pensiero scientifico viene fin da principio riferito alla totalità di questo pensiero alla totalità delle possibili formazioni concettuali. Ciò che esso significa ed è dipende dal suo valore in questa totalità. Tutta la “verità” che gli può essere attribuita alla continua e completa conferma rispetto al complesso dei contenuti e degli atti di pensiero.⁵⁸¹

Permanenza e univocità sono, dunque, le caratteristiche che il sistema di segni messo a punto dalla scienza deve possedere. Proprio queste caratteristiche fanno sì che il sistema segnico e significativo della scienza non possa porsi in un contrasto reale con il linguaggio quotidiano. Esso, infatti, può possedere le caratteristiche richieste solo all’interno di un sistema chiuso, che garantisca l’univocità e permanenza del significato, la “verità” dei segni. Il riconoscimento di quest’aspetto, della caratteristica di “sistema in se stesso chiuso”⁵⁸² proprio del sistema segnico del pensiero scientifico fa sì che esso debba porsi come una regione limitata all’interno del linguaggio.

Qualche anno dopo la pubblicazione della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer parlerà esplicitamente di un linguaggio proprio della scienza, un linguaggio speciale⁵⁸³, chiuso e dotato al suo interno delle caratteristiche sopra elencate, nella conferenza del 1936 *Critical Idealismus as Philosophy of Culture*.

In questo senso, il linguaggio della scienza si differenzia dal linguaggio quotidiano anche coniando un sistema segnico adeguato alle caratteristiche ricercate. Un sistema di puri “segni concettuali”, che “si differenziano dal linguaggio proprio per il fatto che ad essi non è più legato alcun senso secondario di carattere intuitivo, per il fatto che non recano più in sé alcun colorito sensibile, alcun colorito individuale”⁵⁸⁴.

Si passa, quindi, dai mezzi dell’espressione e dai mezzi della rappresentazione intuitiva ai puri portatori di significato.

⁵⁸¹ *Op.cit.* pp.76-77

⁵⁸² *Ibidem*

⁵⁸³ *Critical Idealismus a Philosophy of Culture*, In Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 82-83, “Non si dà soltanto un linguaggio composto di suoni, parole, locuzioni o enunciati, ma anche un assai più vasto linguaggio i cui elementi costitutivi sono i simboli dell’arte, della religione e della scienza. Ciascuno di questi linguaggi ha il suo uso specifico e le sue regole peculiari; ciascuno di essi ha la sua propria grammatica. Karl Pearson scrisse un libro interessantissimo che intitolò *The Grammar of Science*, e in cui trattò i problemi della relazione di causa, dello spazio e del tempo, della materia e del moto. Ma, com’egli sottolinea, tutti questi concetti possono esser considerati come meri termini appartenenti ad un vocabolario speciale, il vocabolario della scienza.”

⁵⁸⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III (tomo II), *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 79

Ma la domanda che va posta e che Cassirer si pone è che cosa sia il significato indicato da questo sistema di segni concettuali, sviluppati dal pensiero scientifico.

E la risposta cassireriana, che riprende quanto detto in relazione al superamento del punto di vista cosale proprio del linguaggio quotidiano, è che ciò che viene indicato dai segni concettuali sono le relazioni d'ordine che sostituiscono, nel pensiero scientifico, il punto di vista cosale.

L'esempio sono nuovamente i numeri, con particolare riferimento a Leibniz⁵⁸⁵. Risulta qui possibile per Cassirer concludere :

Con questo postulato (che ogni singola operazione del pensiero venga espressa da un'analogia operazione dei segni sia controllabile attraverso regole universali per la connessione dei segni) è stato raggiunto il punto di vista della moderna *mathesis universalis*. In questa, per quanto essa esiga una completa formalizzazione dell'intero processo matematico del pensiero, non si rinuncia affatto al riferimento all'oggetto, ma gli oggetti stessi non sono più cose concrete ma sono pure forme di relazione. Non l'essenza di ciò che viene collegato ma il modo della connessione decide se una determinata molteplicità appartenga al campo degli oggetti matematici.⁵⁸⁶

Superamento del linguaggio quotidiano significa, dunque per Cassirer, superamento del riferimento cosale, sostanzialisticamente connotato, per la costituzione di un'oggettività astratta e basata sul coglimento di relazioni di ordine, che appoggiandosi al linguaggio appositamente formalizzato della matematica, sviluppa la descrizione del mondo della scienza fisico matematica.

Nel saggio *Sulla teoria della relatività di Einstein*⁵⁸⁷ Cassirer chiarisce quest'aspetto anche per quanto riguarda la fisica. Anche in fisica non abbiamo a che fare con le cose ma con "oggetti della fisica", ed essi, riprendendo una celebre affermazione di Planck⁵⁸⁸, sono in quanto si possono misurare, sono dunque puri concetti di misura. Questo per Cassirer implica, da parte dell'indagine della teoria della conoscenza scientifica, un passo ulteriore rispetto a quello compiuto dal fisico.

Se il fisico infatti accetta come campo di indagine il campo del misurabile e che gli oggetti con cui ha a che fare rispondano a questo criterio, dal punto di vista della teoria della

⁵⁸⁵ *Op.cit.* pp. 96-97, "La caratteristica veramente decisiva dell'oggetto della matematica si riassume quindi sempre più nell'unico concetto fondamentale di ordine. In Leibniz questo processo di pensiero è compiuto, ed è al tempo stesso affermata nel modo più rigoroso l'esigenza che all'ordine dell'oggetto pensato corrisponde un ordine esattamente determinato dei segni."

⁵⁸⁶ *Ibidem.*

⁵⁸⁷ Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke Band 10, Meiner Verlag Hamburg 2001, trad. it. (a cura di Raio G.), *La teoria della relatività di Einstein*, Newton Compton, Roma 1981

⁵⁸⁸ *Op. cit.* pg. 44, Non sono semplici riproduzioni di cose o di sensazioni, ma posizioni e costruzioni teoretiche dirette a trasformare ciò che è semplicemente sensibile in un qualcosa di misurabile e, solo così, in un "oggetto della fisica" cioè tale per la fisica. La breve formulazione di Planck del criterio fisico di oggetti, sintetizzato nella proposizione secondo cui "tutto ciò che si può misurare, esiste", può sembrare pienamente sufficiente dal punto di vista della fisica, ma dai punti di vista della teoria della conoscenza contiene soltanto l'esortazione a scoprire le condizioni fondamentali di tale misurabilità e ad esporle sistematicamente.

conoscenza ci si deve domandare quali siano le condizioni per quali è possibile pensare a tale campo del misurabile e agli oggetti in quanto entità misurabili.

La realtà del fisico di cui, in sede di analisi della conoscenza, si deve rendere ragione è dunque una realtà, “un insieme non di cose esistenti o qualità, ma astratti simboli del pensiero che servono per esprimere determinati rapporti di grandezza e di misura, determinate correlazioni e dipendenze funzionali dei fenomeni.”⁵⁸⁹

Le considerazioni che qui si aprono individuano un duplice aspetto della riflessione scientifica sul mondo. In primo luogo, il riconoscimento del superamento della “cosalità” in favore del coglimento di astratte relazioni formali e, insieme, il riconoscimento che un tale superamento e una tale contemporanea apertura di “prospettiva” si realizzano in quanto il pensiero scientifico si riconosce come pensiero simbolico.

Di questa duplice caratterizzazione sono emblematici alcuni luoghi dell’opera cassireriana.

In particolare si pensi alla già citata fenomenologia del concetto di cosa presente nel Konvolut 184 a. Qui l’ultimo stadio è individuato nel “carattere di oggetto della scienza” (*Der Gegenstandscharakter’ der Wissenschaft*). Qui si parla esplicitamente di superamento della categoria di cosa, in quanto ciò che si ha di mira non è più l’essente per sé ma l’ordinamento dell’essere.

Che tale ordinamento vada inteso, per quanto riguarda la fisica, nelle categorie dello spazio e del tempo che divengono, anche qui, sebbene in modo diverso parametri per l’individuazione oggettuale, offre a Cassirer lo spunto per altre due conseguenti osservazioni.

La prima, che riguarda la posizione che spazio e tempo assumono in questo quadro, si trova nel saggio già citato sulla teoria della relatività di Einstein:

Spazio e tempo hanno in comune con tutti gli altri concetti di oggetto della fisica di non essere concetti di cosa, ma puri concetti di misura: se poi dovessero avere, rispetto ai concetti della fisica, una posizione logica particolare dovrà risultare che si discostano dagli abituali concetti di cosa nella stessa direzione degli altri concetti fisici, ma ancora più oltre, rappresentando per così dire concetti di misura e forme di misura di ordine superiore.

Fin dalle premesse della teoria della relatività appare chiaro che, anche il fisico in quanto tale, non considera mai soltanto l’oggetto misurato, ma sempre allo stesso tempo le condizioni particolari della misurazione.⁵⁹⁰

Lo spazio della fisica, dunque, è riconosciuto da Cassirer come spazio del significato, “spazio dell’ordinamento quadridimensionale”(*von dem anschaul[ichen] Wesen des Raumes geht in die 4 dimens[ionale] Ordnung nichts mehr ein*⁵⁹¹) e così il tempo dal punto di vista fisico

⁵⁸⁹ *Ibidem.*

⁵⁹⁰ *Op.cit.* pg. 46

⁵⁹¹ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 280

matematico va inteso in qualità di “ordinamento di luogo e forma del numero”(*Die mathematisch-physikalische Zeit ist reine Stellenordnung - sie ist bedingt durch die Form der Zahl*)⁵⁹².

In particolare, rispetto a questo modo di intendere il tempo, Cassirer apre esplicitamente un nuovo fronte di confronto con Heidegger, che qui aiuta però più a valutare la portata delle considerazioni cassireriane che a sviluppare un vero e proprio paragone con Heidegger.

Qui Cassirer, infatti, rileva in Heidegger due modi di intendere il tempo, tempo ontico come tempo di natura, che in quanto misurato ed unità di misura diviene anche il tempo dell'approccio fisico- matematico (quello che Heidegger chiama *Zeit*), e tempo ontologico o tempo dell'esistenza (*Zeitlichkeit* e, più problematicamente, *Temporalität*), che in un qualche senso si propone come più fondamentale rispetto al primo, come condizione di possibilità di esso .

È la stessa lettura del tempo heideggeriano, che Cassirer propone nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*⁵⁹³, ma qui viene interpretata in maniera diversa. Qui, infatti, non si tratta di riconoscere ad Heidegger l'aver messo in luce una nuova dimensione della riflessione sulla temporalità, sia essa rilevante o meno per la filosofia delle forme simboliche, ma di salvaguardare all'interno della sfera di indagine sul tempo le diverse modalità di approccio, evitando così che una prevarichi l'altra e costituisca in fondo la “vera” e l' “ultima dimensione temporale”. In questo caso proprio il tempo della scienza, sembrerebbe a Cassirer soccombere o dissolversi di fronte al richiamo all'originario tempo dell'esistenza che ne è condizione.

Perciò, nel Konvolut 184a subito dopo l'esame della posizione heideggeriana sul tempo, si incontra una chiara affermazione della prospettiva cassireriana, segnalata dal titolo *Sulla differenziazione dell'ordinamento di tempo*. Qui si dice:

Sulla differenziazione dell'ordinamento di tempo in “tempo dell'esperienza vissuta”, tempo matematico, tempo fisicalistico, tempo biologico- organico, tempo storico (“etico”), cfr. anche Heyse, *Il concetto di totalità e la filosofia kantiana*.

Qui è visto correttamente come all'interno di ogni particolare “regione” l'ordinamento generale del tempo si riempia di un *sense* diverso. (*wie innerhalb jeder besonderen "Region" die allgem[eine] Ordnung der Zeit sich mit einem anderen Sinn erfüllt*)⁵⁹⁴

Ritornano qui i temi centrali della riflessione cassireriana.

La pluralità d'interpretazioni, l'assenza di una prospettiva predominante che faccia collassare tale pluralità, assenza che può anche essere considerata come mancanza di un *terminus a quo*

⁵⁹²*Op. cit.* pg. 270

⁵⁹³Vedi pg. 244 e 246

⁵⁹⁴*Ibidem.*

rispetto a cui l'indagine si allarghi. Tuttavia quest'assenza e mancanza non implica, per Cassirer, una dispersione e l'allontanamento delle diverse prestazioni simboliche e interpretative dell'uomo, ma mantiene tra esse un rapporto, come è chiaramente detto nel paragrafo successivo.

All'interno di ogni tempo, il carattere generale si trova nel fatto che l'un aspetto ha in sé l'altro,

lo rappresenta, nel fatto che esso in quanto tale non sta per sé ma è inserito in una totalità di tempo. Ma il modo in cui avviene questo "inserimento", le categorie che lo costituiscono sono completamente diversi per ogni campo⁵⁹⁵

Vediamo riaffermato quanto già si cercava di mettere in luce rispetto all'impianto generale della filosofia delle forme simboliche e per così dire al funzionamento interno delle diverse forme.

La scienza costituisce, dunque, una tra esse e il tempo della scienza è uno dei possibili sensi che la categoria del tempo acquisisce nel suo costituire un parametro di strutturazione del reale e di incontro con gli oggetti o con le cose.

Rispetto all'appartenenza del pensiero scientifico all'insieme delle forme simboliche vanno aggiunte due considerazioni ultimative.

La prima, riguarda questa stessa appartenenza e, la seconda, il peculiare tentativo che il pensiero scientifico opera per conquistare l'egemonia rispetto alle altre forme simboliche e sulla molteplicità e variabilità di senso che esse portano con sé, peculiare tentativo che Cassirer denuncia come forma di dogmatismo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, risulta ormai chiaro perché e in che modo la scienza appartiene a pieno titolo all'insieme delle forme simboliche. Essa si costituisce infatti come possibilità di apertura e di coglimento di mondo, basata su una peculiare caratteristica, quella di cogliere i rapporti di misura e i nessi d'ordine e di costituire, in base a tali correlazioni, una rete di interpretazione della realtà. Questo è quanto Cassirer ha in mente nell'accostare la scienza a mito, linguaggio e arte.

Così il linguaggio il mito e l'arte costituiscono singolarmente strutture indipendenti e caratteristiche le quali acquistano il loro valore non già per il fatto che vi si "rispecchi" in qualche modo una realtà esteriore e trascendente. Quanto costituisce il loro pregio viene invece acquistato in quanto costituiscono, secondo una propria legge formatrice immanente un peculiare e indipendente mondo significativo in se stesso chiuso. In tutte queste attività spirituali agisce quindi, come visto un principio di "oggettiva" elaborazione formale. Esse sono modi del "venire all'essere", della $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$, come dice Platone. Se applichiamo al mondo della matematica questa concezione generale anche qui ci vediamo sottratti dall'alternativa di essere costretti o a risolvere i simboli della matematica in semplici segno, in figure intuitive senza senso, o a porre al loro fondamento un senso trascendente che solo la "fede" metafisica o religiosa può raggiungere. Infatti né nell'uno né nell'altro caso

⁵⁹⁵*Ibidem*

coglieremmo il significato che è loro proprio. Questo significato non consiste in ciò che essi “sono” né in ciò che essi “riproducono”, bensì in una direzione specifica della stessa ideale attività formatrice; non solo in un oggetto esterno a cui essi mirino ma in un determinato modo di oggettivazione. Il mondo delle forme matematiche è un mondo di forme di ordine non già un mondo di forme di cose.⁵⁹⁶

Il punto allora è il legame del pensiero scientifico con le altre forme simboliche nell’opera di formazione, costruzione del mondo umano.

Il centro del discorso va reperito in quest’opera di costruzione, di costituzione di molteplici modi di formazione del mondo comune proprio dell’uomo.

Mentre le altre forme simboliche coinvolgevano anche l’uomo, in questa formazione ed oggettivazione, qui, nella prospettiva della scienza, l’uomo, l’individualità è assente. Mentre il mito e il linguaggio conferivano all’uomo i mezzi tanto per pensare e avere a che fare con le “cose” e con gli altri, questo non accade nella scienza. Ma a ben guardare non si tratta di una lacuna. Mentre nel mito ogni entità era vivente, ogni entità veniva intesa come un “Tu” e mentre nel linguaggio la distinzione tra “cosa” e “Tu” veniva posta e sancita, nella scienza il “Tu” non ha alcun ruolo.⁵⁹⁷

Va notato l’implicito del discorso di Cassirer. Il “Tu” è anche il luogo in cui l’uomo riconosce se stesso nel rispecchiamento con l’altro, quasi sempre inteso da Cassirer in qualità di *alter-ego*⁵⁹⁸. Perciò nel mito l’“Io” e il “Tu” costituiscono l’intero del vivente e dunque del mondo, nel linguaggio l’“Io” e il “Tu” formano la comunità dei parlanti, distinta dall’insieme delle cose, che non parlano, ma nella scienza non incontriamo né il “Tu” né l’ “Io”. La sfera della scienza è tanto sovracosale quanto sovraperonale, possedendo quale unico criterio di realtà l’oggettivazione, nel senso della relazione d’ordine e di misurabilità. L’ “Io”, o coincide dunque con l’osservatore esterno, che non partecipa del mondo della scienza ma ne è il punto

⁵⁹⁶Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III (tomo II), *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pg. 140

⁵⁹⁷Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 37, “Filosofia e scienza, in quanto contrappongono a questa forma reattiva propria del mito una loro specifica forma attiva, sviluppando un modo autonomo di considerazione, la „teoria“, si vedono spinte all’estremo opposto. Esse sono costrette a tentare di bloccare le fonti stesso alle quali il mito si alimenta continuamente, contestando qualsiasi titolo di validità alla percezione di espressione. La scienza costruisce un mondo nel quale, proprio al posto delle espressioni qualitative, dei “caratteri” del rassicurante o del temibile, del gradevole o dell’orrendo, sono subentrate le pure qualità sensibili dei colori, dei suoni, ecc. E anche quest’ultime vanno a loro volta ridotte ad altro, essendo soltanto proprietà secondarie, alla cui base stanno le determinazioni primarie, puramente quantitative. Sono queste ultime che costituiscono tutto ciò che resta come realtà oggettiva della conoscenza. Tali le conseguenze che trae la fisica.”

⁵⁹⁸*Op.cit.* pg. 36, “L’alterità resta ferma in ambedue i casi, ma al suo interno si presenta una caratteristica distinzione: l’ “esso”(*Es*) è un altro in tutti i sensi, un *aliud*; il “tu” è un *alter ego*. È innegabile che, secondo che noi ci muoviamo in una o nell’altra direzione, la percezione assume per noi un senso diverso e per così dire una coloritura e una intonazione particolare.”

di vista onniscente, oppure diviene a sua volta oggetto nel campo di oggettivazione. In quest'ultimo caso la procedura è quella di ogni altra oggettivazione, sebbene Cassirer non sviluppi il discorso in questo senso ma piuttosto nel senso della critica al fisicalismo.

Infatti, qualora questa prospettiva voglia dominare l'intero campo della formazione di mondo e, dunque, accenti sulle sue procedure di oggettivazione l'intera possibilità di formazione di senso, siamo nel campo del fisicalismo. Qui, in modo indistinto rispetto ai campi di indagine e ai punti di vista su di essi, domina la prospettiva misurante e ordinante, che agiva con diritto nel campo della scienza. Il problema del fisicalismo, così come forse di ogni altra forma di dogmatismo, è dunque una *quaestio juris*. Non la procedura allora è errata, ma la sua indebita estensione. Per questo è compito della filosofia, in quanto filosofia critica sottolineare lo sconfinamento dell'atteggiamento fisicalistico e riportarlo all'interno dei confini propri.

Se la filosofia fosse soltanto critica della conoscenza e fosse in grado di delimitare il concetto di conoscenza in modo tale da comprendervi unicamente la scienza "esatta", ci si potrebbe accontentare di tale soluzione. Il linguaggio "fisicalista" diverrebbe allora l'unico "linguaggio intersoggettivo" e tutto ciò che non ne fa parte cadrebbe via come mera illusione della nostra immagine della realtà.⁵⁹⁹

Cassirer valuta quella che sarebbe la conseguenza se tale atteggiamento interpretativo, se tale linguaggio fisicalistico, dominasse l'intero della considerazione del reale.

Non solo le scienze della cultura perderebbero di senso, ma anche i loro oggetti non potrebbero più essere colti come tali. Questo non significa però, d'altro canto, semplicemente eliminare la prospettiva fisicalista, ma appunto riuscire ad integrarla in modo corretto nell'insieme delle formazioni simboliche.

Un oggetto culturale ha, come ogni altri oggetto, il suo posto nello spazio e nel tempo. Ha il suo qui e il suo ora, esso nasce e passa. E fino a che noi descriviamo questo qui e ora, questo nascere e trascorrere non abbiamo bisogno di uscire dal cerchio delle assunzioni fisicalistiche. D'altra parte in esso anche ciò che è fisico appare in una nuova „funzione“. Esso non solo „è“ e „diviene“, ma in tale essere e divenire appare un altro. Questo apparire di un "Senso", che non è separato dal fisico, ma è incorporato a e in esso, è il comune momento a tutti quei contenuti, che noi chiamiamo cultura.⁶⁰⁰

Sebbene sia già chiara qui la posizione cassireriana, sembra ancora mantenuta una certa distinzione tra l'ambito della cultura e quello della natura. Sembra infatti che la cultura risultari, in un qualche modo, dall'elemento naturale, l'oggetto, sommato ad un nuovo senso, la cultura appunto. Senso, per il quale non solo qualcosa è qui ed ora, soggetta perciò alla possibilità di una descrizione fisica, ma anche possiede un significato, per comprendere il quale è necessario entrare nell'ordine della cultura.

⁵⁹⁹ *Op.cit.* pg. 37

⁶⁰⁰ *Op.cit.* pg. 39

Così facendo, però, il fisicalismo sembrerebbe semplicemente retrocedere a quel terreno che deriva dalla sottrazione del senso, dell'apporto culturale per attestarsi sulla linea di quell'universalità, che come rileva Cassirer in questo saggio era il pregio attribuitogli da Carnap⁶⁰¹.

In realtà la posizione di Cassirer anche su questo punto appare più articolata.

Infatti, per quanto scienze della natura e scienze della cultura possano diversificarsi quanto ad oggetti e ai concetti⁶⁰², rientrano entrambe nella più generale opera di formazione e comprensione del mondo propria dell'essere umano. Ed è la descrizione delle scienze della natura a mostrare in questa ricomprensione il suo volto culturale. Si tratta, infatti, anche qui di una forma simbolica, di un modo con cui l'uomo ordina, interpreta e comprende il mondo con cui ha a che fare. Dunque, non si tratta affatto di una sottrazione di senso, bensì, anche qui, di una acquisizione, di una modalità di "visione del mondo" e di descrizione e comprensione di esso.

Lo stesso Cassirer riconosce questo punto:

Oltre a domandarci come siano possibili la matematica pura e la scienza naturale pure, noi ci interroghiamo sull'insieme, sulla totalità sistematica di quelle funzioni di base che sole ci consentono di delineare un'immagine del cosmo, un'immagine dell'universo e del mondo umano. Non la sola natura appartiene a questa sfera; anzi, ad essa dobbiamo assegnare tutto ciò che siamo soliti raccogliere sotto il concetto generale di cultura latamente inteso.⁶⁰³

È la natura stessa, così come la intendono le diverse scienze della natura, a rivelarsi una prestazione culturale, in quanto umana prestazione. E nel riconoscere questo la descrizione fisico-matematica perde una presunta priorità per rientrare nei propri limiti di validità. Dunque l'idea di un linguaggio fisicalistico onnicomprensivo sembra, nell'ottica di Cassirer, affetto da due errori. Il primo, come visto, la pretesa di voler superare i confini di validità di tale linguaggio, ma questa pretesa sarebbe a questo punto dettata da un mancato riconoscimento pieno del significato e della natura di tale linguaggio.

Abbiamo sin qui seguito lo sviluppo della riflessione di Cassirer all'interno della sua opera maggiore, tentando insieme di sottolineare l'elemento comune che le analisi delle tre diverse forme simboliche: mito, linguaggio e conoscenza scientifica, sottointendevano.

⁶⁰¹Cassirer cita e critica Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, Erkenntnis*, Bd. II (1932), S.44 ff.

⁶⁰²Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 18, "Solo in questo modo il problema dell'oggettività può essere colto in tutta la sua ampiezza e, così impostato, comprendere non solo il mondo della natura ma anche quello della cultura ([...] *nicht nur den Kosmos der Natur, sondern auch den der Kultur.*")

⁶⁰³ Ernst Cassirer, *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 65

Si è infatti riscontrata la tendenza alla formazione dell'oggettività, allo sviluppo dei diversi mondi cui le forme simboliche presiedono e la corrispondente formazione della soggettività vivente, parlante e, per così dire, "osservante".

f. Arte.

Il tema dell'arte non rientra nel piano dell'opera *Filosofia delle forme simboliche* così come viene sviluppato da Cassirer tra il 1923 e il 1927, ma si tratta di un tema ampiamente affrontato dall'autore in riferimento all'idea più generale della cultura, come insieme di energie formative volte allo sviluppo e all'organizzazione del mondo umano e dell'uomo in esso. Dunque, da un lato l'arte appartiene alle forme simboliche ed è forma simbolica, ma dall'altro viene esclusa dalla trilogia cassireriana.

Che l'arte appartenga all'insieme delle forme simboliche, lo dimostrano diversi argomenti in suo favore, reperibili all'interno dell'intera produzione di Cassirer.

In primo luogo, è letteralmente affermato che essa sia una forma ed una energia simbolica. Numerosi sono infatti i luoghi in cui l'arte è esplicitamente annoverata nell'elenco delle forme simboliche, forme che, ricordiamo, caratterizzano e rendono possibile lo stare al mondo proprio dell'essere umano e l'essere umano stesso, in quanto *animal symbolicum*. E tali menzioni dell'arte si incontrano tanto nella trilogia della *Filosofia delle forme simboliche*, quanto nelle opere successive, segno che Cassirer su questo punto mantiene nell'arco della sua intera riflessione una posizione sostanzialmente immutata.

Si consideri a titolo esemplificativo quanto Cassirer dice nell'introduzione al volume del 1923 *Die Sprache*.

Ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'avere in se stessa un'attività originariamente formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva un'entità esistente ma racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un "significato" determinato, un peculiare valore ideale. Ciò vale per l'arte come per la conoscenza; per il mito come per la religione.⁶⁰⁴

Il riconoscimento dell'appartenenza dell'arte all'insieme delle forme simboliche e, in particolare, all'opera di costituzione di uomo e di mondo, che le forme simboliche, secondo diversi principi, sviluppano, è presente anche nel Konvolut 184b del 1928.

Qui Cassirer sottolinea l'aspetto interpretativo e costruttivo dell'operato delle forme simboliche, che non costituiscono una mera immagine o copia del mondo, ma formano le strutture attraverso cui il mondo può darsi all'uomo e l'uomo può intendere tanto se stesso quanto il mondo. L'aspetto costruttivo è riconosciuto da Cassirer nel simbolo, elemento che l'arte condivide con il linguaggio, e la scienza.

⁶⁰⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 10

E in tal modo egli [l'uomo] raggiunge un nuovo cielo e una nuova terra, un nuovo "cosmo intelligibile". Sarebbe contraddittorio in se stesso, sarebbe una ricaduta nelle vecchie abitudini del pensiero e dell'intuizione, se si volesse di nuovo fissare e descrivere in immagini questo cosmo. Esso può essere concepito solo nei simboli del linguaggio, dell'arte, della religione e della conoscenza teoretica.⁶⁰⁵

Analogo elenco e analoga argomentazione si incontra nella raccolta di saggi del 1942 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.

Nel primo saggio, *L'oggetto delle scienze della cultura*, Cassirer ritorna su quanto accomuna tutte le realizzazioni culturali umane dal punto di vista formativo e produttivo, veicolato dalla simbolicità. Tale tratto comune, che viene inizialmente isolato e messo in risalto nel linguaggio, è riconosciuto anche nelle forme del mito, della religione e dell'arte⁶⁰⁶. Di tali forme si sottolinea qui, nuovamente, il fatto che vadano intese quali diverse direzioni del dispiegarsi della funzione del simbolico, comprendendo in esse anche l'arte.

In ultimo, l'arte è annoverata e ampiamente trattata anche nel testo del 1945, *An Essay on Man* dove si afferma:

Come tutte le forme simboliche, l'arte non è dunque la mera riproduzione di una realtà data. È una delle vie che conducono ad una visione oggettiva della vita umana. Non è imitazione ma scoperta della realtà.⁶⁰⁷

Appare chiaro, come Cassirer abbia sempre pensato, a partire dal 1923 fino alle sue opere più tarde, all'arte come una forma simbolica a pieno titolo e appare, dunque, in un certo senso sorprendente il fatto che essa non venga tematizzata all'interno dell'opera maggiore, ma affrontata, in quest'opera, in maniera marginale, sebbene trovi maggior spazio in conferenze successive.⁶⁰⁸

In realtà è lo stesso Cassirer a fornire una chiave di spiegazione a quest'assenza.

Ma prima di considerare quest'aspetto è necessario valutare in che modo e in che senso l'arte sia forma simbolica a tutti gli effetti, in modo tale che la problematica della sua esclusione si mostri interamente nella sua portata e illumini la distinzione che lo stesso Cassirer traccia tra linguaggio, mito e conoscenza teoretica da un lato e arte dall'altro.

⁶⁰⁵Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, p. 109, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg.137

⁶⁰⁶Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 27

⁶⁰⁷Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, pg. 251

⁶⁰⁸Ernst Cassirer, *Il concetto di filosofia come problema filosofico e Arte e linguaggio I, II*, 1942 in Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981

Che l'arte debba essere considerata come una forma simbolica a tutti gli effetti non dipende solo dal fatto che lo stesso Cassirer la annovera tra le forme simboliche, ma anche e soprattutto dal fatto che condivide con le altre sia la genesi sia il compito.

Al pari di linguaggio e scienza, anche l'arte appare scaturire dal quel cerchio di modo di stare ed interpretare il mondo e l'uomo costituito dal mito.

E, come scienza e linguaggio, anche l'arte sviluppa se stessa nell'emanciparsi e nel diversificarsi dal mito, intraprendendo un percorso autonomo di formazione e organizzazione del mondo.

Questo percorso di sviluppo ed emancipazione (*Emanzipation*) dal mito è descritto in modo chiaro e inequivocabile da Cassirer nel Konvolut 184b. Qui infatti si dice:

L'arte è strettamente connessa con tutte le altre forme, secondo il suo significato e il suo divenire storico e, d'altra parte deve distaccarsi da tutte le altre in un senso determinato per ritrovare la peculiarità della sua essenza e la sua determinazione. Ai suoi inizi essa sembra ancora appartenere del tutto alla sfera mitica: le immagini che crea non stanno per se stesse ma sono connesse con certi magici contesti finalistici. Come la parola, così anche l'immagine, non è concepita fin dall'inizio come un puro "ideale", ma ad essa compete una propria efficacia che oltrepassa la sfera del "naturale", del reale- fisico, e, proprio per questo, assolutamente reale. La parola e l'immagine magica stanno al centro della visione magica del mondo; esse appaiono come il vero mezzo grazie al quale l'uomo si serve delle forze della natura. A poco a poco si compie l'emancipazione da questo cerchio.⁶⁰⁹

Il processo, dunque, di emancipazione dal mito è del tutto analogo a quello compiuto dal linguaggio, forma simbolica a cui l'arte è spesso accostata dallo stesso Cassirer. Se però in questo senso, arte e linguaggio appaiono vicini in quanto assolvono in un certo senso la stessa opera di distinzione di aspetti, di coglimento della differenziazione tra rappresentante e rappresentato, che nel mito si presentavano invece identificati, essi non vanno però sovrapposti né l'uno può semplicemente ridursi all'altro. Questa critica alla riduzione, sempre presente nel pensiero di Cassirer, è qui rivolta in particolare a Croce, che viene, in molti luoghi testuali portato ad esempio da un lato per il corretto tentativo di ricondurre arte e linguaggio "ad una comune radice" (*aus einer gemeinsamen Wurzel*)⁶¹⁰, tentativo destinato al fallimento dal momento che Croce anziché riconoscere nella capacità di rappresentazione questa comune radice riconduce entrambi all'espressività. Ciò che accomunerebbe, secondo Croce ed erroneamente per Cassirer, o quanto meno in maniera non determinante, arte e linguaggio sarebbe dunque la capacità di manifestare sentimenti, che nel linguaggio proromperebbero nella sonorità e nell'arte nei diversi supporti materiali. Quest'idea crociana offre a Cassirer la possibilità di sottolineare due aspetti. In primo luogo, il già menzionato

⁶⁰⁹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 100

⁶¹⁰*Op.cit.* pg. 78

antiriduzionismo, che contesta l'identità tra arte e linguaggio che Croce individua nell'elemento del lirismo. In secondo luogo risulta evidente, per Cassirer, il fatto che non tutto il linguaggio possa essere considerato sotto questa prospettiva, nonostante il linguaggio ordinario si presti anche a certe forme di lirismo ma non essendo, per questo, riducibile a semplice espressione emozionale. Così anche per l'arte. Essa esprime certamente l'emotività ma non vale l'inverso, non tutta l'espressione di emotività può essere considerata artisticamente rilevante, perché sia tale è necessario qualcos'altro che l'interpretazione crociana non mette a fuoco. Ciò che occorre è ciò che rende l'arte un'attività simbolica a tutti gli effetti. Ossia il condividere con le altre forme simboliche l'aspetto creativo e non meramente riproduttivo, l'aspetto che assume la costituzione di mondo come compito e non come dato. La seconda precisazione che, a Cassirer è resa possibile dalla critica a Croce, si trova nella conferenza del 1942 *Art and Language* questo tema appare già citato ed è ripreso con maggior veemenza in *An Essay on Man*.

Quel che ci colpisce della lirica, ricorda Cassirer contro Croce, non è solo l'espressione del sentimento ma il modo in cui le parole li esprimono, tramite una scelta lessicale adeguata, una sonorità conforme un ritmo, un metro e un'intonazione peculiare. Questi aspetti, che non sembrano a prima vista riguardare ciò che viene espresso, sono il differenziale che fa di una certa espressione sentimentale una espressione artistica. E questo non vale solamente per la poesia ma per ogni forma d'arte. Riprendendo Goethe, Cassirer fa notare che il processo di formazione artistica non può prescindere dal legame con la materia, sia essa sonora o plastica, e ciò contro quello che sosterebbe Croce, ossia l'importante esclusiva del fatto espressivo e non l'adeguata "corporizzazione" (*Verkörperung*) di esso. Per Croce il riferimento alla materialità possiederebbe una certa importanza tecnica, ma non estetica.

Ma, nota Cassirer, i suoni, i colori, le parole sono e vanno intesi in quanto momenti necessari e la loro necessità, certo accosta l'arte alla tecnica, ma in quanto anche la tecnica condivide con le altre forme simboliche l'aspetto produttivo e trasformativo, in definitiva l'aspetto umano.

In primo luogo, va sottolineato qui il peso e il ruolo che la materialità possiede nel simbolico, materialità che, lungi dal rivelarsi accessoria e interscambiabile, costituisce un elemento fondamentale e caratterizzante della produttività artistica.

In secondo luogo, si mostra così l'affinità dell'arte, da un lato, con il linguaggio e, dall'altro, con la tecnica.

L'accostamento tra tecnica ed arte, nel senso di una forma di produttività, nel senso della capacità di far *ex-sistere* il mondo umano così come noi lo conosciamo, è riscontrabile negli

appunti di Cassirer per il volume conclusivo della *Filosofia delle forme simboliche*, nel Konvolut 184 a.-c.

Qui, dopo aver annotato le linee essenziali del confronto arte e linguaggio, accomunanti dalla funzione rappresentativa [*Funktion der 'Vergegenständlichung' (Darstellung)*]⁶¹¹, Cassirer delinea un paragrafo intitolato “*Tecnica, esistenza e arte*”.

Intendendo l'*ex-sistere* in senso letterale e collegandolo all'opera produttiva di oggettivazione, Cassirer riconosce tre dimensioni fondamentali di questa capacità di oggettivazione e formazione di oggettualità.

L' “esistenza” oggettiva degli oggetti (come oggetti, come cose permanenti in sé) si basa su un tale processo di messa in luce, di *ex-sistere*.

Solo nell'*ex-sistere* si forma l'immagine dell'oggetto.

Per gli animali non c'è vera “esistenza” (oggettiva), poiché ad essi è negata questa funzione dell'existere,

per essi la sfera vitale non diventa essa stessa oggettiva.

Ci sono tre dimensioni fondamentali di questo *ex-sistere* nella cultura umana:

- a) linguaggio;
- b) strumento;
- c) arte figurativa.

Anche qui [si verifica un]graduale distacco- il linguistico, il tecnico, il figurativo è originariamente *magico*- è mezzo del “prendere”, prima di divenire mezzo del comprendere.⁶¹²

Vediamo a questo punto non solo l'appartenenza dell'arte all'insieme delle forme simboliche, ma anche globalmente il loro funzionamento. Ciò che accomuna tutte le forme finora considerate mito, tecnica, linguaggio, pensiero scientifico ed arte, è l'opera di produzione di mondo umano. L'opera di oggettivizzazione e organizzazione della realtà umana in diverse e specifiche modalità, che concorrono però nella loro globalità alla costituzione del mondo umano, in quanto mondo culturalmente costituito e culturalmente condiviso.

Dunque, la migliore argomentazione in favore del fatto che l'arte debba essere considerata una forma simbolica a tutti gli effetti, è riconoscerne il contributo all'opera di costituzione di mondo che è finalità dell'intero sistema delle forme simboliche.

Come tutte le altre forme simboliche, l'arte non è mera riproduzione di mondo ma creazione di esso.

Così come il linguaggio non è copia del mondo, così come la scienza non riproduce la realtà fisica così l'opera d'arte non è copia di qualcosa presente in natura.⁶¹³

⁶¹¹Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 296

⁶¹²*Op.cit.* pg. 298

⁶¹³Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 29, “è sufficiente dare uno sguardo alle

L'opera d'arte non riproduce né il mondo né qualche aspetto della soggettività o emotività dell'artista, ma produce qualcosa di nuovo, apre la possibilità di un nuovo coglimento del mondo.

Fin dalla prefazione del primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer riconosce questo aspetto di novità e creatività che si realizza nell'opera d'arte. Se nel 1923 però la novità viene espressa ricorrendo alla distinzione tra io e mondo, che nell'opera d'arte troverebbero nuova sintesi⁶¹⁴, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* la novità è espressa in termini di novità di prospettiva sul mondo che l'incontro con l'opera d'arte aprirebbe. L'esempio è nuovamente la poesia, che ci apre la possibilità di vedere e conoscere il mondo secondo una nuova forma, attraverso il sentire del poeta, che nella poesia si manifesta.

Ogni grande poeta ci insegna, nel momento in cui vuole semplicemente esprimere il proprio Io, a conoscere un nuovo sentimento di mondo (*ein neues Weltgefühl*). Ci mostra la vita e la realtà in una forma, nella quale noi non crediamo di averle mai viste prima.⁶¹⁵

Quest'idea di un'apertura (*Offenbarung*) di un nuovo modo di considerare e sentire il mondo⁶¹⁶, di un'apertura di un nuovo coglimento di mondo, che si realizza attraverso l'opera d'arte, non è però da intendersi come una tarda elaborazione di un più problematico rapporto tra il soggetto e l'oggetto, così come si presentava all'inizio della stesura della *Filosofia delle forme simboliche*. È in realtà un'idea che matura all'interno stesso dell'opera maggiore, via via che le relazioni tra il soggetto e il mondo mostrano tutta la difficoltà di sviluppo in chiave di dicotomia o di relazioni di posizioni opposte e si orientano, invece, verso una sorta di co-produzione e co-sviluppo nella processualità e nell'alveo della forma simbolica stessa.

Il tema dell'opera d'arte mostra questo riassetto prospettico sin dal 1928, negli appunti del Konvolut 184 a.

Qui infatti si inizia a configurare l'arte come "scoperta di mondo", espressione che riscontrabile anche nelle opere successive, in particolare le due conferenze *Art and Language* del 1942 e il capitolo dedicato all'arte in *An Essay on Man*. Il tema della "scoperta di mondo"

grandi opere d'arte di tutti i tempi per rendersi conto di questa caratteristica. Ognuna di queste opere ci lascia l'impressione di esserci imbattuti in qualcosa di nuovo, di mai conosciuto prima. Non è semplicemente imitazione o riproduzione quella che ci sta davanti; ci sembra invece ogni volta che il mondo si presenti in modo nuovo e sotto un nuovo aspetto. [...] Se la poesia lirica non facesse che esprimere in parole stati d'animo momentanei e individuali del poeta, non si distinguerebbe da ogni altra manifestazione linguistica. L'intera lirica non sarebbe altro che espressione linguistica, l'intero linguaggio lirica. È la conclusione tratta effettivamente da Benedetto Croce nella sua estetica."

⁶¹⁴Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004, pg. 13

⁶¹⁵Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 30

⁶¹⁶*Ibidem*, "Tutto questo ci dischiude una conoscenza non esprimibile in concetti astratti e che ciò non di meno ci troviamo davanti come rivelazione di un qualcosa di nuovo finora sconosciuto e ignoto."

nell'opera d'arte, che appare nel 1928, è il tema dell'apertura preliminare del campo di realtà umana, apertura precede qui la distinzione, che in esso avviene, tra gli oggetti e l'individualità umana. In questo senso abbiamo nuovamente a che fare con la struttura tipica della forma simbolica, come creazione di mondo in cui appunto a essere creato è tanto il mondo dell'uomo quanto l'uomo stesso⁶¹⁷.

Cassirer sviluppa le riflessioni qui esposte con il ricorso ad alcune tesi di K. Fiedler, il quale contesta l'interpretazione imitativa dell'arte, sostenendone invece il lato puramente produttivo.

L'arte non è altro che uno dei mezzi attraverso i quali l'uomo, primo fra tutti, consegue la realtà.

Per comprendere questa tesi, nel suo vero significato e nella sua profondità, bisogna rompere in modo radicale con il pregiudizio, secondo cui ciò che chiamiamo realtà visibile delle cose è data e a portata di mano come un sostrato già dato e compiuto prima di ogni attività formatrice dello spirito (*als gegebenes und fertiges Substrat vor aller bildenden Tätigkeit des Geistes gegeben und vorhanden sei.*)⁶¹⁸

Quest'idea, che viene radicalizzata negli anni successivi con l'eliminazione del riferimento allo spirito, è espressa nel primo saggio di *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.

Qui, l'arte mostra di condividere il compito delle altre forme simboliche, compito che conferma quanto finora sostenuto con inequivocabile chiarezza.

Tutt'altro significato acquisisce la domanda se, in luogo di considerare l'essenza delle cose come un indizio da tenere fermo, si vede in esso piuttosto in un certo senso un punto infinitamente lontano verso cui tende tutto il conoscere e il comprendere. Il „Dato“ dell'oggetto si trasforma in questo caso nel „compito“ dell'oggettività. E in questo compito, come si può mostrare, la conoscenza teoretica non è solo partecipe; ma a essa prende parte ogni energia dello spirito a suo proprio modo. Ora si possono mostrare il linguaggio e l'arte nel loro proprio significato „oggettivo“ - non perchè essi rispecchino (*nachbilden*) una realtà che sta per se stessa ma perchè essi la pre-figurano (*vorbilden*), poichè essi sono determinati modi e direzioni dell'oggettivazione. E ciò vale tanto per il mondo dell'esperienza interna, quanto per il mondo dell'esperienza esterna. Per la visione del mondo metafisica e la teoria delle due sostanze, anima e corpo, interno ed esterno significano due sfere dell'essere rigidamente separate l'una dall'altra. Esse possono agire l'una sull'altra, sebbene la possibilità di questo agire sia sempre più oscura e problematica, tanto più la metafisica mostra la sue conseguenze; ma la differenza radicale tra esse non è superata. Soggettività e oggettività formano ciascuna una sfera per sé; e l'analisi di una determinata forma spirituale appare allora

⁶¹⁷Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pp. 103-104, "È qui individuato in modo chiaro e rigoroso il legame spirituale che lega il linguaggio all'arte figurativa e che istituisce tra essi una specie di "unione". Questa unione è riconosciuta solo in modo imperfetto se si coglie nell'arte come nel linguaggio, per così dire, solo il momento lirico-espressivo. La sua vera fondazione, la sua legittimazione, si ha solo nel comprendere sia il linguaggio sia l'arte come mezzo fondamentale dell'oggettivazione, dell'elevazione della coscienza al livello dell'intuizione degli oggetti."

E *Op.cit.* pg. 107, Se le cose stanno così allora l'analisi filosofica, la fondazione filosofica di queste forme non può mai fermarsi alla messa in luce della funzione che esse compiono nella costruzione della coscienza degli oggetti. Essa piuttosto le deve ricercare anche là dove sono attive in una direzione apparentemente contrapposta-dove concorrono a formare il mondo dell' "io", dell'autocoscienza.

⁶¹⁸*Op.cit.* pg. 102

essere riuscita e conclusa solo se noi in essa siamo giunti in chiaro rispetto a quale delle due sfere essa appartenga. Qui vale un aut-aut; di un “di qua” o “di là”. La determinazione viene pensata secondo una fissazione spaziale, che assegna a un fenomeno il suo posto nella coscienza o nell’essere, nel mondo interno o esterno. Per l’interpretazione critica si scioglie però anche questa alternativa in una apparenza dialettica. Essa mostra che l’esperienza interna e l’esperienza esterna non sono cose estranee e separate, ma che esse si basano sulle stesse condizioni e che esse si possono formare reciprocamente e in costante riferimento l’una all’altra. In luogo di una separazione sostanziale, si ha qui una relazione correlativa e un completamento. Questa caratteristica determinazione reciproca non vale assolutamente solo nel campo della conoscenza scientifica. Essa rimane valida anche là dove noi guardiamo oltre la sfera del sapere e del comprendere teoretico. Anche nel linguaggio, nell’arte e pure nel mito e nella religione domina non un semplice “star di contro” (*Gegenüber*) di Io e Mondo. Anche qui l’intuizione di entrambi si forma in un unico e uguale processo, che conduce a un confronto continuamente progressivo di entrambi i poli.⁶¹⁹

Questa lunga citazione chiarisce e riassume quanto detto finora.

Esplicita, infatti, l’appartenenza dell’arte alle forme simboliche, appartenenza dettata dal comune compito, ossia la formazione dell’oggettività, che si presenta come qualcosa di costituito e non come qualcosa di dato.

Il compito di questa costituzione, che è tanto costituzione dell’oggetto quanto quella del soggetto, si mostra anche come un superamento, da parte della riflessione critica della polarità metafisica, nel riconoscimento della costruibilità di tale opposizione all’interno delle diverse forme simboliche, secondo i diversi modi in cui esse si dispiegano. Proprio la considerazione dei diversi modi di dispiegamento, le diverse “direzioni” e modalità che competono alle forme simboliche, offre la possibilità di spiegare anche l’assenza dell’arte nella trattazione dell’opera maggiore di Cassirer.

È lo stesso Cassirer a spiegare in due luoghi distinti questa scelta. Inizialmente negli appunti del Konvolut 184 a.-c. e poi, ampliando il tema e riconsiderandolo nel suo insieme, in *An Essay on Man*.

Nel Konvolut, Cassirer distingue la linea di linguaggio, mito e scienza, che vengono intesi come “momenti della conoscenza” o come costituenti l’ “immagine teoretica del mondo”, dall’arte che non appartiene a questa linea, sviluppata dall’opera maggiore, e sta invece per sé. Cosa intenda qui Cassirer con “immagine teoretica del mondo”, si chiarisce immediatamente col richiamo a quel passaggio dal *greifen* al *begreifen*, citato a Davos. Si tratta del distanziamento ricomprensivo che, per Cassirer si attua a partire dal mito, distanziamento grazie a cui si verifica il primo accesso alla mediatezza della comprensione umana, tanto del mondo quanto di sé. Apparentemente l’arte non entra in quest’opera di distanziamento

⁶¹⁹Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pg. 27

ricomprensivo, ma costituisce una via all'oggettualizzazione a sé stante. In questo testo Cassirer non fornisce ulteriori spiegazioni al motivo per cui l'arte debba essere esclusa dalla linea di apprensione del mondo costituita da mito, linguaggio e scienza, ma il tema si ripresenta nel capitolo dedicato all'arte di *An Essay on Man*.

Seguiamo da vicino l'argomentazione di Cassirer.

Come tutte le altre forme simboliche, l'arte non va intesa come imitazione della realtà ma come scoperta della realtà. Tuttavia la scoperta artistica è qualcosa di diverso dalla scoperta della scienza. Sebbene si tratti, in entrambi i casi, di modalità di formazione e organizzazione della realtà, lo sforzo della scienza è orientato verso un'opera continua di semplificazione ed astrazione di regole, attraverso cui questa semplificazione risulta possibile. Per Cassirer, anche il linguaggio è vicino alla scienza in quest'opera di formazione, di astrazione e di "abbreviazione" della realtà⁶²⁰, l'arte invece va intesa come intensificazione, come concretizzazione. L'opera d'arte non comporta, cioè, alcuna forma di generalizzazione o di esemplificazione, così come non indaga le cause o le qualità delle cose. Ciò non significa, però, che non abbia la possibilità di costituire una forma di scoperta di mondo. Essa, tuttavia, si presenta con altre caratteristiche. Ecco, dunque, il motivo di una trattazione separata rispetto a mito, linguaggio e scienza. Questa distinzione è più ampiamente trattata in *Art und Language*.

Qui, Cassirer ricorda l'opera di condensazione di significato e di punti di orientamento nella realtà, realizzata dal linguaggio già a partire dallo stadio mitico (*Benennung*). Alla parola è attribuita la nota tesi di costituire "il fuoco del pensiero", l'unità intellettuale che ci permette di parlare di oggetti identici⁶²¹. Questa tesi è qui rinforzata dal richiamo a considerazioni analoghe presenti in Saussure.⁶²² Si tratta, per Cassirer, dell'avvio al coglimento concettuale alla realtà, coglimento concettuale che, pur trasfigurandosi nel superamento della parola, prosegue nel pensiero scientifico. L'arte invece non è coglimento e strutturazione concettuale della realtà, non oggettualizza il mondo attraverso l'astrazione in "concetti- classi" e "regole generali"⁶²³. Al fine comune delle forme simboliche si giunge, qui, per via diversa. Ma l'arte non solamente giunge all'organizzazione di mondo, diversamente rispetto al linguaggio e al pensiero scientifico, ma, secondo quanto Cassirer dice in *Art und Language I*, costituisce

⁶²⁰Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, London 1944, trad.it. C. D'Altavilla, Saggio sull'uomo, Roma 1968, pg. 252

⁶²¹Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 156

⁶²²*Ibidem*

⁶²³*Op.cit.* pg. 189

anche una riappropriazione per l'uomo della possibilità di avere a che fare con il mondo, in modo alternativo rispetto al concetto linguistico e scientifico.

Egli [uomo] procede qui dai simboli verbali impiegati nel linguaggio ordinario ai simboli dell'aritmetica, della geometria, dell'algebra, a quei simboli che troviamo nelle formule chimiche. Ma questa conquista l'uomo la paga a caro prezzo. La sua esperienza immediata e concreta della vita sbiadisce esattamente nella stessa misura in cui si avvicina alle sue più elevate mete intellettuali. Ciò che resta è un mondo di simboli intellettuali; il mondo dell'esperienza immediata è dissolto. Per preservare e riconquistare quest'approccio immediato, intuitivo alla realtà sono necessari una nuova attività e un nuovo sforzo. E ad assolvere questo compito occorre non già il linguaggio ma l'arte⁶²⁴.

Quest'idea è, apparentemente, in contraddizione con una tra le tesi principali dell'intera opera di Cassirer, ossia l'impossibilità intrinseca all'essere culturalmente creativo, all'*animal symbolicum* di entrare nella sfera dell'immediatezza, proprio a causa della simbolicità.

Poiché, nonostante alcuni luoghi in cui Cassirer sembri retrocedere rispetto a tale tesi, essa appare dominante, tanto da permettere l'intera lettura dei rapporti tra le forme simboliche in questo senso, si tratta di leggere il tema dell'arte in quest'ottica.

In breve, si tratta di capire cosa significa qui che l'arte possa "preservare e riconquistare l'approccio immediato e intuitivo alla realtà", considerando l'intero delle riflessioni cassireriane, che sottolineavano la necessaria mediatezza che la cultura implica nella formazione del mondo umano e dell'uomo, come appunto *animal symbolicum*.

In aiuto possono venire alcuni ampliamenti presenti nella *Umarbeitung* del testo. Qui, dopo la citazione riportata, troviamo la seguente considerazione, che si riallaccia a quanto Cassirer dirà in *An Essay on Man*:

Il linguaggio comune si sviluppa grazie nella direzione della generalizzazione e dell'astrazione e grazie a questo sforzo finisce col giungere ad uno stadio nuovo : lo stadio del linguaggio scientifico. In arte invece questo processo di astrazione e generalizzazione subisce per così dire un arresto ad opera di uno sforzo di natura diversa e finisce col bloccarsi. Ed a questo punto noi imbocchiamo la direzione opposta. L'arte non è un processo di classificazione dei nostri dati sensoriali. Lungi dal procedere verso concetti sempre più generali si assorbe nelle intuizioni individuali. In arte non concettualizziamo il mondo, bensì lo percettualizziamo. Ma i percetti con cui l'arte ci conduce sono lontanissimi da quelle percezioni che nel linguaggio tradizionale dei sistemi sensistici sono descritte come copie, le immagini sbiadite delle sensazioni. Le immagini dell'arte sono di una specie completamente diversa, anzi opposta. L'arte non è riproduzione di impressioni, ma creazione di forme. Ora, è vero che tali forme non sono astratte ma sensuose.⁶²⁵

Il punto è qui espresso con la massima chiarezza, si tratta di "creazioni" e come tali qualcosa di prodotto e sviluppato dall'essere umano, non dunque una semplice copia in cui prevale la passività ma una formazione che, come tale, è già oltre l'immediatezza della mera

⁶²⁴ *Op.cit.* pg. 158

⁶²⁵ *Op.cit.* pp. 189-190

impressione. C'è insomma un contributo attivo da parte l'uomo, che costituisce l'opera d'arte a partire dal materiale sensibile. Qui il legame con la sensibilità è massimo e vitale, ma questo non significa anche passività o assenza di contributo creativo. Il centro della questione è la separazione della passività dalla ricettività sensibile. Mentre l'immediatezza, esclusa da Cassirer, prevedrebbe l'accoppiamento di passiva ricettività e sensibilità, in tutti i modi presenti nel pensiero di Cassirer di presentare le forme simboliche manca sempre l'aspetto passivo. Tanto l'intelletto quanto la sensibilità sono attivi e creativi e anche la ricettività, connessa alla sensibilità, è creativamente connotata. La creatività presente nella formazione artistica è però diversa da quella linguistica, mitica o scientifica. Si tratta di una creatività legata maggiormente alla materialità, che viene informata in modo tale che non solo non è indifferente la scelta o la caratteristica della materialità ma anche ciò che si produce ha sempre una forma individuale.

La creatività presente nella formazione artistica è, dunque, la capacità di esprimere una forma, un nuovo modo di vedere le cose, attraverso la sua formazione in un mezzo adeguato e singolare.

L'arte è sì espressione ma un modo di espressione attivo e non già passivo. E sì immaginazione, ma immaginazione produttiva e non già meramente riproduttiva. L'emozione artistica è emozione creativa: è quell'emozione che viviamo quando viviamo la vita della forma.⁶²⁶

Il legame con la materialità, che si dimostra intrinsecamente necessario all'opera di scoperta del mondo realizzata dall'opera d'arte è, per Cassirer, realizzato dall'artista. All'artista come singolo individuo spetta il compito di infondere, nella materia scelta, la forma da portare ad espressione, il compito, cioè, di realizzare un perfetto equilibrio tra le varie componenti creative, tra sensibilità ed intellettualità, tra materialità e forma, in modo tale che il fruitore possa riconoscere nell'opera tale equilibrio ed esperire quell'apertura del nuovo, che costituisce il significato più profondo dell'opera d'arte. Il riferimento esplicito è la teoria del genio kantiana e del "*frei Spiel der Vorstellungskräfte*"⁶²⁷. Quello che va qui sottolineato è il contributo massimo portato dall'individualità dell'artista, che riesce attraverso l'opera d'arte non solo a farsi portavoce dell'intera umanità ma anche a consegnare all'umanità stessa una "scoperta di mondo".

A differenza del linguaggio, del mito, della scienza, dove l'opera di formazione di mondo è in un qualche modo legata alla comunità più o meno ampia che sia, la comunità dei parlanti, la

⁶²⁶Op.cit. pg. 163

⁶²⁷Op.cit. pg.195

comunità dei credenti e la comunità degli scienziati⁶²⁸, la creazione di mondo dell'arte è affidata interamente all'individualità particolare che diviene insieme luogo di realizzazione dell'intera umanità. Nello stesso tempo anche la fruizione dell'opera è interamente singolare, mentre linguaggio, mito e scienza, informano una visione concettuale del mondo che la singolarità eredita dalla comunità ma dalla quale non può, per buona parte, svincolarsi. L'individualità stessa è informata attraverso il patrimonio collettivo delle forme culturali, mentre nella relazione con l'opera d'arte la singolarità viene informata dall'incontro con la singolarità dell'opera, che svela però un significato e una possibilità di mondo universale.

⁶²⁸Sebbene la scoperta scientifica sia legata anch'essa al contributo della singolarità dello scienziato, Cassirer appare sul tema allineato all'idea kantiana per cui lo scienziato non possa essere considerato creatore alla stregua dell'artista, "Quali sono, si domanda Kant, le facoltà spirituali che costituiscono il genio? E risponde affermando che "genio" significa *Geist* (spirito) e che all'opera del *Geist* si devono la perfetta armonia ed il perfetto equilibrio di tutte le differenti facoltà della mente: "il genio consiste propriamente in quella felice disposizione – che nessun scienza può insegnare e nessun esercizio può raggiungere- per la quale si associano le idee ad un concetto dato e d'altra parte si trova l'espressione con cui si può comunicare ad altri lo stato d'animo che ne risulta in quanto accompagnamento del concetto medesimo". È per questa ragione che Kant rifiutò la qualifica "di genio" ai grandi scienziati malgrado tutta l'ammirazione che aveva per loro. A paragone dell'arte la scienza è infatti un'attività unilaterale in cui l'intelletto domina e in un certo senso opprime tutti gli altri poteri dell'uomo. *Ibidem*, "La differenza dunque tra scienziato e genio artistico sta nel fatto che mentre per il secondo si realizza uno speciale equilibrio tra tutte le facoltà, equilibrio possibile solo in virtù della singolarità stessa dell'artista capace insieme di "trasfigurarsi" in senso universale, nello scienziato è in opera e domina un'unica facoltà, l'intelletto, per cui risulterebbe al limite pensabile la contingenza stessa dello scienziato come individuo".

g. Il problema della pluralità delle verità simboliche in rapporto alla teoria degli *Urphänomene*

All'interno della ricostruzione del mondo umano, così come delineato dalle riflessioni di Cassirer, vanno riassuntivamente sottolineati alcuni fondamentali aspetti, che costituiscono il senso e l'orizzonte del confronto con Heidegger.

Prima di tutto va sottolineato quanto emerso dall'ampia ricostruzione dei testi di Cassirer.

La scelta compiuta di evidenziare, nelle diverse e divergenti forme simboliche, l'istituzione di rapporti che conferiscono senso specifico a quanto nel mondo può venir incontrato, risponde all'idea di sottolineare il ruolo che il pensiero di Cassirer affida alla cultura. Essa, infatti, nel suo senso più ampio si mostra come l'insieme dei conferimenti di senso che si evidenziano nelle diverse realizzazioni simboliche.

Essa è, dunque, in maniera eminente non solo *Sinngebung*, ma costruzione di senso. In questa costruzione ritroviamo tanto la legalità, la normatività, che Cassirer eredita dall'ampliamento del piano kantiano all'intero della cultura, quanto uno dei punti in cui il confronto con Heidegger si fa serrato. Quanto più, infatti, viene accentuato l'aspetto istitutivo e costruttivo, tanto più la distanza con l'idea di qualcosa che si manifesta o da rendere manifesto, attraverso la distruzione di forme interpretative distorsive e tradizionali, appare lontana dall'orizzonte cassireriano. E, insieme, quanto più l'istituzione si mostra dispiegata in una pluralità irriducibile, tanto più una posizione monistica, come quella che Cassirer sembra attribuire a Heidegger, viene considerata tipicamente metafisica, così come si è storicamente realizzata, appare riusata.

Per prima cosa, dunque, non vi è per Cassirer qualcosa da "portare alla luce", da far emergere dall'oblio cui la storia del pensiero potrebbe averlo consegnato e da mostrare nella sua preliminarità.

Vi è, piuttosto, un movimento di formazione e costituzione, che acquisisce nella sedimentazione storica, valore legale.

Ciò che viene istituito all'interno di questo orizzonte è, come mostrato, la possibilità stessa di avere a che fare con qualcosa e con qualcuno, il modo in cui questo qualcosa e questo qualcuno appaiono e vengono intesi.

In secondo luogo, all'interno di questo orizzonte si istituisce il senso, o la pluralità di sensi, di ciò che è detto mondo e di ciò che è detto uomo⁶²⁹. Ma proprio l'istituzione di ciò che

⁶²⁹Quest è anche l'impianto del testo dedicato alla cultura rinascimentale : Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, in "Studien der Bibliothek Warburg", Leipzig-Berlin, X, 1927, ristampa anastatica: Darmstadt 1962, trad.it. F. Federici, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1935

intendiamo e vogliamo intendere per uomo è ciò che sta a cuore a Cassirer ed è ciò che orienta l'intero svolgimento delle sue riflessioni e della sua antropologia.

L'uomo non possiede dunque una qualche forma di essenzialità, ma si costituisce all'interno del mondo di significati che egli stesso produce. Il compito della filosofia è dunque duplice: in primo luogo mostra e descrive questo divenire della forma che è insieme *Menschwerdung* ed, insieme, coglie in tale *Menschwerdung* il compito della cultura stessa, rispetto a cui la filosofia, nel suo aspetto critico, è chiamata a vigilare e a rimanere desta⁶³⁰.

A partire da qui, è possibile dunque ricostruire brevemente i temi principali del confronto con Heidegger mettendo in luce la loro connessione al piano della differenza fondamentale, che per Cassirer si misura nel ruolo istitutivo della cultura.

Mito, linguaggio, scienza, arte, tecnica ma anche pensiero politico, pensiero storico e del diritto, sono i modi e le sfere in cui costituiscono tanto il mondo quanto l'uomo. Sono gli strati in cui il processo di oggettivazione del mondo e di autoriflessione dell'uomo si costituisce, dando origine ad una pluralità di accezioni per quanto indichiamo come vero.

Va osservato che questa pluralità del vero costituisce motivo di riflessione, soprattutto in quanto si trova in potenziale conflitto con la cosiddetta "teoria degli *Urphänomene*", teoria sviluppata negli anni '40 da Cassirer e mai pubblicata, ma sulla quale si è sviluppato un certo dibattito critico⁶³¹.

Alcune affermazioni di Cassirer nello scritto del *Nachlass*, *Über Basisphänomene* (Konvolut 184c - ca. 1940) fanno, infatti, pensare all'introduzione di una sorta di originaria manifestatività, costituita dai tre *Urphänomene*, prospettiva che verrebbe a confliggere con il radicale "costruttivismo", che è stato sottolineato nell'intera opera cassireriana.

In effetti, la definizione degli *Urphänomene* sembra aprire proprio questo scenario e non solo nel recupero della prospettiva goethiana, ma anche per quanto lo stesso Cassirer afferma.

Gli *Urphänomene* vengono introdotti attraverso il recupero dell'intuizione goethiana dei tre momenti originari (*Ich, Tun, Werke*) in cui la vita⁶³² si apre e si costituisce per l'uomo, precedendo la riflessione dell'uomo stesso⁶³³.

Rispetto a questi tre stadi, Cassirer rileva alcuni aspetti fondamentali prima di porsi la domanda chiave. Il primo momento è il darsi di noi stessi a noi stessi, rispetto a questo "darsi"

⁶³⁰Si veda quanto detto da Cassirer e riportato da Verene nell'introduzione a Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981

⁶³¹Schwemmer e Raio, per esempio. Il tema si presenta nella critica come strettamente associato alle questioni legate al dibattito di Davos o più in generale al confronto con Heidegger.

⁶³²Significativo anche il recupero di questo tema, nonostante la posizione ferma che Cassirer sembrava avere assunto in proposito in *Geist und Leben*

⁶³³Qui si ha il tentativo di una costruzione della vita- secondo il modo del suo essere e secondo il modo in cui è conoscibile per noi stessi e per gli altri- secondo il modo del sapere, che possiamo ottenere di essa.

non vi sono spiegazioni e tuttavia, pur manifestandosi come segreto evento (la monade è segreta-manifesta⁶³⁴), esso non è tuttavia misterioso, proprio in quanto si dà, sebbene in modo segreto e imperscrutabile con i metodi dell'autoanalisi.

Il secondo momento, l'agire, il fare, manifesta la vita della monade. Si tratta del darsi del movimento centripeto, dell'impulso della monade all'esteriorità. Goethe parla in proposito di amore. In questo momento si formalizza il rapporto Io-Tu, in cui l'Io ottiene chiarezza su di sé scoprendo gli altri⁶³⁵. A quest'idea si lega l'accento, posto da Cassirer soprattutto negli ultimi anni, sul tema del *Tun*, che apre e rende possibile le forme simboliche.

Per Cassirer, si tratta di recuperare sotto questa idea anche il tema humboldtiano dell'*energeia*.

Ma tanto il *Tun* quanto l'*energeia* trovano piena manifestazione solo nel terzo momento, che offre la possibilità di cogliere le direttrici attive delle formazioni simboliche. Il terzo momento è, dunque, il momento dell'opera, dell'*ergon*, dell'oggettivazione della creazione umana. Nella creazione, che prende esistenza indipendente, l'uomo scopre e distingue gli altri momenti, l'*Io* e il *Tun*.

Questi tre momenti vengono definiti *Urphänomena*, in quanto costituiscono le direttive originarie dell'aprirsi del mondo.

In questo senso vengono accostate, da Cassirer, alle *intenzioni originariamente offerenti* di Husserl.

Non siamo "noi", nel senso del soggetto logicamente cosciente, coloro che, nella forma della "cogitatio" e "argumentatio", "deducono" la realtà.

Questa forma del dedurre, come più avanti dovremmo dimostrare in modo particolareggiato, non è applicabile ai fenomeni di base-

essi sono "prima" di ogni pensare e dedurre, e sono alla base di questi-

piuttosto, sono i fenomeni di base che in primo luogo "dischiudono", cioè rivelano, rendono manifesta la realtà.

Essi sono le intenzioni "originariamente offerenti" nel senso di Husserl.

Essi sono per noi le vere fonti della conoscenza della realtà.[...]

I fenomeni di base e ciò che ci rende in primo luogo accessibile la realtà in tutto le sue varie forme, direzioni, dimensioni- non sono un "risultato" che dobbiamo inferire in modo mediato- ma sono "la luce e la via"⁶³⁶

⁶³⁴Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003 pg. 159-160, "Primo stadio: la vita ci è data nella forma dell'essere "monadico"- un "essere" che non deve essere compreso come ripostante in sé, ma come processo, come movimento- "*stream of consciousness*"- il flusso di coscienza che scorre continuamente e non si arresta mai, che non conosce né sosta né quiete. Lo dobbiamo prendere come fenomeno originario, senza tentare una sua "spiegazione". Non devo che accettare (ammettere) me stesso? In questo resta un segreto- ma non un "mistero"- la monade è piuttosto segreta-manifesta; dunque la stessa rivelazione originaria. Parole originarie, orfiche : Δαιμῶν"

⁶³⁵*Op.cit.* pg. 160, "Il tendere "monadico" non resta presso se stesso- abbandona il suo movimento centripeto (ego-centrico), il "movimento rotatorio della monade intorno a se stessa"; si volge nall'esterno agli altri- si dà al "mondo" e perciò all'"esteriorità", alla Τύχη (secondo stadio delle parole originarie)."

⁶³⁶*Op.cit.* pg. 168

Il punto in questione, dunque, è l'introduzione dell'idea di un darsi originario, che precede la dimensione costruttiva che sembra dominare nello sviluppo della filosofia delle forme simboliche. Le formazioni simboliche dell'uomo, i suoi modi di organizzare il mondo e il modo di concepirsi appaiono ora subordinati a questa datità originaria, articolata nei tre momenti.

Essi non possono essere e non vanno ulteriormente spiegati⁶³⁷, ma sono il punto in cui la realtà si apre e si dispiega, in tre direzioni fondamentali.

Questo, però, se da un lato sembra contrapporsi a quanto finora detto e per più di un motivo, offre anche la possibilità di una considerazione che sembra mantenere compatta la struttura riflessiva cassireriana.

I motivi per cui la teoria degli *Urphänomene* sembra contrastare con la prospettiva costruttivista finora sottolineata in Cassirer sono chiari.

In primo luogo, l'accento sul darsi e sul manifestarsi implica un momento più originario rispetto al formare e al costituire, attività che pareva essere la prerogativa della forma simbolica stessa.

Si tratta, dunque, di una sorta di filosofia dell'originario, che rimanda immediatamente al confronto con le tesi heideggeriane⁶³⁸.

In secondo luogo, questo stesso accento sull'originaria manifestazione, sull'aprirsi originario, apre la possibilità di pensare anche ad una dimensione di verità più originaria rispetto alle verità plurali ed interne alle diverse forme simboliche. Una verità più simile ad un certo modo di presentare la questione riscontrabile in Heidegger, in quanto il darsi degli *Urphänomene* è sottratto all'individuazione di un orizzonte di senso in cui far valere l'aggettivo "vero", ma costituisce piuttosto l'insieme di coordinate per l'apertura di tale orizzonte.

Questi due momenti vanno, però, innanzitutto tenuti separati.

Infatti, se per Heidegger è possibile affermare la vicinanza tra l'originario e il vero, in Cassirer quest'accostamento è tutt'altro che scontato. In Cassirer, infatti, il vero, il costituirsi di un'oggettività è collegato all'idea della *Sinngebung*, della costruzione di senso e dell'oggettività stessa. Si tratta, come lo stesso Cassirer sottolinea, più di un *Aufgeben* che di un *Gegeben*⁶³⁹.

Ma allora se di nuovo ritorna l'attenzione sulla costruzione, come collocare i fenomeni originari?

⁶³⁷*Op.cit.* pg. 173, "Abbiamo dinanzi a noi i tre fenomeni originari (fenomeni di base) che noi stessi non possiamo e non vogliamo ulteriormente „spiegare“- ma che sono la chiave per la realtà."

⁶³⁸Raio G., *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, Quodlibet Studio, 2005 pg.15

⁶³⁹Vedi pg. 27

L'emersione di questa teoria sembra, dunque, mettere in discussione non solo l'intera costruzione dell'opera di Cassirer, ma anche il punto di radicale differenziazione con Heidegger, differenziazione che sotto quest'aspetto viene esplicitata nella formulazione di Schwemmer "*Ereignis und Form*"⁶⁴⁰. Se prima appariva chiara la distinzione tra i due fronti, coincidenti con la sottolineatura del *terminus a quo- Ereignis* e *terminus ad quem-Form*, ora il paradigma di confronto appare scompaginato o, quanto meno, complicato.

In realtà, la teoria degli anni '40, seguendo anche l'interpretazione di Raio⁶⁴¹, appare confermare la lettura "costruttivistica" del pensiero di Cassirer, anziché aprire il fronte ad un radicale e tardo ripensamento.

In proposito va, infatti, tenuto presente quanto Cassirer dice in relazione al terzo momento, all'opera.

Se a ciascun momento Cassirer assegna anche un certo tipo di metafisica, che assolutizza quel momento originario rendendolo principio univoco⁶⁴² di spiegazione del reale (primo momento- filosofie della vita, secondo momento- filosofie della volontà), la filosofia delle forme simboliche si colloca all'apice della considerazione del terzo momento, del momento dell'opera.

Con opera, infatti, Cassirer intende cultura⁶⁴³, che non può essere compresa né nel suo aspetto "monadico", come creazione del singolo⁶⁴⁴, né a partire da una metafisica delle volontà⁶⁴⁵.

Per comprendere la cultura, è necessario quell'ampliamento della comprensione realizzata da Kant nei riguardi "dell'opera della scienza matematica", è necessario il "modo di mettere in questione la struttura delle opere : la problematica della filosofia delle forme simboliche"⁶⁴⁶.

Allora si può ora delineare il seguente argomento:

Dei tre momenti originari, l'ultimo, l'opera, è quello che interessa la filosofia delle forme simboliche. La filosofia delle forme simboliche guarda infatti all'opera, rilevandone non solo la specifica modalità di costituzione ma anche la specifica verità e la struttura di

⁶⁴⁰Schwemmer O. in Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Meiner Verlag, Hamburg 2000

⁶⁴¹ Raio G., *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma Bari 1991

⁶⁴² *Op.cit.* pg. 186, "In sè e per sé la metafisica non è in alcun modo una deviazione dall'esperienza, deviazione dai fenomeni in generale, essa vuole piuttosto essere interpretazione e comprensione die fenomeni, un' „interpretazione“ che spesso nella metafisica tradizionale procede in modo che un fenomeno, o una determinata classe di fenomeni, sia messo in rilievo- e in questo suo isolamento sia trattato come l'assolutamente essenziale, come l'originario, come il fondamento di tutto l'essere."

⁶⁴³ *Op.cit.* pg. 190, "Poichè l'“opera“ si distacca dall'agire come qualcosa di persistente e permanente, sorge quell'essere che chiamiamo l'essere della cultura e della storia."

⁶⁴⁴ *Op.cit.* pg.188, "Primo tipo"

⁶⁴⁵ *Op.cit.* pg.189, "Secondo tipo"

⁶⁴⁶ *Op.cit.* pg. 197, "E qui si collega l'ultimo modo di mettere in questione la struttura delle opere: la problematica della filosofia delle forme simboliche. Essa ritorna all'impostazione "critica" di Kant; ma dà a essa un ambito contenutistico più ampio: tutte le "opere" della cultura devono essere poste in questione con riguardo alle loro condizioni, devono essere presentate nella loro "forma" generale."

organizzazione di senso che essa sottende. Nell'opera, *ergon*, si mostra la formazione simbolica, *energeia*.

Ma tale formazione simbolica, incarnata nell'opera, è formazione, nel senso che distingue le diverse relazioni di senso all'interno di una particolare sfera di mondo. L'opera è, dunque, il punto di orientamento che distingue l'io, il tu e l'opera stessa.

Il terzo momento riassume e ricomprende gli altri.

Dunque, la filosofia delle forme simboliche comprende al suo interno i tre momenti originari ma mostra come solo a partire dal terzo sia possibile risalire ai primi. Dalla forma simbolica, quindi, all'io e all'agire. Per esempio dal mito, all'autocoscienza mitica e all'agire mitico. Dunque io e Agire vanno ricostruiti a partire dall'opera, dalla forma simbolica, e, pur dandosi in linea di principio, appaiono in ultima analisi ricostruiti a partire dall'opera.

Se questo, da un lato, riporta il tema all'interno della riflessione cassireriana, dall'altro confonde e complica le cose. Originario darsi e ricostruzione a partire dall'opera sembrano ancora in conflitto, anche se in linea teorica nel darsi dell'opera, nel darsi della forma simbolica come apertura di mondo, si danno mediatamente anche gli altri *Urphänomene*, ma appunto mediatamente.

Il problema rimane, in fondo, aperto. Tuttavia, anche accettando queste oscillazioni e difficoltà, abbiamo guadagnato alcuni punti fondamentali non solo approfondire il confronto tra Heidegger e Cassirer ma anche per centrare questo confronto sull'essere dell'uomo.

Quello che si evince dalle riflessioni fin qui sviluppate è che l'essere umano può essere inteso solo all'interno del cerchio delle forme simboliche. L'essere umano appare, dunque, come qualcosa di costituito, che si deve costituire all'interno della forma simbolica.

Anche l'io come fenomeno originario sembra, in fondo, appropriarsi dell'originarietà solo riconoscendosi nell'opera, pur rimanendo qui aperte una serie di questioni.

La struttura esplicativa che va qui utilizzata è quella del binomio *forma formans* e *forma formata*, binomio che conferisce la possibilità di ricapitolare l'intero della questione e di riassumere la terza tesi.

h. *Forma formans e forma formata*. Mondo umano e costituzione dell'uomo. Autoliberazione.

La più ampia trattazione della dinamica indicata dal binomio *forma formans e forma formata* si trova nel *Konvolut 184b*.

Cassirer introduce questa dicitura per superare l'opposizione metafisica tra vita e forma, tra continuità e individualità.

In luogo di questa opposizione, si ha così un continuo trasformarsi della forma, che viene così intesa come forma diveniente. L'oscillazione tra la concretizzazione della forma, come forma formata, e la forma come forma formante è, per Cassirer, il divenire della cultura.

Questo binomio è, cioè, in atto in ogni processo della cultura, nella storia delle diverse formazioni simboliche, del linguaggio, del mito, dell'arte e così via.

Ogni elemento, che appartiene ad una sfera simbolica è tanto formato e costituito dalla sfera stessa, quanto a sua volta costituente e determinate per la continuità della sfera.

Questo si vede in particolar modo nel linguaggio. La parola è tale in quanto appartiene alla lingua ma insieme la lingua vive e si trasforma grazie alle parole parlate, alle loro permanenza, trasformazione o mutazione.

Similmente per i simboli mitici o artistici, che vengono compresi grazie alle sfere di senso cui appartengono, nel senso più ampio del termine, e che proprio queste sfere di senso contribuiscono a rafforzare, trasformare o trasfigurare. Gli studi sostenuti e resi possibili dalla biblioteca Warburg sono, per lo stesso Cassirer, la prova indiscutibile di questa dinamica.

Ma non solo il simbolismo si produce e si mantiene grazie alla dinamica tra *forma formans e forma formata*, anche l'individuo, l'*animal symbolicum* inteso singolarmente ma anche come genere è compreso all'interno di questa dinamica.

Il parlante o il poeta, l'uomo del mito, l'artista o il fruitore dell'opera d'arte, lo scienziato, il cittadino e via dicendo sono tali e si comprendono come tali solo in quanto nascono, appartengono e si formano all'interno di una o più sfere simboliche. Ciò che essi pensano di se stessi, ciò che possono pensare di se stessi, ciò che sono o che possono essere, è strettamente collegato alle possibilità di mondo aperte in queste sfere. Essi sono dunque sotto questo rispetto *forma formata*.

Ma insieme, a modo loro, ciascuno di essi e ciascun uomo contribuisce alla formazione e al processo continuo di formazione e produzione simbolica. Non solo, dunque, ogni forma

simbolica concorre alla formazione di quel *κοινὸς κοσμός*⁶⁴⁷ che è il mondo umano, in quanto mondo culturalmente accessibile ma anche ciascuno, secondo gradi e modalità differenti ha il compito di contribuire a tale costituzione.

Questo significa in Cassirer il riconoscimento dell'aspetto finito della creatività umana e, insieme, la fundamentalità di tale creatività anche per quanto riguarda l'umanità stessa.

Il singolo, l'essere umano non si trova mai nella condizione originaria dell'attribuzione assoluta di senso e, tuttavia, ciascun singolo trasforma, in maniera più o meno evidente, il mondo in cui si trova.

Egli è, dunque, a sua volta forma che da *formata* diviene *formans*, creatore di possibilità di senso e di mondo secondo diverse modalità.

Cassirer analizza tali diverse possibilità creative dell'uomo negli studi preparatori per il libro *An Essay on Man*, ora pubblicati nel sesto volume del *Nachlass*.

Qui, Cassirer esamina i contributi che la singolarità può offrire nelle diverse forme simboliche alla costruzione del comune mondo umano. La tesi è che solo l'idea di *animal symbolicum*, proposta qui come ampliamento e miglioramento della definizione di animale sociale⁶⁴⁸, può rendere conto del processo di sviluppo tanto delle forme simboliche, quanto dell'individualità all'interno di esse.

Si tratta di individuare per ciascun campo di indagine la tensione tra una forza stabilizzante e conservativa, la *forma formata*, per esprimersi secondo il binomio precedentemente introdotto, e una forza trasformativa, *forma formans*, che in questo caso è affidata all'individualità a sua volta costituita e formata nell'alveo delle strutture già acquisite.

In tutti i campi osserviamo la stessa polarità tra due poteri che possono essere descritti come potere di stabilizzazione e di evoluzione. Ciò che è caratteristico per il dominio speciale della vita culturale è la relazione e la proporzione tra queste due opposte forze. Non sono in stabile ma in labile equilibrio. Ora l'uno dei due fattori ora l'altro sembra prevalere. E questa prevalenza che in un alto grado determina il carattere e l'evoluzione delle singole forme, e che a ciascuna di esse dà, per così dire, il suo volto individuale. [trad.mia]⁶⁴⁹

Per ciascuna forma simbolica questa tensione si presenta diversamente caratterizzata.

Nel mito e nelle religioni primitive domina la tendenza alla stabilità e alla conservazione. Gli eventi si inseriscono nello stretto paradigma polare di sacro e profano, senza possibilità di

⁶⁴⁷Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 81 e pg. 99

⁶⁴⁸Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, "La nostra propria definizione dell'uomo come "animale simbolico" non è affatto in opposizione alla prospettiva aristotelica; è al contrario ad essa correlata e complementare. Tutte le forme simboliche- linguaggio, arte, religione, scienza sono così solo molti aspetti della natura fontamentalmente sociale dell'essere umano (trad. mia)"

⁶⁴⁹*Ibidem*.

scarto. Tuttavia, anche in relazione a questo tema, Cassirer rileva l'importanza della singolarità creativa.

Già nel Konvolut 184b incontriamo questo riconoscimento qui si dice infatti:

Tutti gli spiriti veramente religiosi e profetici mostrano di fronte al mondo delle forme questo volto di Giano. Essi infrangono la forma formata ma, in questa volontà di annientamento e in questo atto di annientamento, aprono la strada alla "*forma formans*".⁶⁵⁰

Per quanto riguarda il linguaggio incontriamo lo stesso processo fondamentale.

Da un lato, il linguaggio si presenta come potere conservativo tra i più saldi nella cultura umana, permettendo così la comunicazione, che richiede regole rigide, d'altro canto le trasformazioni linguistiche, sia nella fonetica sia nell'ambito del significato, sono riconosciute quali condizioni "inerenti e necessarie" (*inherent and necessary*) allo sviluppo.

La trasformazione continua del linguaggio dipende, per Cassirer, dalla trasmissione della lingua da una generazione all'altra. Questa trasmissione non è una mera copia o riattuazione ma un ricrearsi della lingua, come mostrano gli studi citati da Cassirer sul linguaggio infantile.

Innovazione e conservazione sono nel linguaggio elementi egualmente indispensabili. La trasformazione non è solo legata al ricambio generazionale, ma è introdotta in maniera più o meno evidente dal singolo parlante. Ma questo apporto della singolarità si nota in particolar modo nel contributo artistico. Il poeta non costituisce un nuovo linguaggio, ma trasfigura completamente il linguaggio esistente, costituendo una vera e propria cesura nella storia di una lingua.

Qui, nell'arte, l'individualità assume consapevolmente il ruolo trasformativo e innovativo, che è anche, in virtù di quanto più sopra detto, trasformazione di possibilità di mondo da parte dell'uomo.

La circolarità di *forma formans* e *forma formata* è, dunque, perfettamente realizzata e l'idea dell'essere umano è del tutto interna a questa processualità, contribuendo ad essa e in essa costituendosi.

L'antropogonia, così come pensata da Cassirer, si è dunque esaustivamente configurata. L'essere umano è inteso come *animal symbolicum* non solo in quanto esso sviluppa da sé il mondo, simbolicamente organizzato nel quale vive, ma in quanto a sua volta è simbolicamente costituito e si autocomprende simbolicamente nel mondo, che con lui stesso si apre.

⁶⁵⁰Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 23

L'individualità umana è, quindi, il punto in cui la circolarità tra quanto è formato e quanto forma si concreta e incarna. Ma questo punto, proprio per il suo costituirsi interno al sistema delle forme simboliche, non sembra poter venire inteso come punto di vista esterno al sistema stesso.

Da un lato, dunque, l'essere umano a tema nella riflessione di Cassirer, è condizione di possibilità della formazione simbolica ma ne è a sua volta condizionato, poichè è reso possibile, in quanto uomo, dalla simbolicità stessa.

Rimangono però, all'interno dell'opera di Cassirer, luoghi problematici che sembrano confliggere con una lettura come quella proposta.

Uno fra tutti, che ripropone la vicinanza di Cassirer alle posizioni hegeliane, è il seguente:

Per noi, dal punto di vista della filosofia delle forme simboliche, questo conflitto e questa disputa non esistono [tra soggettivo e oggettivo].

Infatti, questa filosofia ricerca la totalità delle visioni prospettive nelle quali si dischiude per noi la realtà-

essa non decide all'inizio sul loro carattere di realtà, ma cerca di comprendere ogni "visione" secondo le sue norme.

Ogni forma della visione reca in sé il criterio della sua realtà.

Dobbiamo in primo luogo trovare questo criterio e imparare a comprenderlo- così il linguaggio, il mito, la scienza.

La vera realtà è per noi il soggetto, che è capace di tutte queste visioni⁶⁵¹

Nonostante questo e altre affermazioni, che possono portare e sostenere una simile interpretazione, nel senso di un idealismo assoluto, la parola finale dovrebbe essere data su quanto lo stesso Cassirer dice a proposito del proprio idealismo, idealismo critico o trascendentale, orientando diversamente l'articolazione del problema.

Nella conferenza *L'idealismo critico come filosofia della cultura*⁶⁵² il problema viene dallo stesso Cassirer impostato in maniera più puntuale.

La filosofia della cultura viene, infatti, definita apertamente come idealismo trascendentale, in quanto si orienta sulle condizioni di possibilità del darsi della cultura, nell'ampliamento del progetto kantiano alle condizioni generali per il darsi di ogni prestazione culturale, condizioni che sono individuate nei diversi sistemi delle forme simboliche.

Lo scopo delle diverse forme simboliche è la costituzione del mondo comune, del mondo oggettivo in cui l'uomo vive e si costituisce.

⁶⁵¹ *Op.cit.* pg. 274

⁶⁵² In Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P.Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981

Questo è quanto Cassirer sostiene parlando di *κοινὸς κοσμός*, ma quest'idea viene già ampiamente argomentata a Davos, dove, ricordiamo, al linguaggio come medio viene attribuita la capacità di formare lo spirito oggettivo, il mondo comune degli uomini.

Ma il processo di costituzione, che le diverse forme simboliche portano avanti, secondo le loro diverse modalità, non realizza, nelle intenzioni di Cassirer una totalità assoluta e atemporale, simile alla totalità hegeliana, che coincide con l'Idea assoluta.

La totalità, che consegue dal processo di sviluppo culturale e dal processo di costituzione del *koinos kosmos*, si presenta invece come continua processualità data dall'oscillazione tra formazione e dissoluzione.

Quest'oscillazione è descritta dallo stesso Cassirer come movimento di un pendolo da *forma formata* a *forma formans* e viceversa.

Solo in tali similitudini dinamiche, non in immagini statiche si può descrivere la forma come forma diveniente, come *γενεσις εἰς οὐσίαν*. Come la metafisica scolastica ha formulato l'opposizione tra il concetto di "*natura naturata*" e di "*natura naturans*" così la filosofia delle forme simboliche deve distinguere tra la "*forma formans*" e la "*forma formata*". L'alternativo gioco tra entrambe costituisce l'oscillazione del pendolo della vita spirituale. La "*forma formans*", che diventa "*forma formata*", che deve diventare tale per la sua stessa autoaffermazione, che, tuttavia, non si dissolve mai interamente in essa, ma, piuttosto, conserva la sua capacità di affrancarsi da essa, di rinascere come "*forma formans*", è ciò che contraddistingue il divenire dello spirito e il divenire della cultura (*was das Werden des Geistes und das Werden der Kultur bezeichnet*).⁶⁵³

E questo processo, che non mira ad una totalità assoluta dello spirito, non può essere compreso se non comprendendone la meta ideale. Si torna qui, per Cassirer, all'idea del compito, che funge da idea regolativa verso cui è orientato l'intero procedere delle forme simboliche.

Il compito della realizzazione dell'essere umano come fine e scopo della processualità culturale. Quest'idea di fondo, di un compito che orienta il processo simbolico, è sempre presente in modo più o meno esplicito nella trattazione di Cassirer.

In *An Essay on Man* si parla della tensione dei vari raggi simbolici verso un fine comune. Ma tale fine comune si mostra, ora, non solo come realizzazione del mondo umano, ma anche, nella sua accentuazione antropogonica, come realizzazione e liberazione dell'uomo che in tale mondo vive. Quanto affermato da Cassirer a Davos circa una forma di infinità propria dell'uomo in connessione alla sua libertà acquisisce, al termine della trattazione, una profondità che nello spazio del colloquio poteva essere perduta.

⁶⁵³Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni Milano 2003, pg. 22

Quando Cassirer parla di “metabasi” che introduce alla “regione della pura forma”, di una infinità che non è solo in contrasto alla finitezza, che pure è aspetto riconosciuto dell’essere umano, ma che è invece “compimento”, “completo riempimento della finitezza stessa” dice dunque del compito affidato alla filosofia delle forme simboliche.

E questo significa liberare l’uomo dall’angoscia, nel senso del “far sì che l’uomo diventi tanto libero quanto può diventarlo”, ossia realizzare e richiamare l’uomo al proprio compito antropogonico, nel senso di una liberazione e di un’affrancamento dell’uomo dall’ignoranza, dall’angoscia e dall’ingiustizia⁶⁵⁴.

Nella conferenza del 1936, *L’idealismo critico come filosofia della cultura*, tale compito acquisisce una curvatura più esplicitamente etica in contrapposizione con quella che Cassirer chiama *Existentialphilosophie*.

Non possiamo edificare una filosofia della cultura con mezzi meramente formali o logici. È giocoforza affrontare la fondamentale questione etica contenuta nel concetto stesso di cultura. La filosofia della cultura può essere uno studio delle forme, ma questa forma non possono venir comprese se non connettendole ad una meta comune. Che cosa significa in definitiva questa evoluzione delle forme? Che cosa significa, diciamo così questa galleria delle figure che troviamo dispiegate nel mito, nel linguaggio, nell’arte, nella scienza?

Dobbiamo pensare che non si tratti d’altro che di un passatempo con cui la mente umana intrattiene se stessa? Oppure questo giuoco possiede un tema generale e un compito universale? A tale questione è impossibile rispondere se accostiamo i problemi della cultura dal solo lato della psicologia, o se li consideriamo dal punto di vista di quell’antropologia filosofica che è venuta recentemente sviluppandosi nella filosofia tedesca contemporanea. Questa antropologia vuole essere una *Existentialphilosophie*; pretende di essere l’interpretazione autentica di ciò che può dirsi l’esistenza dell’uomo. Ma lo stesso termine di “esistenza” è un termine ambiguo.⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ Vedi pg. 30

⁶⁵⁵ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945* (a cura di D.P. Verene), Yale University Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981, pg. 90

Bibliografia :

Opere di Heidegger.

- Martin Heidegger, GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad.it. Ugo Maria Ugazio, *Logica il problema della verità*, Mursia, Milano 1986
- Martin Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988
- Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, trad.it. G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990
- Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, trad. it. e introduzione di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980
- Martin Heidegger, GA 65, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, trad. it. F. Volpi, *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007
- Martin Heidegger, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano 2002.
- Martin Heidegger, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, trad.it. M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004
- Martin Heidegger, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2001. trad.it. M. Borghi, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti Edizioni, Milano 2007
- Martin Heidegger, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982
- Martin Heidegger, GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., trad.it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992
- Martin Heidegger, GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. P. Chiodi (a cura di F. Volpi), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005

- Martin Heidegger, GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, trad.it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994.
- Martin Heidegger, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von dem transzendentalen Grundsätzen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, trad. it. V. Vitello, *La questione della cosa*, Guida, Napoli 1990
- Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, trad.it. V.Cicero, *Holzwege, sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002
- Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971, trad.it. U. Ugazio e G.Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1978
- Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, trad.it. C.Badocco, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007
- Martin Heidegger e Elisabeth Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, a cura di Joachim W. Storck, edizione italiana a cura di Roberto Brusotti, Il Melangolo, Genova 1991
- Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad.it. Cristin R. e Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1999

Opere di Cassirer.

- Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke Band 6, Meiner Verlag, Hamburg 1998, trad.it. E.Arnaud, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia Firenze 1973
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Gesammelte Werke Band 8, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia Firenze 1979
- Ernst Cassirer, *Der Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1922- 1926), Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad .it. R. Lazzari, *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992
- Ernst Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), Gesammelte Werke Band 18, Meiner Verlag, Hamburg 2004, trad .it. R. Lazzari, *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze 1992
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Gesammelte Werke Band 11, Meiner Verlag, Hamburg 2001, trad.it. E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, *Il linguaggio*, Sansoni, Milano 2004
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, Gesammelte Werke, Band 12, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke Band 13, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. E. Arnaud *Filosofia delle forme simboliche*, Vol.III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966
- Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen* , Meiner Verlag Hamburg 1995, trad.it. G. Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003
- Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 5, Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, Meiner Verlag, Hamburg 2004
- Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 6, Seminar on Symbolism and Philosophy of Language. Vorlesungen New Haeven 1941/1942*, Meiner Verlag, Hamburg 2004

- Ernst Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003
- Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it.V.E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, Il Saggiatore Milano 1961
- Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Gesammelte Werke Band 14, Meiner Verlag, Hamburg 2002, trad.it. F. Federici, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1935
- Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Gesammelte Werke Band 24, Meiner Verlag, Hamburg 2007, trad.it. M.Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979
- Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Gesammelte Werke Band 23, Meiner Verlag, Hamburg 2006, trad.it. C. D'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968
- Ernst Cassirer, *Form und Technik*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb, Bologna 2003
- Ernst Cassirer- Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929)*, (présentés par Pierre Aubenque), Beauchesne, Paris 1972
- Ernst Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004
- Ernst Cassirer, (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb. Bologna 2003
- Ernst Cassirer, "*Eidos und Eidolon. Das Problem der Schönen und der Kunst in Platons*", in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922- 1926)*, Gesammelte Werke Band 16, Meiner Verlag, Hamburg 2003, trad.it. (a cura di M. Carbone) *Eidos ed eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, Cortina, Milano 2009.
- Ernst Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*(a cura di D.P.Verene), Yale Unviersity Press; New Haven and London 1979, trad. it Ferrara G., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza Roma-Bari 1981
- Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Gesammelte Werke Band 10, Meiner Verlag Hamburg 2001, trad. it. (a cura di Raio G.), *La teoria della relatività di Einstein*, Newton Compton, Roma 1981

- Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation*, In Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag Hamburg 2004, trad. it. in Lazzari R., (a cura di), *Cassirer-Heidegger, Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, Unicopli Edizioni 1990
- Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, Gesammelte Werke Band 22, Meiner Verlag, Hamburg 2006
- Ernst Cassirer, *Mitischer, ästhetischer und teoretischer Raum*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1927-1931)*, Gesammelte Werke Band 17, Meiner Verlag, Hamburg 2004, trad. it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb Bologna 2003
- Ernst Cassirer, *Die Sprache in der Aufbau der Gegenstandswelt*, in Ernst Cassirer, *Aufsätze und Kleine Schriften (1932-1935)*, Gesammelte Werke Band 18, Meiner Verlag, Hamburg 2005, trad it. (a cura di G. Mattucci), *Tre studi sulla forma formans. Tecnica-Spazio- Linguaggio*, Clueb, Bologna 2003

Bibliografia generale.

- AA.VV. (a cura di E. Fagioli e M. Fortunato), *Soggetto e verità, la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, Itinerari filosofici, Mimesis; Milano 1996
- AA.VV.,(a cura di Stefano Besoli, M.Ferrari, L.Guidetti), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*. Discipline Filosofiche, Quodlibet, Macerata 2002
- Aubenque P., *Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggerien*, in *Heidegger et la question del l'humanisme. Faits, concpts, débats*. (Sous la direction de) Bruno Pinchard, Presses Universitaires de France, pp. 227-238
- Beelmann A., *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkedit-Eisamkeit"*. Königshausen&Neumann, Würzburg 1994
- Bishop P., *Cassirer, Bachofen und der Mythos:Überlegungen zum Weg von der Anthropologie zur der Politik*, Studia Neophilologica, 77 (1) June 2005, p. 31- 40
- Bonito V.M. e Novello N.(a cura di), *Età dell'inumano, Saggi sulla condizione umana contemporanea*, Carocci, Roma 2005
- Braun H.J., Holzhey H., Orth E.W. (hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988
- Cacciatore G., *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, Siciliano Editore, Messina 2005
- Cassinari F., *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994
- Cassinari F., *Il superamento della prospettiva antropologica nelle opere e nelle lezioni di Heidegger su Kant*, Itinerari filosofici S-D 91; 1(1) pp.29-53
- Cassinari, F., *Dalla differenza al soggetto. Note per un'antropologia metafisica della storia*, Mimesis, Milano 2000
- Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer. Mit einer Vorbemerkung von Peter Cassirer*, Meiner Verlag, Hamburg 2003
- Cassirer-Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, a cura di Lazzari R., Unicopli Edizioni, Milano 1990

- Cazzullo A., *Il problema del linguaggio in Cassirer e in Heidegger*, Materiali Universitari, Unicopli, Milano 1981
- Cazzullo A., *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger e Ricoeur*. Jaca Book, Milano 1988
- Cesarone V., *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger*, Levante Editore, Bari 2001
- Ciatello A., *Soggettività e trascendenza, Da Kant a Heidegger*, il Melangolo, Genova 2005
- Cioffi F., *Discorso sul simbolo e problema dell'esistenza a partire da una disputa tra Heidegger e Cassirer*, in *Fenomenologia e Società*, anno VII, n.8, 1985 pp. 20-40
- Costa V., *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006
- Costa V., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007
- Cristin R., *Heidegger e Leibniz*, Bompiani, Milano 1990
- D'Atri I., *Cultura, creatività e regole: fra Kant e Cassirer*, Bios, Cosenza 1990
- Dastur F., *Heidegger et la question anthropologique*, Bibliotheque philosophique de Louvain, Louvain Paris 2003
- Dastur F., *Le projet d'une « chronologie phénoménologique »*, in *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-Francois Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), édités par Jean- Francois Courtine, J. Vrin, Paris 1996, pp. 113- 129
- Deleuze G., *La passione dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2000
- Demske J.M., *Sein, Mensch und Tod*, K. Alber Verlag, Freiburg- München 1984
- Esposito C., *Heidegger e Kant 1912-1929. Un'ipotesi di lettura*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", 22 (1979), pp.221-248
- Fabris A., *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000
- Fabris A. e Cimino A., *Heidegger*, Carocci, Roma 2009
- Fahrenbach H., *Heidegger und das Problem einer "philosophischen Antropologie"*, in *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80.Geburtstag*, Kolstermann, Frankfurt a.M. 1970, pp.97-131

- Fraisopi Fausto, *La teoria dell'immaginazione in Kant. Dalla verità intemporale al mondo storico*, www.giornaledifilosofia.net, Aprile- Maggio 2008
- Farias V., *Heidegger e il nazismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1988
- Ferrari M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, F. Angeli, Milano 1988
- Ferrari M., *Cassirer e Heidegger. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in "Rivista di storia della filosofia", XLVII, (2), 1992 pp. 409- 440
- Ferrari M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Olschki Editore, Firenze 1996
- Ferraris M., *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2005
- Figal, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hambourg 1992, trad.it. A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, ETS Edizioni, Pisa 2006
- Flatscher Matthias, *Die Gegenwart im Bann der frühen Neuzeit. Ernst Cassirers und Martin Heideggers unterschiedliche Hinsichten auf Descartes*, Prolegomena 8 (1) 2009 : 23-54
- Frede D. Schmücker R. (hrsg.), *Ernst Cassirers Werke und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997
- Friedman M., *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Cortina Editore, Milano 2004
- Franck Didier, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006
- Galanti Grollo Sebastiano, *L'ontologia nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, www.giornaledifilosofia.net, giugno 2009
- Garin E., *Kant, Cassirer, Heidegger*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia" VIII, 2 (1973) pp.203-206
- Göller T., *Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in Braun H.J., Holzhey H., Orth E.W. (hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.
- Gordon P. E., *Neokantianism and the politics of Enlightenment*, The Philosphical Forum, Volume 39, Summer 2008
- Gordon P. E., *Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger*, New German Critique N. 94. Secularization and Disenchantment (Winter, 2005) pp. 127- 168.

- Gründer K., *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, in: H.-J. Braun/ H. Holzhey/ E.W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Fft/M 1989
- Gessmann Martin, *Kulturphilosophie* in „Philosophische Rundschau“, Band 55, 1, 2008
- Herrmann (von) F.W., *La Metafisica nel pensiero di Heidegger. Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Urbaniana, Città del Vaticano 2004
- Herrmann (von) F.W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974
- Honneth A., *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007
- Hoppe H., *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80.Geburtstag*, Kolstermann, Frankfurt a.M. 1970, pp.284- 317
- Jackson R.L., *The Cassirer- Heidegger debate: A critical and historical study*, Emory University, 1990
- Kaegi D, Rudolph E., *70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Meiner 2000
- Kajon I., *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nella filosofia di Ernst Cassirer*, Bulzoni Editore, Roma 1984
- Knoppe, T., *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts-und Kulturtheorie*, Meiner, Hamburg 1992
- Krois John Michael, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, in “Philosophy and Retic”, Vol.16, No. 3. 1983, pp. 147-159
- Krois John Michael, *Ernst Cassirer's philosophy of biology*, Sign Systems Studies 32, 2004
- Krois John Michael, *The priority of “symbolism” over language in Cassirer's philosophy*, Synthese 2009
- La Rocca C., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999
- La Rocca C., *Soggetto e mondo*, Marsilio, Venezia 2003
- Lazzari R., (a cura di), *Cassirer-Heidegger, Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928-1931)*, Unicopli Edizioni, Milano 1990
- Lynch D.A., *Ernst Cassirer and Martin Heidegger, The Davos Debate*, in *Kant- Studien* 81:3 (1990) pp- 360-370

- Loft, S., *Husserl, Heidegger, Cassirer, Trois philosophies de crise*, in *Revue philosophique de Louvain*, 92 (4) 1994 p. 570-584
- Löwith K., *Heidegger- Denker in dürftiger Zeit*, trad.it. (a cura di Cases C. e Mazzone A.) *Saggi su Heidegger*, Se, Milano 1996
- Lugarini L., *Critica della ragione e universo della cultura. Gli orizzonti cassireriani della filosofia trascendentale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983
- Maschietti S., *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Istituto Italiano per gli Studi storici, Società editrice Il Mulino, Napoli 2005
- Masullo A., *Antimetafisica del fondamento*, Guida Editori ,Napoli 1971
- Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006.
- Meyer T., *Ernst Cassirer*, Ellert & Richter Verlag, Hamburg 2006
- Moynahan G.B., *The Davos Debate, Science, and the Violence of Interpretation: Panofsky, Heidegger and Cassirer on the Politics of History*.
- Nancy J-L., *The Being-with of Being-there*, *Continental Philosophy Review*, 41 (2008)
- Orth E.W., *Was ist und was heißt "Kultur"? Dimensionen der Kultur und Meidalität der menschlichen Orientierung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000
- Paltrinieri G.L., *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma 2001
- Penati G., *Kant e la metafisica secondo Heidegger*, "Humanitas", 1 (1988)
- Perego V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001
- Perissinotto L., *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza Roma-Bari 2002
- Philipse H., *Heidegger and Ethics*, *Inquiry*, 42
- Poggi S. e Tomasello P.(a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia , Fenomenologia, Verità*, C.E.A., Milano 1995
- Poma A., *Origine e primi sviluppi della filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, "Filosofia", Anno XXVIII, III: luglio 1977, pg. 389- 418
- Poma A., *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in "Filosofia", Anno XXXI, II, Aprile 1980, pg. 187-236

- Pos, H.J., *Recollections of Ernst Cassirer*, in Schlipp P.A. (edited by), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois 1949, pp. 61-72
- Raio G., *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma-Bari 1991
- Raio G., *L'io, il tu e l'Es*. Saggio sulla *Metafisica delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, Quodlibet Studio, 2005
- Raio, G., *Cassirer a Davos*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana" ; 16 (1996) pp.105-109
- Rebernik, P., *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS Edizioni, Pisa 2006
- Recki, B., *Kampf der Giganten. Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, <http://www.warburg-haus.hamburg.de/eca/davos.html>
- Rockmore T., *On the structure of twentieth-century philosophy*, in "Metaphilosophy", vol.34. No.4, July 2004
- Ruggenini, M. e Perissinotto L.(a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Carocci, Roma 2002
- Ruggenini M., *La questione dell'essere e il senso della Kehre*, in "Aut- Aut" 248-249; Marzo- Giugno 1992
- Ruggenini M., *Ermeneutica e finitezza*, in "Bollettino della Fondazione nazionale Vito Fazio Allmayer" Anno XXII, n. 2. Luglio- Dicembre 1993
- Ruggenini, M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*. Marietti, Genova 1992
- Ruggenini, M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977
- Ruggenini M., *La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929*, in *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-Francois Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), édités par Jean-Francois Courtine, J. Vrin, Paris 1996 pp153-177
- Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland*, Trad.it. (a cura di Curcio N.) *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Padellaro R., Fabbri Editori, Milano 1970
- Schlipp P.A., (edited by), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois : Open-court, 1949

- Schmid, P.A., *Angoisse et Finitude. Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*, Revue de Métaphisique et de Morale, (3) p. 381, A.Colin, Paris 2000
- Schrag C.O., *Heidegger and Cassirer on Kant*, in “Kant-Studien” 58: 1 (1967) p. 87
- Schürmann V., *Die Substanz der Relation. Notizien zur Ernst Cassirer*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 48:1 (1994) p.104
- Schwemmer O., *Ernst Cassirer und die zwei Kulturen*, www.philosophie.hu-berlin.de
- Schwemmer O., *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997
- Simmel G., *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Guida Editori, Napoli 1968
- Sini C., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991
- Tauxe H.C., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, L'Age d'Homme Editions, Lausanne 1971
- Vicari D., *Lettura di Essere e Tempo di Heidegger*, Utet, Torino 1998
- Vaysse J.-M., *Heidegger et la question de l'anthropologie*, in *Heidegger et la question del l'humanisme. Faits, concepts, débats.* (sous la direction de) Bruno Pinchard, Presses Universitaires de France, pp.268-281
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2000
- Vitiello V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Studi Filosofici Argalìa Editore, Urbino 1976
- Volpi F., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in AA.VV., *Kant a due secoli della “Critica”*, a cura di G. Michele e G. Santillo, La Scuola, Brescia 1984
- Waite G., *On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer at Davos*, Political Theory, Vol.26 No.5, Oct 1998, pp. 603-651
- Warburg A., *Per monstra ad sphaeram*, (a cura di Davide Stimilli e Claudia Wedepohl), Abscondita, Milano 2009
- Watté P., *Anthropologie et philosophie: un double retour au fondement*, in Revue philosophique de Louvain (1993) p. 207