

I

IL SEMINARIO DI DAVOS: HEIDEGGER E CASSIRER,
L'ORIGINARIO ED IL MONDO STORICO-SPIRITUALE

di Fausto Fraisopi

Quando si parla di immaginazione in Kant è quasi naturale, anzi doveroso, menzionare il dibattito tra Heidegger e Cassirer, come se esso – e soprattutto gli antefatti che lo definiscono – rappresentino addirittura una delle fasi di elaborazione della teoria dello schematismo, quasi ne costituiscano, a più di un secolo dalla morte di Kant, l'estrema propaggine, il momento in cui la dottrina dello schematismo inizia a ri-pensarsi coscientemente. Se quindi non si può non pensare lo schematismo senza ri-pensare il dibattito di Davos, non si deve tuttavia farsi inibire ai presupposti storici, culturali, speculativi che lo animano, perché, proprio per ripensare lo schematismo, si deve anche e soprattutto far chiarezza sullo *status quaestionis* del dibattito stesso, necessariamente determinato dal punto di vista storico.

E' quella stessa caratterizzazione storica – pur sempre legata alla contingenza ed alla storicità dei progetti filosofici – che orienta, innanzitutto, l'analisi heideggeriana. Tutto ciò non significa, innanzitutto, muovere ad Heidegger la consueta, potremmo dire anche banale, obiezione filologica, storico-filosofica, a cui, in sostanza, ha già esaurientemente risposto. Si legga quanto detto nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Kant und das Problem der Metaphysik*:

“Di continuo ci si scandalizza per le forzature che si ravvisano nelle mie interpretazioni, e questo scritto può servire molto bene a documentare questo tipo di accuse. Si può perfino dire

che gli storici della filosofia hanno ragione quando rivolgono quest'accusa contro quelli che vorrebbero promuovere un dialogo di pensiero tra pensatori. A differenza dei metodi della filosofia storica che ha il suo proprio compito – prosegue Heidegger – un dialogo di pensiero è soggetto ad altre leggi che sono più vulnerabili. Nel dialogo è più alto il rischio dell'errore, e sono più frequenti le mancanze”¹.

Se si trattasse tuttavia solo di errori concernenti la rigorosa interpretazione (quale altra può d'altronde esistere) storico-filologica, se si trattasse cioè di mancanze impercettibili, precisazioni non fatte, piccole quisquiglie tralasciate, l'interpretazione heideggeriana rimarrebbe valida perlomeno nella sua linea generale e, soprattutto, salda, granitica, nella sua impostazione speculativa di fondo. La situazione sarebbe viceversa più complicata se Heidegger mancasse anche l'inquadramento della “lettura speculativa”, impostando non un dialogo – sempre necessariamente bilaterale – quanto piuttosto un monologo, necessariamente autoreferenziale!

Per comprendere se ed in che modo tutto ciò avvenga bisogna innanzitutto scrutare ciò che avviene in quello che fino ad ora è l'interlocutore di un dialogo solo presunto, il poderoso e complesso impianto argomentativo heideggeriano. Ciò che interessa non è tanto l'acquisizione teorica “matura” dell'interpretazione kantiana, quella che si configura principalmente in *Die Frage nach dem Ding*² e *Kants These über das Sein*³, ma la genesi serrata speculativa che conduce a *Kant und das Problem der Metaphysik*⁴, quella genesi che, come noto, riconosce in *Essere e Tempo* il suo punto di svolta. Il fatto che, tuttavia, *Sein und Zeit* rappresenti per il pensiero heideggeriano uno dei punti speculativi più alti, che rappresenti addirittura la concrezione, la codificazione di una grammatica speculativa del tutto nuova, non determina necessariamente la maggiore aderenza della lettura heideggeriana alla lettera ed allo spirito della filosofia trascendentale. Ciò che infatti, a partire da *Essere e Tempo*, si elabora sulla base dell'interpretazione kantiana è un elemento – per esplicita affermazione dello stesso Heidegger – estraneo allo stesso Kant:

“la problematica di *Essere e Tempo* entrò in gioco come anticipazione nel mio tentativo di interpretare Kant”. “Il testo kantiano – si prosegue – divenne un rifugio, per cercare in Kant un patrono del problema dell'essere da me posto. Questo cercarvi un rifugio fece sì che la *Critica della ragion pura* venisse interpretata nell'ottica della problematica di *Essere e tempo* ma, in realtà, al di

¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, IV Aufl., Frankfurt a. M., 1973; in Id., *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 2000, IV ed. [Il testo verrà successivamente citato come *Kant e il problema della metafisica* e l'indicazione dell'edizione italiana].

² Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zur Lehre der kantischen Grundsätzen*, Tübinge, 1962; in Id., *La questione della cosa*, Napoli, Guida, 1989.

³ M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976; in Id., *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994, III ed., pp. 393- 428.

⁴ Cfr. a riguardo in ordine cronologico M. Heidegger, *Logik. Die frage nach dem Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976; in Id., *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986; Id. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, in Id., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976; Id. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt, 1977, in Id. *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano, Mursia, 2002.

sotto del problema di Kant venisse inserita una problematica che gli era estranea, per questo condizionante”.

La *Prefazione* del '73 induce a muoversi con la maggiore cautela possibile ma allo stesso tempo risulta essere un ottimo strumento ermeneutico. Ciò che la problematica di *Essere e tempo*, infatti, suggerisce all'interpretazione kantiana è innanzitutto una tensione interna, quella tensione che, nella necessità di superare i suoi stessi fondamenti, spinge il pensiero heideggeriano a cercare in Kant un'originarietà che quest'ultimo non voleva, né poteva (o avrebbe potuto) pensare, un'originarietà rimasta occultata anche allo sforzo speculativo di *Sein und Zeit*. Si potrebbe con ragione sostenere, infatti, che più si definisce l'effettiva prospettiva filosofica heideggeriana più si restringe il carattere di apertura (e di dialogo) con cui Heidegger si rivolge alla problematica kantiana: in questi termini il corso di lezioni marburghesi del 25-26, confluito in “*Logik. Die Frage nach dem Wahrheit*” ed il *Kantbuch* costituiscono i due estremi di un percorso che conduce Heidegger dall'ambito della fenomenologia (e filosofia) trascendentale al completo distacco da essa, ad un'estraneità – almeno presunta – al problema di fondo del pensiero trascendentale *tout court*. Il termine medio di questo percorso, *Essere e tempo*, segna chiaramente non solo il distacco da Husserl – il che è quantomai ovvio – ma anche e soprattutto, per la presente indagine, l'assunzione di presupposti di interpretazione del pensiero kantiano del tutto erronei (non solo dal punto di vista storico-filosofico).

Nel centrale – e fondamentale – § 44 di *Sein und Zeit*, dove l'analitica dell'esserci prende in considerazione “il concetto tradizionale di verità e i suoi fondamenti ontologici”, si proferisce un giudizio che, seppur attenuato in *Kant und das Problem der Metaphysik*, resta nondimeno capitale: “si dimentica [...] ciò su cui già Brentano richiamò l'attenzione, cioè che Kant stesso restò fermo al concetto di verità come *adaequatio rei et intellectus*”⁵. Questo giudizio resta pressoché lo stesso, eccetto una tenue, impercettibile sfumatura, nel testo del '29. Qui, commentando un passo della *Prefazione* alla seconda edizione di *KrV*, Heidegger aggiunge: “la rivoluzione copernicana scuote così poco il vecchio concetto della verità come adeguazione (*adaequatio*) della conoscenza all'ente, che anzi la presuppone e, addirittura, la fonda per la prima volta”. In questo punto – e va notato che questo è un punto capitale – Heidegger smarrisce completamente il senso ed il contesto del passo kantiano in cui si parla della verità: “la definizione nominale di verità, per cui essa risulta dall'accordo della conoscenza con l'oggetto, è qui concessa e presupposta”. Andrebbe tuttavia riportato l'intero passo del § III dell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* (“*Intorno alla divisione della logica generale in analitica e dialettica*”):

⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, p. 265. Sulla dipendenza di questa valutazione heideggeriana da Brentano e, prima ancora, da Hegel, cfr. G. Prauss, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, in *Kant-Studien*, 60, 1969, pp. 167 sgg.

“L’antica e celebre domanda, con la quale ci si proponeva di mettere alle strette i logici e si credeva di porli innanzi al dilemma di o cadere in un misero diallele o di dover riconoscere la propria ignoranza, e con essa la vacuità di tutta la loro arte è la seguente: che cos’è la verità? La definizione nominale [*Namenerklärung*] della verità, per cui essa risulta dall’accordo [*Übereinstimmung*] della conoscenza col suo oggetto, viene qui [*scil.* nella domanda] concessa e presupposta [*wird hier geschenkt und vorausgesetzt*]; ciò che al contrario si desidera sapere [*man verlangt aber zu wissen*] è quale sia il sicuro e generale *criterium veritatis* di una conoscenza qualsiasi”⁶.

Ciò che viene qui nel passo chiaramente contrapposto sono due domande, la domanda sofistica e quella propriamente trascendentale: la prima induce al *diallele*, la seconda non presupponendo affatto come valida – e filosoficamente esaustiva – la *Namenerklärung*, domanda intorno ad un *criterium veritatis* “*sichere und allgemeine*”, generale e sicuro. E’ forse questa una distinzione sottile, accessibile solo al filologo o allo storico della filosofia, che preso dal suo lavoro occulta il dialogo genuino tra pensatori? No. Sembra del tutto lecito dubitarne, costituendo al contrario solo la necessaria ed elementare contestualizzazione di un pensiero. Continua infatti Kant:

“costituisce già una prova importante e necessaria di saggezza e di acutezza il rendersi conto di che cosa si debba ragionevolmente domandare. Se infatti la domanda è assurda e tale da richiedere risposte vane, essa accompagna al disdoro di colui che la pone, lo svantaggio di spingere l’ascoltatore sprovveduto a risposte insensate, dando così il comico spettacolo (come dicevano gli antichi) di uno che munge il becco mentre l’altro tiene lo staccio”.

Non si tratta, a questo punto, di un’accettazione o di una ripulsa *tout court* ma di un’accettazione della definizione come appunto mera definizione nominale, *Namenerklärung*, con la consapevolezza della dinamica che si cela dietro di essa. Anche se, infatti, quella definizione potesse essere concessa e presupposta, non potrebbe assolutamente essere concessa e presupposta [*geschenkt und vorausgesetzt*] come *criterium veritatis*. Che quindi Kant accetti non solo la domanda “*sofistica*” ma anche la definizione nominale non lambisce per nulla la sostanza filosofica e speculativa dell’argomentazione trascendentale, che vi vede un abbaglio piuttosto che un sicuro fondamento di approccio al problema della verità.

Kant infatti non si limita solamente a prendere atto della circolarità insita nella *Namenerklärung* ma sulla coscienza della circolarità stessa fonda la distinzione di quella dal “vero” ed effettivo problema del *criterium veritatis*. L’*adaequatio* postula infatti, a livello del tutto astratto, il confronto della conoscenza con l’oggetto ma, afferma Kant, “io posso confrontare l’oggetto con la mia conoscenza solo conoscendolo”. “La mia conoscenza – si prosegue nella *Logik Jäsche* – deve dunque convalidare sé stessa, il che tuttavia è ben lungi dall’esser sufficiente alla verità. Infatti, poiché l’oggetto è fuori di me e la conoscenza è in me, io posso giudicare soltanto se la mia conoscenza dell’oggetto si accorda con la mia conoscenza

⁶ *KrV*, B 82 – A 57, tr. it. p. 130. Cfr. a riguardo M. Capozzi, *Kant e la logica*, I, pp. 423-428.

dell'oggetto"⁷. La possibilità che si dia un *criterium veritatis* generale ed allo stesso tempo materiale, come richiede la definizione di *adaequatio*, è escluso in linea di principio: un *criterium veritatis* come l'*adaequatio* non potrebbe infatti non essere materiale, interessando così il contenuto stesso del giudizio ed allo stesso tempo, in quanto criterium, non potrebbe non essere generale. L'affermazione della definizione mette con ciò in crisi una delle due facce dell'*adaequatio*, in quanto affermandosene la consistenza materiale se ne nega l'universalità e viceversa. L'affermazione della verità come *adaequatio* afferma, in sostanza, solo sé stessa, si ripropone ciclicamente, come l'aporia. Ben lungi da una passiva accettazione, Kant scava a fondo in quella circolarità, indicando compiutamente la necessità dell'indagine trascendentale come processo di definizione della *veritas transcendentalis*. Un'indagine trascendentale, quindi, e non una presupposizione metafisica, finalizzata a sorreggere – dal punto di vista speculativo – la *Namenerklärung*, proprio perché l'indagine trascendentale si muove su, e a partire dalla sospensione di qualsiasi presupposto metafisico. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, dove ed in qual misura tutto ciò interessa l'interpretazione heideggeriana, soprattutto nella misura in cui l'affermazione dell'aderenza a-critica di Kant al concetto dell'*adaequatio* sembra essere del tutto marginale rispetto ai temi di *Sein und Zeit* e di *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Il problema in questione, ed il suo effettivo palese misconoscimento, si rivelano viceversa cruciali, fondamentali per l'interpretazione heideggeriana dell'immaginazione. Il presupposto dell'accettazione passiva, da parte di Kant, del concetto dell'*adaequatio*, conduce, come si vedrà, l'analisi verso il conferimento di una priorità (quasi) esclusiva dello schema *aisqhsic-nohsic*, conducendo così a sua volta quella stessa analisi nella ricerca di un'originarietà del tutto estranea al tema kantiano ed al suo orientamento speculativo. A ben vedere, infatti, l'accusa della passiva accettazione dell'*adaequatio* e quella, successiva, del ritrarsi di Kant di fronte all'abisso sembrano talmente connesse da essere addirittura speculari, co-essenziali, senza per questo cogliere, entrambe, l'effettivo orientamento "speculativo" dell'indagine trascendentale.

L'affermazione sempre progressivamente più energica – da parte di Heidegger – dell'immaginazione come radice originaria soggiace infatti a delle necessità tutte interne alla genesi (non kantiana) che va subendo l'orientamento speculativo dell'interrogazione heideggeriana sull'ontologia fondamentale. Ciò che infatti si rivela essere in gioco, almeno da un certo punto in poi del testo, è l'attingimento di quella *Temporalität*, di quella temporalità originaria che l'analisi della *Zeitlichkeit in Essere e tempo* aveva solo lambito. Quell'attingimento – pensato nei termini di un darsi-sottrarsi dell'essere (che verrà solo poi concepito come *ontologische Differenz*) – è ciò che orienta in modo sempre progressivamente maggiore la lettura del ruolo dell'immaginazione. A partire dal "terzo stadio della fondazione della metafisica" – quello che, una volta introdotti gli elementi della conoscenza pura

⁷ Cfr. *Logica*, 50, tr. it. p. 60.

(primo stadio) e il problema della sua (e quindi della loro) unità come sintesi ontologica (secondo stadio), inizia a definire l'intrinseca possibilità dell'unità essenziale della sintesi ontologica – si avverte una variazione di tono, di rigore, si potrebbe anche dire di orientamento dell'interpretazione. Si chiede Heidegger:

“se, dunque, la nostra conoscenza, in quanto finita, dev'essere un intuire ricettivo, non basta prender atto, semplicemente, di questa circostanza; anzi, proprio ora sorge il problema: da che cosa dipende necessariamente la possibilità di questa ricezione dell'ente, ricezione che non è affatto evidente per sé?” “E' comunque palese – si prosegue – la dipendenza di tale possibilità dal fatto che l'ente da sé possa farsi incontrare, ossia possa mostrarsi come ciò che si obietta. Ma se la semplice-presenza dell'ente non è in nostro potere, allora, proprio il nostro stato di assegnazione alla ricezione dell'ente esige che la possibilità di obbiettarsi sia data dall'ente fin da principio e in ogni momento. Soltanto in una facoltà preposta al rapporto che consente l'obiettarsi di..., nel volgersi a..., capace in via preliminare ed esclusiva di formare una corrispondenza pura, può compiersi un atto di intuizione pura. Ma che cos'è ciò che noi, con le nostre sole risorse, mettiamo in grado di obbiettarsi?”

Heidegger conclude, con uno scarto argomentativo del tutto repentino (ma anche, come si vedrà, del tutto coerente col suo orientamento di fondo):

“e se non è un ente, dev'essere senz'altro un nulla. Dar adito all'obiettarsi di...deve equivalere a portarsi e tenersi dentro il nulla: solo in tal caso, l'atto di rappresentazione può far incontrare, invece del nulla, e nell'ambito stesso del nulla, qualcosa che non è il nulla”⁸.

Qui risuona, come direbbe lo stesso Heidegger, un tema del tutto alieno a Kant, estraneo al modo stesso in cui il pensiero trascendentale esperisce il problema filosofico. Quel tema è il tema della differenza ontologica, un tema all'interno del quale e con la cui struttura si può certamente leggere Kant ma col quale Kant non legge il problema dell'unità e del senso dell'esperienza. Una conferma di tutto ciò sta in uno scritto heideggeriano del '28, a dir poco cruciale, *Vom Wesen des Grundes*, che soggiace al concepimento del *Kantbuch* come riflessione generale sul concetto di mondo e fondamento, come riflessione inaugurale sulla differenza ontologica intesa nei termini dell'essere dell'ente. Nella *Premessa alla terza edizione*, del '49, la contaminazione tra problema della differenza ontologica e problema della metafisica (come esperita) in Kant è chiarissima e quello viene espresso, presentato, proprio attraverso la terminologia kantiana:

“il niente è il non dell'ente, quindi l'esser esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il non tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come non relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*⁹ così la differenza, come non tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)”¹⁰.

⁸ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 69.

⁹ Il rimando è chiaramente orientato alla tavola dei significati del nulla della *KrV*, B 348 – A 292, tr. it. p. 300.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, Klostermann, 1976, in Id. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994, p. 79.

La differenza ontologica risulta allora essere chiaramente il compito speculativo a cui si espone ed in cui s'impegna anche la lettura di Kant, o, per meglio dire, la lettura heideggeriana del problema della metafisica *attraverso Kant*. Se andare nella direzione della lettura dell'immaginazione significa, per Heidegger, andare nella direzione della esplicita messa in questione della "differenza ontologica", bisogna chiedersi in che modo ed in qual misura questo esporsi ad un problema filosofico esperito in termini del tutto nuovi si distanzi dalla problematica cardine della soggettività trascendentale. In questo gioco elastico, in questo dinamismo dialettico interno al procedere heideggeriano sta tutto il necessario confronto ermeneutico con la lettura heideggeriana, necessario perché occasione per ricondurre il plesso, lo schema $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma\text{-}\nu\omicron\epsilon\sigma\iota\varsigma$ nell'orizzonte che gli è proprio, quello del *giudizio*.

Come si vedrà, infatti, l'evolversi del concepimento kantiano dell'unità dell'esperienza va proprio nella direzione della riconduzione dell'immaginazione trascendentale (e con ciò del plesso $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma\text{-}\nu\omicron\epsilon\sigma\iota\varsigma$) nell'orizzonte tematico e problematico della *Urteilkraft* e, più in particolare, del giudizio sintetico *a priori*. Tutto ciò non avviene affatto casualmente, né è dettato da un'impaurita ritrazione di Kant di fronte all'originario. Heidegger va, viceversa, nella direzione opposta, cercando di svincolare la funzione dell'immaginazione, e quindi della *Darstellung*, dal suo contesto e dalla sua collocazione originaria, la sintesi e la logica trascendentale. A partire infatti dall'individuazione della triplice natura della sintesi (predicativa, veritativa e apofantica) – da non confondersi con la triplice sintesi "menzionata" da Kant nella deduzione dell' '81 – la lettura heideggeriana sembra concentrarsi solo ed esclusivamente sul concetto di *sintesi apofantica*, svincolandolo tanto da quello di *sintesi veritativa* quanto da quello di *sintesi predicativa*.

Per Kant, infatti, "ciò che si manifesta" come *esperienza* è solo ciò che viene costituito nel giudizio come tale e, quindi, tutt'altro che svincolato, anzi dipendente, dal nuovo concetto di verità, dipendente, a sua volta, dalla *logica trascendentale*. Solo nel caso in cui si legga riduttivamente il problema e la problematizzazione kantiana del concetto di verità, solo nel caso in cui, come visto, si prenda la menzione kantiana dell'*adaequatio* per una passiva accettazione, si può avvertire il bisogno di svincolare tematicamente la sintesi apofantica dal suo aspetto prima veritativo, poi predicativo, cioè logico-trascendentale. Laddove infatti si tralasci la forte necessità, avvertita da Kant, di riempire la vuota *Namenserklärung* con una trattazione trascendentale, si possono rispettivamente svincolare la sintesi predicativa e quella apofantica dal loro essenziale anello di congiunzione, la sintesi veritativa. Solo così si può insinuare progressivamente ed impercettibilmente una frattura tra la sintesi apofantica e le altre, lasciando che questa divenga un'*apofantica* (in senso sostantivo) del tutto svincolata dal potere, dalla facoltà [*Vermögen*] concettuale del soggetto, dal suo *poter comprendere*. Tutto ciò equivale a dire che, come avviene in Heidegger, l'attenzione per la sintesi apofantica svincolata dal complesso congegno argomentativo della *Logica trascendentale* conduce ad identificare l'immaginazione ad

un originario, ad un'originarietà del tutto aliena dalla problematica della soggettività trascendentale, seguendo, come afferma lo stesso Heidegger, “un impulso inesausto verso l'originarietà”¹¹. Dei cinque stadi di svolgimento del progetto dell'intrinseca possibilità dell'ontologia, che occupano la seconda sezione del testo, il quarto ed il quinto stadio della fondazione della metafisica – rispettivamente “*il fondamento dell'intrinseca possibilità della conoscenza ontologica*” e “*la determinazione integrale dell'essenza della conoscenza ontologica*” – orientano esplicitamente la lettura del nucleo della *Kritik der reinen Vernunft* proprio verso quell'originarietà.

De-contestualizzato dalla configurazione, dalla concrezione definitiva della *Deduzione trascendentale*, esposto solo attraverso le due vie della deduzione dell' '81 (cioè quelle definite “*von oben an*” e “*von unten auf*”), il problema della riduzione alla sensibilità [*Versinnlichung*] come tema/problema stesso della trascendenza, acquisirà sempre più il carattere di un'offerta, di un'apofantica del tutto gratuita ed indipendente dalla comprensione della soggettività:

“affinché l'ente possa offrirsi come tale, bisogna che l'orizzonte del possibile incontro abbia a sua volta il carattere di offerta, volgersi deve equivalere essenzialmente a tenersi dinnanzi, preformando, ciò che ha carattere di offerta in generale”¹².

Prosegue Heidegger poco dopo:

“l'orizzonte, in quanto offerta percettibile, deve dunque offrirsi preliminarmente e costantemente come veduta [*Anblick*] pura. Ne risulta che l'obbiettazione, alla quale dà adito l'intelletto” – e non, si badi, che l'intelletto costituisce, rende possibile – “deve offrire l'obiettività come tale intuitivamente; in altri termini l'intelletto puro deve trovar fondamento in un'intuizione pura che lo guidi e lo sorregga”.

Alla triviale obiezione secondo la quale Heidegger, con questo passaggio, individua lo stesso nel soggetto – e più precisamente in una facoltà del soggetto, l'immaginazione – la fonte dell'offerta, si può rispondere che tutto ciò è fin troppo ovvio, e non arricchisce per nulla la comprensione della complessa argomentazione heideggeriana. Se infatti “la formazione della veduta dell'orizzonte dev'essere operata dall'immaginazione pura”, se questa “forma la percettibilità intuitiva dell'orizzonte mentre, come libero “volgersi”, crea l'orizzonte stesso”, il punto fondamentale non sta tanto nel ruolo dell'immaginazione *qua talis*, quanto piuttosto – almeno per Heidegger – in questa *libertà*, in questa *assoluta gratuità* del volgersi. Il processo argomentativo che conduce dalla posizione del tema della *Versinnlichung* fino al § 34 (escluso), segna la tematizzazione di questa gratuità dell'offerta della veduta attraverso la lettura della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*; nel § 34 appunto, si riconosce nell'autoaffezione pura, guadagno teoretico appartenente alla seconda edizione, la chiave di questa veduta. Per comprendere

¹¹ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 113.

¹² *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 83.

quest'oscillazione a dire il vero poco chiara, da qualsiasi parte o angolatura la si osservi, bisogna innanzitutto capire cosa accada in quelle serrate pagine di (auto)-interpretazione.

A conferma del fatto che la lettura heideggeriana sia quasi esclusivamente concentrata sull'originarietà dell'immaginazione *tout court*, come presentata nella deduzione piuttosto che nello schematismo, sta il fatto che del duplice aspetto della facoltà formatrice dell'*Einbildungskraft*, la formazione dell'orizzonte e la formazione eidopoietica di schemi-immagini (§ 24 di *Kant e il problema della metafisica*), solo la prima coinciderà, nel proseguimento del testo, col fine dell'interprete. Il quarto stadio della fondazione, infatti (soprattutto nei §§ 20-23, nei quali cioè si esaminano in modo analitico ed estremamente lucido le varie modalità con cui l'*Einbildungskraft* "procura l'immagine"), sembra rimanere lettera morta, sia a livello tematico sia a livello problematico. Il processo di formazione degli schemi viene trascurato proprio là dove, in modo esplicito, l'immaginazione diviene il perno dell'interpretazione: "la fondazione della metafisica nella sua originarietà".

La terza sezione di *Kant e il problema della metafisica* rappresenta infatti, allo stesso tempo – e non a caso – la più esegeticamente impegnata e la più teoreticamente esposta sezione del testo, la sua parte fondamentale, in cui il pensiero heideggeriano, come esplicitamente affermato, cerca in Kant il patrono del problema dell'essere. Questo cercare si traduce, altrettanto esplicitamente, in un "impulso inesausto verso l'originarietà, che si distacca sempre più dall'*ορθος λογος* proprio, si potrebbe dire congenito, al pensiero critico, orientandosi verso una ricerca, in Kant, della difficile dialettica tra *Temporalität* e *Zeitlichkeit*. E' infatti il difficile concepimento di quel rapporto, che anima, nel suo fondo, l'incessante ricerca in Kant di un *modo di pensare l'essere* che non gli appartiene, di cui non comprende addirittura la grammatica. A prescindere infatti dalla questione se si possa o meno pensare (e non solo dire) l'essere in molteplici modi [*πολλαχως*] se si possa cioè porre la questione ontologica in modo equivoco (paronimo), in questo caso l'esporsi marcatamente teoretico dell'interprete si dimostra allo stesso tempo ed in primo luogo un esporsi all'errore teoretico di una lettura mal fondata, insicura. Questo infatti accade a Heidegger nel momento in cui cerca, allo stesso tempo, di pensare l'immaginazione come *Temporalität* e configurare la triplice sintesi della deduzione A come le tre estasi della *Zeitlichkeit* definite in *Essere e tempo*. E' in questa difficile sovrapposizione che, volendo attribuire la priorità della temporalità al futuro (come progetto) e, quindi, alla sintesi della ricognizione nel concetto, si scade necessariamente nella prospettiva dell'autoaffezione. Quella dell'autoaffezione è una prospettiva radicalmente diversa da quella dell'immaginazione come radice dei due ceppi, come fonte originaria ed indipendente dell'offerta di un orizzonte. La prospettiva dell'autoaffezione, infatti, scaturisce proprio dal ritrarsi di Kant di fronte a quell'*ignoto* rappresentato dall'immaginazione trascendentale. In questo punto ha luogo la contraddizione

dell'interpretazione heideggeriana, una contraddizione profonda tra le prospettive filosofiche scandite dalla *Kehre*.

La dialettica, il conflittuale dinamismo tra modalità “ontologica” della *Zeitlichkeit* (cioè temporalità dell'*Esserci*) e modalità ontologica della *Temporalität* (temporalità dell'*Essere*), ingenera nell'interpretazione heideggeriana una sorta di chiusura essenziale, fondamentale, allo spirito kantiano e, soprattutto, all'interrogazione sulla modalità figurativa [*Formung, Formgebung*] del pensiero, una modalità che lo schematismo certamente inaugura, ma che non esaurisce. Una delle affermazioni fondamentali che segna quella chiusura essenziale e caratterizzante, e la rende manifesta, si trova nel § 31, “*l'originarietà del fondamento e il ritrarsi di Kant di fronte all'immaginazione trascendentale*”, in cui si esclude dall'interpretazione proprio quella Critica, la terza, che rappresenta per la filosofia trascendentale l'opera più radicalmente impegnata ad interrogare la rappresentazione. Interrogare l'immagine, il suo statuto – anche, ma non solo, in rapporto allo schema – è ciò che, nell'assoluta contrazione del suo pensiero, l'interpretazione heideggeriana si lascia sfuggire. Ecco allora che, nel tentativo di sovrapporre – attraverso Kant – la modalità della *Zeitlichkeit* come esposta in *Essere e Tempo* (il passato prossimo del pensiero heideggeriano) e l'originaria gratuità dell'offerta dell'orizzonte come *Temporalität*, differenza ontologica, essere dell'ente, Heidegger cade in un dilemma teoretico troppo evidente per esser passato sotto silenzio. In un caso, infatti, si può interpretare Kant secondo la modalità della *Zeitlichkeit* definita in *Essere e tempo*, attribuendo, nella sovrapposizione delle estasi del tempo con le tre sintesi (dell'apprensione, della riproduzione, della ricognizione), la priorità ontologica al futuro e alla ricognizione, ma si deve allo stesso tempo riconoscere il ruolo essenziale dell'autoaffezione e dell'intelletto, perché la ricognizione è solo (e solo può essere ricognizione) nel concetto. Nel secondo caso, viceversa, si appoggia sulla lettura dell'immaginazione tutto il peso speculativo dell'originaria offerta della *Temporalität*, un peso che il ruolo effettivo dell'immaginazione in Kant non può sopportare. Ma a prescindere dalla capacità effettiva dell'interpretazione di sopportare o meno il peso della svolta nella grammatica heideggeriana, è quel processo argomentativo, che incontra in Kant l'occasione di mettersi in discussione *ab imis fundamentis*, ad imbattersi in una profonda, insanabile contraddizione. A questo punto, infatti, l'oscillazione non trascurabile tra la prima e la seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, l'oscillare tra l'originarietà dell'immaginazione e la priorità da conferire all'autoaffezione, svela una contraddizione celata in uno strato più profondo del discorso heideggeriano, quel livello in cui la *Zeitlichkeit* di *Essere e Tempo* deve cedere il posto ad una nuova, più radicale e più indipendente prospettiva filosofica.

Il luogo in cui si avverte con più disagio questo dilemma teoretico è il § 34, “*il tempo come autoaffezione pura e il carattere temporale del sé stesso*”, che costituisce una sorta di ibridazione tra l'alternativa della *Zeitlichkeit* e l'originarietà insondabile del tempo originario, la *Temporalität*. Dopo aver sostenuto che “il tempo, come

autoaffezione pura, è quell'intuizione pura finita che, in generale, sorregge, rendendolo possibile, il concetto puro (l'intelletto), il quale sta essenzialmente al servizio dell'intuizione", Heidegger aggiunge un'affermazione a dir poco strabiliante, non teoreticamente audace, ma semplicemente falsa: "l'idea di un'autoaffezione pura, che, come risulta ormai chiaro, determina la più intima essenza della trascendenza, non è dunque stata introdotta da Kant soltanto nella seconda edizione. Essa trova semplicemente in tale sede una formulazione più esplicita e appare già (fatto significativo) nell'*Estetica trascendentale*".

Ciò che Heidegger omette di dire è che il passo "*inevitabilmente oscuro*" cui si fa riferimento appartiene alla seconda edizione, costituisce cioè uno di quegli interventi scaturiti dalla riflessione su e dalla revisione della edizione originaria. In ogni caso, anche prescindendo da un possibile errore di svista, tutta l'analisi dell'autoaffezione sembra forzata, costretta entro il dilemma sopra esposto: non si trova infatti alcuna citazione esplicita concernente l'autoaffezione perché, come noto, i passi centrali dell'autoaffezione si trovano nella seconda deduzione e ne "*I Progressi della metafisica*", entrambi redatti in un periodo maturo, in cui la forza oscura ed originaria dell'immaginazione è già stata occultata. Tutte le citazioni del paragrafo, infatti, o cadono fuori del perimetro testuale della *Deduzione* o, se vi appartengono (come la sesta) non entrano nel merito esplicito della *Selbstaffektion*. Ciò che Heidegger, infatti, non sembra voler far trasparire è che il tempo – come intuizione formale – non è autoaffezione pura in senso attivo, ma in senso *per così dire* sostantivo, essendo cioè risultato coscienziale dell'atto "autoaffezione", e non suo fondamento. Il fatto che "il tempo, in quanto autoaffezione pura, lungi dal trovarsi nell'animo accanto all'appercezione pura, risiede già, come fondamento, come fondamento della possibilità dell'ipseità, nell'appercezione medesima", di per sé non rivela lo scarto che avviene nella concezione dell'ipseità con la riscrittura della *Deduzione trascendentale* delle categorie. Se infatti la prima deduzione poteva lasciar pensare il tempo come un'originarietà scaturente dall'attività dell'immaginazione *tout court*, in una modalità della sintesi ben individuata, la seconda, che pensa, quindi concettualizza e definisce l'autoaffezione, vincola l'ipseità del tempo ma sul fondamento di una facoltà ulteriore, la stessa ragione, che fornisce a quell'ipseità un senso ulteriore alla semplice unità coscienziale. Come si vedrà, al di là della dinamica dell'auto-affezione, pensata proprio in corrispondenza della stesura della *Critica della ragion pratica*, giace un senso spirituale dell'uomo come persona che l'interrogazione heideggeriana non riesce ad afferrare. Se infatti nel già citato § 31 Heidegger collega ciò che definisce il ritrarsi di Kant di fronte all'ignoto con il primato della *ratio* e del *logos*¹³, senza tuttavia dar l'impressione di accorgersi che quella *ratio* e quel *logos*, in mano sua, erano divenuti nel frattempo un concetto del tutto nuovo di destinazione pratica.

Immedesimandosi in quell'imbarazzo che crede di riconoscere in Kant, Heidegger si domanda: "il primato della logica può forse cadere? E' ancora

¹³ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 125.

possibile mantenere l'architettura della fondazione della metafisica, il suo articolarsi in *Estetica trascendentale* e *Logica trascendentale*, se queste, in ultima analisi, devono avere come tema l'immaginazione trascendentale? Se la ragion pura si converte in immaginazione trascendentale, la critica della ragion pura non si priva da sé del tema che le è proprio? Questa fondazione non porta dinnanzi ad un abisso?" "Nello svolgimento radicale della sua ricerca – si prosegue – Kant condusse la possibilità della metafisica davanti a questo abisso. Egli vide l'ignoto e dovette indietreggiare. E ciò non solo per il timore incussogli dall'immaginazione trascendentale, ma perché nel frattempo la ragion pura, in quanto ragione, l'aveva tratto ancor più profondamente in propria balia"¹⁴. Bisognerebbe tuttavia interrogarsi più compiutamente, cioè in modo più storicamente accurato, su quell'abisso di fronte al quale, secondo Heidegger, Kant si ritrae, un ritrarsi molto più connesso di quanto non sembri alla ragion pratica. La *ratio* che induce Kant a ritrarsi è una *ratio* dotata di caratteristiche del tutto peculiari, cioè sostanziali e fondamentali: quel ritrarsi, dunque, non è solamente dettato da ragioni esteriori, architettoniche, come se la zavorra di una *ratio* e di un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ del tutto neutri impedisse a Kant di spiccare il volo. Il Kant che Heidegger dipinge come schiavo della logica è molto di più il Kant presentato dai commentatori marburghesi, da Cohen e Natorp (coi quali Heidegger sembra dialogare molto di più che con Kant stesso) che non il Kant del complesso edificio critico. La riconfigurazione della soggettività posta in atto con la seconda edizione di *KrV*, risponde sì ad una necessità dettata dalla ragione ma tutt'altro che passivamente recepita, anzi ragionata, meditata da una ragione critica anch'essa pratica, anch'essa orientata e proiettata alla realizzazione di un fine pratico. All'incomprensibile – almeno apparentemente – affermazione del ritrarsi di Kant di fronte all'abisso dell'immaginazione trascendentale bisogna opporre un'interpretazione tanto più penetrante quanto comprensiva del problema kantiano e di quello heideggeriano insieme. Ciò che divide Kant, il Kant di tutte e tre le critiche da quell'abisso, da quell'originario nella cui inesausta ricerca e passione Heidegger vorrebbe spingerlo è il *primato della ragion pratica*, che opera alla base della deduzione B, che fonda, istituisce la soggettività esperiente *tout court*¹⁵.

L'abisso su cui si sporge pericolosamente il pensiero di Heidegger (e con lui il pensiero tedesco ed occidentale), l'originario verso cui esso tende e si consuma in modo inesausto, da cui è attratto, è l'assoluto vuoto della ragion pratica, dell' $\eta\theta\omicron\varsigma$, della destinazione morale dell'uomo e del suo filosofare. Scriverà Heidegger a Elizabeth Blochmann, nel '29, in un passo epistolare di sconcertante radicalità: "quindi il bene è solo il bene del male"¹⁶. L'orizzonte dischiuso dal tempo

¹⁴ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 145.

¹⁵ Cfr. *infra* Cap. VI, *Dal soggetto senza tempo all'individuo storico*.

¹⁶ L'intero passo, che val la pena di citare, recita: "Il fatto che l'uomo al giorno d'oggi proceda nell'oscurità [nelle tenebre] è oggi quasi una banalità. Nella compieta è ancora presente la forza primordiale mistica e metafisica della notte, che noi dobbiamo costantemente scindere per esistere davvero. Quindi il bene è solo il bene del male" in *Briefe an E. Blochmann*, 12/9/29.

originario, dalla *Temporalität* (come ritrarsi e temporalizzarsi dell'essere) è un orizzonte lugubre, funereo, senza $\eta\theta\omicron\varsigma$ né arte, senza virtù, senza rappresentazione né speranza, un orizzonte proveniente da e procedente verso un abisso, un orizzonte che è, allo stesso tempo, un orizzonte senza tempo, senza storia, proprio perché senza $\eta\theta\omicron\varsigma$. La direzionalità psicologica delle due facoltà che convergono verso un ceppo originario, l'immaginazione, e che da questa acquisiscono il loro "essere" si traduce, in termini ontologici, in un orizzonte lasciato essere da e sospeso su l'abisso, un'esperienza indipendente da qualsiasi comprensione del soggetto, da qualsiasi $\eta\theta\omicron\varsigma$ o forma rappresentativa condivisibile. L'orizzonte cui si affaccia il filosofare heideggeriano è in un certo senso descrivibile come "il vuoto del pensiero". Con ciò non s'intende minimamente aderire alla fin troppo banale e vuota accusa di nazismo rivolta a Heidegger, sollevata da Farias¹⁷ e rinnovata recentemente da Faye¹⁸. Nel momento in cui avviene la cosiddetta *Kehre*, il partito nazista è agli albori, i suoi gerarchi sono ancora dei mediocri personaggi, delle ombre che si muovono nel sottobosco della cultura e della vita politica tedesca. Heidegger, in quanto pensatore di primo piano, tanto profondo quanto radicale, incarna tuttavia col suo pensiero la situazione di profondo disagio dello spirito tedesco ed occidentale, la sua passione per l'oscuro e l'originario, l'assenza di una prospettiva storica. Quell'inesausto tendere verso l'originario, quella tensione *iconoclasta* ed oscura verso l'abisso che nel giro di pochi anni informerà completamente di sé la Germania e l'Europa, si manifesta a livello speculativo, teoretico ed ermeneutico nella serrata analisi heideggeriana di Kant. Uno sguardo sulla situazione spirituale della Germania all'epoca della stesura del *Kantbuch* è solo apparentemente estranea a ciò che di più essenziale c'è nel tema kantiano della *Darstellung*: è in quel clima, infatti, che viene tenuto il seminario estivo di Davos ed avviene il seguente dibattito tra Cassirer e Heidegger¹⁹.

Ciò che si consuma in quel dibattito – come nelle conversazioni di manniana memoria – è solo apparentemente, o solo in un senso ristretto, una "disputa sull'eredità kantiana"²⁰, è, viceversa, la frattura ineludibile fra due momenti, fra due epoche della cultura tedesca ed occidentale e Kant, come ovvio, non può non esserne coinvolto in modo fondamentale. Quella frattura che lo stesso Heidegger cerca di insinuare tra la sintesi apofantica e le restanti, una frattura tra due diverse possibilità di intendere la soggettività, si manifesta tra due diversi modi del procedere filosofico stesso, uno più marcatamente ermeneutico, l'altro squisitamente teoretico. Ma c'è di più: c'è, in sostanza, il valore spirituale che va attribuito alla dimensione pratica del soggetto "attraverso Kant", il valore di quella

¹⁷V. Farias, *Heidegger e il Nazismo*, Torino, Boringhieri, 1999.

¹⁸E. Faye, *Heidegger. L'Introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.

¹⁹M. Friedman, *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, 2000; Id., *La filosofia al bivio: Carnap, Cassirer, Heidegger*, a cura di Massimo Mugnai, Milano, 2004.

²⁰Questo è il titolo dell'edizione italiana dei testi in oggetto attorno al seminario di Davos: *Disputa sull'eredità kantiana: due documenti (1928 e 1931) Ernst Cassirer, Martin Heidegger*, a cura di Riccardo Lazzari, Milano, 1990

struttura che rende la semplice ipseità “*persona*”. Il Kant di Cassirer – s’intende, con ciò, il testo *Kants Leben und Lehre*²¹ – è un Kant completo, a trecentosessanta gradi, vale a dire sintetizzato nel suo stratificarsi ed evolversi teoretico, scrutato, *si parva licet*, nel suo più intimo bisogno sistematico. Questo Kant ritornerà, a Davos, forte del processo d’interrogazione antropologica della *Philosophie der symbolischen Formen*. Proprio per questo motivo il valore spirituale dell’etica e dell’estetica critica sono equivalenti a quello della critica della conoscenza teoretica, che la scuola marburghese aveva viceversa innalzato sopra le altre. Tra tutte le molteplici differenze tra il testo heideggeriano e quello di Cassirer, cronologicamente distanti di un decennio, quella che risalta più di tutti è proprio l’attenzione per quel cosmo spirituale strutturato dalla legge pratica e dal concetto della destinazione. E’ infatti il senso pregnante di una ragione pratica, totalmente trascurata dalla lettura heideggeriana, che Cassirer, nella sua recensione a *Kant und das Problem der Metaphysik*, opporà ad Heidegger parlando di una *restitutio in integrum* della dottrina kantiana, non sollevando solo scrupoli filologici ma pesanti dubbi teoretici sulla limitatezza della lettura del *Kantbuch*.

Il dissidio, vale a dire la separazione tra due modi di leggere in Kant il problema filosofico, non avviene sullo schematismo in quanto tale o sulla sua centralità, ma sulla necessità e volontà di pensare una ragion pratica: “c’è ancora qualcos’altro, che Kant chiama tipica della ragion pratica, e Kant distingue tra schematismo e tipica”. “E’ necessario capire – prosegue Cassirer a Davos – che non si può procedere oltre e venirne a capo se qui non si abbandona nuovamente lo schematismo. Lo schematismo, anche per Kant, è il *terminus a quo*, ma non il *terminus ad quem*. 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”. Poco oltre Cassirer formula la domanda fondamentale:

“Heidegger”, e, più in generale, chi cerca di pensare con Kant, “intende rinunciare a tutta quest’oggettività, a questa forma di absolutezza che Kant ha affermato in campo etico, teoretico e nella *Critica del Giudizio*? Vuole ritrarsi completamente all’interno dell’ente finito o, in caso contrario, dove si trova [...] la breccia per passare a questa sfera [scil. la sfera dell’oggettività pratica]?”.

Per Cassirer la via che dischiude questa sfera è, come noto, la via della forma simbolica, per il filosofo interrogare quella modalità della rappresentazione è un compito ed uno stimolo:

“non c’è per l’uomo altra via che quella mediata dalla forma. Questa infatti è la funzione della forma: l’uomo, in quanto trasforma la sua esistenza in forma, cioè in quanto deve trasferire

²¹ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, B. Cassirer, Berlin, 1921; tr. it., *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1997 (III ed.).

[*übertragen*] in una qualche figura oggettiva tutto ciò che è in lui esperienza vissuta – figura oggettiva in cui egli si oggettiva – non si libera certo radicalmente dalla finitezza del suo punto di partenza [...] 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 a 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”.

La lunga citazione non mostra tuttavia solamente in che senso si orienta – a differenza di Heidegger – l'interrogazione filosofica di Cassirer, ma anche e soprattutto in che senso bisogna orientare l'interrogazione sul ruolo dell'immaginazione in Kant, sulla necessità, per il pensiero, di operare attraverso processi eidopoietici in ogni campo (o orizzonte) in cui si declina. Ma accanto a questa necessità l'analisi cassireriana ne mostra un'altra, tanto fondamentale quanto la prima, la necessità, per la ragione, di mantenere una residualità rispetto alla sua assegnazione alla sensibilità, la necessità cioè di restare ragion pura (in senso pratico). Questa residualità, infatti, e solo questa residualità, consente al soggetto esperiente nell'orizzonte dell'esperienza di esperire una sensatezza ulteriore alla più piena gratuità dell'offerta. La sensatezza dell'esperire – anche e soprattutto pratico – verrà a dipendere, come si vedrà, proprio da quella costruzione simbolico-formale, da quella elaborazione spirituale in atto nell'*exhibitio symbolica*, all'interno del cui operare il lugubre orizzonte senza finalità del soggetto diviene il campo d'indagine e di auto-oggettivazione del filosofare critico. Nelle successive affermazioni di Cassirer il problema della oggettività, cioè la necessità di pensare uno “spirito oggettivo” pensabile attraverso una modalità non schematizzante dell'immaginazione, connessa al linguaggio, emerge con particolare vigore concettuale:

“qui calchiamo un terreno comune e lo affermiamo dapprima come un postulato. E, nonostante tutti gli inganni, non ci sbagliamo in quest'esigenza”. “Kant – afferma poco dopo Cassirer – mostra come ogni specie di forma nuova concerne poi anche sempre un nuovo mondo dell'oggettivo, come l'oggetto estetico non sia legato all'oggetto” d'esperienza “come abbia le sue proprie categorie a priori, come anche l'arte costituisca un mondo, ma come queste leggi siano diverse da quelle del mondo fisico”.

La lettura cassireriana indica chiaramente, pur senza percorrerla, la via di un'interpretazione complessiva dell'immaginazione che, *qua talis*, legga la residualità della facoltà di giudizio alla costituzione delle scienze naturali come un fattore fondamentale. Ma questa residualità può emergere solo nel momento in cui l'intero ruolo dell'immaginazione sia stato ri-configurato in una re-impostazione del modo in cui il pensiero intende l'esperire del soggetto. Per questo la distanza che Kant frapponne fra sé e la lettura tradizionale dell'immaginazione risulta quantomai

fondamentale per la comprensione di un quadro antropologico che ponga l'uomo in condizione di esperire la sensatezza del suo esperire storico.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.