

Heidegger e Eric Weil interpreti di Kant

di Gilbert Kirscher

Prima di tutto vorrei esprimere la mia gratitudine per l'invito e per la gentile accoglienza dell'Università di Urbino. Ricordo con emozione il mio primo soggiorno a Urbino, per il famoso convegno su Hegel del 1965, organizzato da Arturo Massolo e Livio Sichirollo. Ero venuto, se si può dire così, fra i bagagli di Eric Weil. Oggi parlerò di Eric Weil, a mio parere uno dei grandi filosofi del XX secolo. Il mio discorso sarà dunque un doppio ringraziamento: a Eric Weil, che mi ha fatto scoprire Urbino e l'Italia; a Urbino, che mi dà l'occasione di parlare di Weil che legge Kant e di confrontare questa lettura con una lettura del tutto opposta, quella di Heidegger¹.

I.

Poche filosofie sono state oggetto d'interpretazioni tanto diverse quanto la filosofia di Kant che, sia rivendicata sia combattuta, ha dato luogo a una molteplicità di kantismi diversi. Dopo il complesso sviluppo dell'antikantismo e del postkantismo (ricordiamo almeno i nomi di Mendelssohn, Jacobi e Hamann, di Beck, Reinhold, Maimon, Fichte, Schelling, Hegel), dopo il neo-criticismo e il neokantismo (per esempio Helmholtz e Lange, Cohen, Natorp e Lask), tutte le interpretazioni possibili sembra-

* *Presentato dall'Istituto di Scienze filosofiche e pedagogiche.*

¹ Vorrei anche ringraziare Adriano Gubellini e Livio Sichirollo per l'amichevole aiuto che mi hanno offerto, rileggendo il mio testo e correggendolo.

vano esaurite. Ma il dibattito è ripreso con interpretazioni nate nel campo della fenomenologia, tra le quali la più notevole è quella di Heidegger. Oggi vorrei partire da quella di Heidegger e confrontarla con l'interpretazione proposta da Eric Weil.

Ricordiamo qualche data. Nel 1927, quando esce *Sein und Zeit*, Eric Weil ha 23 anni. È l'anno in cui viene pubblicato *Individuum und Kosmos* di Cassirer, che dirige la tesi sostenuta da Weil l'anno dopo, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und von der Welt*². Il problema di Pomponazzi prefigura, ci sembra, il problema posto da Kant: come comprendere insieme la possibilità della scienza dell'esperienza e dell'azione libera e morale in seno al mondo dell'esperienza.

Nel 1929 si svolge il dibattito di Davos tra Heidegger e Cassirer, a seguito del quale Heidegger scrive il suo *Kant e il problema della metafisica*³, e due saggi, *Che cosa è la metafisica?* e *Dell'essenza del fondamento*⁴, che escono nel medesimo anno.

Nel 1931 Cassirer pubblica le sue *Bemerkungen zu M. Heideggers Kantinterpretation*⁵. Il medesimo anno esce il libro di Gerhard Krüger *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*⁶, del quale il giovane Weil fa un resoconto nelle «Kant-Studien» del 1933⁷.

1933. È l'anno in cui Heidegger divenuto rettore dell'Università di Friburgo e membro del NSDAP pronuncia il suo famoso discorso di rettorato e altri discorsi *ejusdem farinae*. È l'anno in cui Cassirer e Weil lasciano la Germania di Hitler, il primo per Oxford, l'altro per Parigi. Divenuto cittadino francese nel 1938 e soldato nel 1940, Eric Weil ha conosciuto la sorte disastrosa

² Phil. Diss., Berlin, Sittenfeld 1928; ripreso col titolo *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» (41), 1932, n°1-2, p. 127-176 (trad. franc. a cura di G. Kirscher e J. Quillien: *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris, Vrin 1985).

³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (trad. di M. E. Reina riveduta da V. Verra), Roma-Bari, Laterza 1981 (contiene in appendice le Conferenze e il dibattito di Davos).

⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann 1967.

⁵ «Kant-Studien» (36), p. 1-26.

⁶ Presso J.C. Mohr, Tübingen.

⁷ «Kant-Studien» (38), p. 442-444.

dell'esercito francese e quindi quasi cinque anni di cattività. Nel 1947 Eric Weil pubblica nella rivista di Sartre, «Les Temps Modernes», il suo saggio *Le cas Heidegger*⁸.

Nel 1961 Weil scrive la prefazione alla traduzione francese del libro di Krüger⁹ e nel 1963 pubblica il proprio libro *Problèmes kantians*¹⁰, una raccolta di tre saggi. Il primo saggio *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé* concerne la prima Critica; il secondo saggio *Senso e fatto* la terza Critica; il terzo saggio, già pubblicato l'anno precedente, tratta di *Storia e politica*. Nel 1970 la nuova edizione aggiunge un quarto saggio intitolato *Il male radicale, la religione e la morale*. Questa seconda edizione, con la Prefazione del 1961 a Krüger, è stata tradotta in italiano da Pasquale Venditti e pubblicata a Urbino nel 1980¹¹.

Non sembra che i trent'anni che separano la raccolta di Weil dalle opere citate di Heidegger, Cassirer e Krüger, diano una testimonianza di continuità. Però una lettura attenta potrebbe mostrare che Weil prosegue il dibattito di Davos, prendendo la parola a sua volta e spostando il centro del problema.

Ma prima di entrare nel dettaglio del confronto, dobbiamo precisare quali sono i testi di Heidegger di cui si deve tener conto nel confronto con Weil. Heidegger è tornato spesso su Kant, in particolare nelle Lezioni dell'inverno 1935/36 pubblicate solo nel 1962 (*Die Frage nach dem Ding*)¹² e nel saggio del 1962, *Kants These über das Sein*¹³. Ora sono state pubblicate nella *Gesamtausgabe* anche le Lezioni del 1925/26, 1927, 1927/28 e 1930¹⁴. Com'è noto, l'interpretazione heideggeriana di Kant si è trasfor-

⁸ «Les Temps Modernes» (2), 1947, p.128-138; «Lignes», n°2, février 1987, p. 139-151.

⁹ *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Régnier, Paris, Beauchesne 1961.

¹⁰ *Problèmes kantians*, Paris, Vrin 1963; II ed. ampliata 1970.

¹¹ Ed. Quattroventi. Citeremo in seguito questa traduzione PK.

¹² Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1962.

¹³ Ora in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann 1967.

¹⁴ *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann: II. Abteilung, Bd. 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), 1976; Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), 2. Aufl. 1989; Bd. 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1987; Bd. 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), 1982.

mata col tempo¹⁵. Non considereremo oggi quest'evoluzione. Ci terremo ai testi che Cassirer, Krüger e Weil potevano conoscere. Si considerino le date: *Problemi kantiani*, uscito all'inizio del 1963, è stato scritto indipendentemente dai testi di Heidegger pubblicati nel 1962. Nonostante i trent'anni di distanza – «trent'anni non costituiscono un'epoca» scrive Weil nella sua Prefazione a Krüger¹⁶ – occorre riallacciarsi al *Kantbuch* di Heidegger del 1929, al Dibattito di Davos, al resoconto di Cassirer e infine al *Kantbuch* (1931) di Krüger, se si vuole individuare il terreno sul quale si determina la problematica della lettura weiliana di Kant.

Per la medesima ragione occorre che non si dimentichi la situazione storica e etica di questo conflitto interpretativo. Ecco come Weil la presenta nella Prefazione a Krüger: «1931 – un momento (...) che in Germania non era già più favorevole alla riflessione filosofica, due anni prima che la filosofia diventasse la bestia nera dei potenti del giorno, quei potenti con i quali Krüger non volle mai scendere a patti»¹⁷. Questa situazione conferisce alla discussione sul senso della filosofia kantiana, e soprattutto sullo statuto di servitù o autonomia della ragione, una serietà eccezionale. Agli occhi di Krüger come di Cassirer e di Weil la filosofia di Kant è «morale nella sua essenza», è «fondata sulla morale»¹⁸, è filosofia dell'uomo in quanto «morale e finito». Ora, l'interpretazione di Heidegger ritiene solo la finitezza, riducendo l'esigenza etica alla struttura della finitezza dell'Esserci, più precisamente alla «chiamata» all'esserci autentico, cioè alla «chiamata» della «Cura»¹⁹.

¹⁵ Heidegger stesso ha raccomandato il saggio di Hans Hoppe (1970) su questo mutamento: *Wandlungen in der Kantauffassung Heideggers*, in *Durchblicke*, raccolta dedicata a Heidegger in onore dell'ottantesimo compleanno, Frankfurt a M., V. Klostermann 1970, p. 284-317.

¹⁶ *Problemi kantiani*, p. 185.

¹⁷ PK, 185.

¹⁸ PK, 187 (Krüger, p. 8).

¹⁹ *Sein und Zeit* §§ 54-60. Si veda J.F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin 1990: *La voix de la conscience et la vocation de l'être, La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue*, p. 305-354. Si veda anche M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon 1990, chap. 2: *L'appel de la conscience*.

II.

Secondo Heidegger – è un'idea direttrice del suo *Kantbuch*, opposta alla tesi dei neokantiani – Kant non ha edificato una «teoria della conoscenza», una *Erkenntnistheorie*, il suo scopo è la fondazione, non delle scienze positive, ma della metafisica. Di più, la metafisica di cui si tratta non è la *metaphysica specialis* che si riferisce all'ente determinato, oggetto sia della *psychologia*, sia della *cosmologia*, sia della *theologia rationalis*, ma la *metaphysica generalis* che pone il problema dell'essere dell'ente²⁰. Kant non ha voluto fondare la conoscenza ontica ma la conoscenza ontologica. Ha mostrato che l'esperienza riposa su un insieme di condizioni trascendentali di possibilità. Ora Heidegger interpreta l'apriorità trascendentale come apriorità ontologica. Agli occhi di Heidegger, questa sua interpretazione è confortata dalla formulazione kantiana del principio supremo di tutti i giudizi sintetici: «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza»²¹.

«Conoscere è prima di tutto intuire»²². La prima frase della *Critica della ragione pura* ne è testimonianza. Conoscere è intuire un singolare non creato dalla conoscenza, «un ente che sussiste già da sé»²³. Quindi *la conoscenza è finita*: «Il pensiero, in ogni sua forma, sta unicamente al servizio dell'intuire»²⁴. L'intuizione, in quanto finita, è «intuizione pensante» (*denkendes Anschauen*)²⁵. Un'intuizione infinita non incontrerebbe un oggetto già sussistente ma lo renderebbe manifesto lasciandolo e facendolo sorgere (*entstehen*) nell'intuire: l'intuito non sarebbe un oggetto, un *Gegenstand*, ma un *Entstand*²⁶. Un'intuizione infinita non avrebbe bisogno dello strumento del pensiero. Il pensiero è ancora più finito, se così si può dire, dell'intuizione finita.

²⁰ *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza 1981 (citeremo: *KPMa*) p. 173.

²¹ CRP A158, B197, *KPMa* § 24, p. 105.

²² *KPMa* § 4, p. 31 (*Kant und das Problem...*, p. 21: «sich einhämmern»).

²³ *KPMa* § 5, p. 33.

²⁴ *KPMa* § 4, p. 31.

²⁵ *KPMa* § 4, p. 32.

²⁶ *KPMa* § 5, p. 37.

Ora si pone il problema della possibilità della conoscenza che sarebbe nello stesso tempo finita e a priori, cioè di una intuizione che, rimanendo intuizione, quindi ricettività, anticiperebbe il suo oggetto e sarebbe dunque in qualche modo in azione, ma non creatrice. Tale conoscenza deve essere una '*vielgestaltige Handlung*', «un'attività multiforme che rimane oscura sia nel suo carattere di attività, sia nel molteplice articolarsi dei suoi modi di unificazione»²⁷. Questa attività costituisce la conoscenza ontologica, cioè l'orizzonte nel quale l'ente diviene intuibile, conoscibile.

Nel linguaggio kantiano il problema della conoscenza ontologica si formula nella domanda: «Come sono possibili giudizi sintetici a priori?». La dilucidazione della sintesi trascendentale – ribattezzata «sintesi ontologica» – rivela una struttura complessa, presentata da Kant con una formulazione dalla quale possono nascere gravi malintesi, come se la sintesi fosse costituita dall'incontro di due elementi prima separati, da una parte la sensibilità, cioè la facoltà delle forme pure dell'intuizione, dall'altra parte l'intelletto, cioè la facoltà delle forme pure del pensiero. Il che trascina Kant a dare una forma giuridica al problema – *quid facti? quid juris?* – quindi a concepire la sintesi come sussunzione dell'intuizione sotto il pensiero²⁸. Da questa procedura risulta finalmente l'equivoco del filosofare kantiano. Ciò che Kant 'ha voluto dire' rimane nascosto allo stesso Kant, perché il modo giuridico, estrinseco e rigido nel quale la sintesi è concepita non può che nascondere e coprire la struttura dinamica della sintesi ontologica nella sua originarietà formatrice (*bildend*). Come già Hegel un secolo prima, Heidegger sostiene che la sintesi non è posteriore agli elementi, ma è originaria. Il legame, «l'elemento medio formatore» (*die bildende Mitte*)²⁹, è originario: non è un terzo mediatore ma la fonte dalla quale scaturiscono, ossia la radice dalla quale nascono e crescono i due ceppi della conoscenza: intuizione e categoria. Hegel l'aveva già detto, ma se-

²⁷ *KPMa* § 14, p. 63.

²⁸ *KPMa* § 23.

²⁹ *KPMa* § 26.

condo Hegel il fondamento era la ragione assoluta, mentre secondo Heidegger questo fondamento è l'abisso nel quale la ragione sprofonda: il *Grund* è *Abgrund*.

Non c'è da meravigliarsi se Heidegger rivendica la risoluta forzatura dell'interpretazione fino a liberare ciò che Kant 'vuol dire' e si possa così tornare al fenomeno nel senso fenomenologico³⁰, cioè alla 'cosa stessa', alla struttura del manifestarsi dell'essere, alla *veritas transcendentalis*. Una volta tolto il «copri-mento» (*die Verdeckung*) e scoperta la possibilità originaria, basta lasciare scaturire, sgorgare, nascere e crescere, formarsi la sintesi ontologica, opera dell'immaginazione trascendentale. Ciò che scaturisce da quest'unità originaria è una struttura costituita da un doppio movimento con direzioni contrarie e complementari, movimento che non si ferma e non si chiude mai. La conoscenza ontologica è allo stesso tempo «un formare (*bilden*) che riceve (*hinnehmend*) e un formare che crea»³¹, o che «apporta» (*beibringt*)³² in quanto riceve, che si lascia «affizieren» (modificare)³³ da ciò che viene verso di essa e che essa anticipa, volgendosi al diverso e costituendo così l'orizzonte che permette l'incontro: «*ein zuwendendes begegnenlassendes Hinausgehen*»³⁴.

Possiamo ora dare alla dinamica della sintesi ontologica, allo schematismo dell'immaginazione trascendentale il suo vero nome: *trascendenza*, trascendenza dell'Esserci nell'uomo, trascendenza della finitezza. Se si vogliono evitare molti fraintendimenti si dovrebbero chiarire i sensi diversi dei termini «trascendentale» e «trascendente».

La «trascendenza» secondo Heidegger non è il superamento del limite dell'esperienza possibile che punterebbe all'oggetto trascendente, quindi a una conoscenza ontica della *metaphysica specialis*, ma è il movimento immanente alla finitezza, imma-

³⁰ Precisazioni in *Sein und Zeit* (citerò SZ), 16. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1986, § 7 (*Essere e Tempo*, trad. ital. di Pietro Chiodi sull'undicesima ed., Milano, Longanesi & C. 1990, p. 59; citeremo *ETo*).

³¹ *KPMa* § 26, p. 115.

³² *KPMa* § 5, p. 35.

³³ *KPMa* § 34, p. 162.

³⁴ *KPMa* § 24, p. 103 (*Kant und das Problem...*, p. 115).

nente alla sintesi trascendentale. Questo movimento è un oltrepassare (*Überschritt*) in quanto è il movimento del ritorno (*Rückgang*) dell'ente all'essere dell'ente, cioè al Nulla, al «*Nichts*» che si esprime nell'angoscia. In questo movimento il soggetto finito non si eleva fino all'infinito, ma si apre all'orizzonte non-tematico che permette il mostrarsi dell'ente. Il movimento della trascendenza è «*das Offenbarmachen des begegnenden Seienden als Gegenstand*», «il rendere manifesto dell'ente che viene incontro come oggetto»³⁵. *Was ist Metaphysik?* parla della trascendenza come «tenersi fuori nel Nulla» (*hinaustehen in das Nichts*), cioè esistere aperto all'abisso.

Secondo Heidegger, Kant è indietreggiato³⁶ di fronte a quel risultato della sua fondazione della metafisica perché significava in fondo riduzione della ragione all'immaginazione. Per quanto rapidamente percorsi i §§ 29 e 30 del *Kantbuch* hanno evidentemente un senso essenziale nella strategia heideggeriana. Essi mostrano che la ragione pura teorica e la ragione pratica non hanno più nessun privilegio di fronte all'intelletto di cui abbiamo parlato fin qui; perciò Heidegger non dà importanza alle distinzioni tra intelletto e ragione (*Verstand*, *Vernunft*), né tra ragione teorica e ragione pratica, sulle quali Weil, al contrario, insiste con forza. Ogni pensiero è finito e riducibile all'attività originaria del *bilden* e dello *einbilden*, del formare e dell'immaginare³⁷.

Quindi il § 30 di *Kant e il problema della metafisica* interpreta il sentimento del rispetto non tanto come il modo in cui la legge morale incondizionata, noumenale, trascendente nel senso kantiano, è ricevuta dal soggetto finito ragionevole, ma come «struttura trascendentale fondamentale della trascendenza (nel senso heideggeriano) del se-stesso morale»³⁸. La legge morale è ridotta al rispetto, secondo Heidegger, al sentimento dell'esistenza, dell'essere se-stesso (*Selbstsein*) dandosi la legge e sottomettendosi a essa. «Il rispetto è il modo d'esser responsabile dell'essere di fronte a se stesso, l'autentico esser se stesso». Nel rispetto si ritrova la *vielgestaltige Handlung* con il suo doppio movimento di

³⁵ *KPMa* § 5, p. 35.

³⁶ *KPMa* § 31.

³⁷ *KPMa* § 29.

³⁸ *KPMa* § 30, p. 139.

ricettività e di spontaneità³⁹. L'interpretazione heideggeriana mette capo alla riduzione della legge (la quale secondo Kant trascende il soggetto finito) a una legge immanente al finito e alla struttura dell'essere se-stesso, la quale non è nient'altro che la struttura del tempo in quanto auto-affezione. La trascendenza come rapporto del finito all'infinito è ridotta a una trascendenza più originaria detta estatico-trascendentale. Nel medesimo modo la ragione è ridotta alla struttura del soggetto finito. Di fronte a quel risultato Kant sarebbe indietreggiato perché non avrebbe potuto riconoscere quest'umiliazione della ragione, questa caduta della ragione teorica e pratica nel fondamento abissale e angosciante dell'immaginazione e del tempo originario. Perciò occorre ripetere (*wiederholen*) con risoluta decisione il problema là dove Kant, nel suo ritirarsi, l'ha lasciato; occorre rivivificare il filosofare col coraggio di colui che sa esistere o insistere nel Nulla.

III.

Prima di venire all'interpretazione weiliana, dobbiamo considerare quelle di Cassirer e Krüger.

Secondo Cassirer nelle sue «Osservazioni» del 1931 la tesi principale del *Kantbuch* di Heidegger definisce lo scopo della metafisica: «estrarre il legame essenziale tra l'essere e la finitezza dell'uomo»⁴⁰. «Cercando di riferire, perfino di ricondurre ogni facoltà della conoscenza all'immaginazione trascendentale, Heidegger riduce tutto a un unico piano di riferimento, quello dell'esistenza temporale. La distinzione tra fenomeni e noumeni si cancella e si livella: ogni ente appartiene ormai alla dimensione del tempo, cioè alla finitezza»⁴¹. Ma «Kant non sostiene mai tale monismo dell'immaginazione; si attiene invece a un dualismo deciso e radicale, al dualismo del mondo sensibile e del mondo

³⁹ *KPMa* § 30, p. 140: «abbandonarsi a..., nell'immediata sottomissione di sé; darsi preliminarmente e liberamente la legge» («sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an; frei sich-vorgeben des Gesetzes»).

⁴⁰ Cassirer, *Bemerkungen*, p. 6; tr. franc. in *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne 1972, p. 60.

⁴¹ Cassirer, p. 16; tr. fr., p. 72.

intelligibile. Poiché il suo problema non è il problema dell'essere e del tempo, ma il problema dell'essere e del dover-essere, dell'esperienza e dell'idea».

Ristabilire il dualismo significa secondo Cassirer ristabilire il pilastro sul quale riposa il sistema, cioè il pilastro della libertà, della ragione pratica, della volontà autonoma, dell'incondizionalità della legge morale. Già l'analisi dell'esperienza possibile rivela che l'intelletto non è subordinato all'intuizione, poiché, secondo Kant, l'intelletto è legislatore della natura. «L'intelletto, scrive Cassirer, serve *all'* intuizione, ma non *sotto* il dominio dell'intuizione»⁴². Se, malgrado la sua spontaneità, l'intelletto è finito in quanto non è capace di conoscere l'oggetto assoluto, tuttavia la ragione 'partecipa dell'infinito' poiché punta alla totalità incondizionata delle condizioni finite⁴³.

Inoltre, e questo è fondamentale, la ragione non può percepire, quindi non dipende da un oggetto già dato, ma comanda in modo incondizionato. È ragione pratica, costituita dall'assoluto dell'idea di libertà; quindi non è sottomessa al tempo, è soprasensibile. Così l'analisi heideggeriana del rispetto, che tende a confermare la finitezza della ragione pratica, è sbagliata. Secondo Kant, il rispetto non fonda la legge morale perché è solo la rappresentazione della legge intemporale nella coscienza empirica. Bisogna dunque mantenere la linea di demarcazione, cancellata da Heidegger, tra antropologia e etica, tra fenomeno e cosa in sé, tra tempo e libertà. «Se lo schematismo e la dottrina dell'immaginazione trascendentale si collocano al centro dell'Analitica, non occupano tuttavia il centro del sistema. Il sistema riceve la sua determinazione e il suo compimento solo nella Dialettica trascendentale e ulteriormente nella *Critica della ragione pratica* e nella *Critica del giudizio*»⁴⁴. La vera «ontologia fondamentale» kantiana, la dottrina kantiana dell'uomo, riposa non solo sullo schematismo, ma ancora e più profondamente sulla dottrina della libertà e sulla dottrina del bello – della bella natura – e finisce con l'idea «dell'esistenza noumenale non di cose ma di

⁴² Cassirer, tr. fr., p. 65.

⁴³ Cassirer, tr. fr., p. 67.

⁴⁴ Cassirer, tr. fr., p. 74.

intelligenze, cioè dell'esistenza di un regno di *personalità* liberamente agenti e assolutamente autonome»⁴⁵.

Si badi bene: l'affermazione del dualismo della natura e della libertà non impedisce, secondo Cassirer, l'affermazione dell'unità sistematica della filosofia kantiana, perché quest'unità è pensata nel primato della ragione pratica. È solo per la libertà che si rendono visibili e pensabili la dualità e il legame unitario della natura e della libertà, cioè la dualità e il legame della libertà stessa con il suo altro.

Kant non è indietreggiato di fronte all'abisso perché il suo percorso «l'ha condotto alla luce e alla chiarezza anche là dove medita i fondamenti più profondi e i più nascosti dell'essere». L'interpretazione heideggeriana non è sostenibile a meno che si tenga conto solo di un aspetto del sistema e non del sistema stesso in quanto si espone in tutti i testi pubblicati dopo la prima Critica⁴⁶. L'uomo non è *solo* finito, è finito *e* ragionevole; perciò la coscienza della finitezza non conduce all'angoscia di fronte all'abisso, al nulla⁴⁷, ma si orienta sull'idea della comunità libera e ragionevole, sull'idea del mondo intelligibile. Alla fine, e paradossalmente, Heidegger riconduce proprio a quel neokantismo che voleva liquidare, nella misura in cui lo schematismo è tutt'al più un fondamento della teoria dell'esperienza possibile, cioè un fondamento per una semplice fenomenologia dell'oggetto empirico.

IV.

L'interpretazione di Krüger va nella direzione di Cassirer anche se prende le mosse da Heidegger. Krüger riconosce che «senza l'ermeneutica dell'Esserci» la sua interpretazione «non avrebbe mai visto la luce»⁴⁸, seppure «si allontana da Heidegger sul punto essenziale». In effetti Krüger pone la questione della

⁴⁵ Cassirer, tr. fr., p. 75.

⁴⁶ Cassirer, tr. fr., p. 84.

⁴⁷ Cassirer, tr. fr., p. 81.

⁴⁸ Krüger, p. 8, tr. fr., p. 24.

possibilità di un'interpretazione fondamentalmente morale dell'Esserci: «la finitezza dell'uomo, elemento essenziale della Critica, non è definita da Kant in funzione della temporalità ma della legge morale in quanto un *facto*. Per Kant, il fondamento decisivo della finitezza dell'uomo non è il fine assoluto, la morte, come pensa Heidegger, ma l'obbedienza morale all'ordine incondizionato»⁴⁹.

Riconoscendo il carattere fondamentale del concetto d'autonomia, Krüger, in accordo con Cassirer e in disaccordo con Heidegger, sposta il centro della filosofia kantiana dalla prima alla seconda Critica. In più Krüger colloca l'autonomia – in quanto autonomia dell'essere finito, il quale vive, sente, ammira, agisce, vuole, pensa, spera – in seno a una natura ben più complessa di quella dell'Analitica trascendentale, una natura che sembra rispondere e corrispondere ai fini dell'ente sensibile e morale, una natura bella e sublime, piena di esseri viventi legati tra di loro da legami che sembrano teleologici e non solo meccanici, in breve una natura che sembra creazione. Non si possono separare i giudizi teleologici a proposito della natura dal sentimento dell'obbligo morale incondizionato, sentimento provato dall'ente che giudica secondo fini. Tale è il punto di partenza del filosofare. «La vera metafisica è un'esperienza della vita perché nell'ordine del mondo non può partire da un punto qualunque, è un'esperienza morale della vita»⁵⁰.

Krüger trova nella *Critica del giudizio* il luogo centrale dove si pensa la finitezza morale dell'uomo, cioè il radicamento dell'autonomia nella *Lebenserfahrung*, quindi denuncia ciò che gli pare un'inconsequenza di Kant. Secondo Krüger, Kant, salvaguardando l'intelletto e la sua scienza con «una forza invincibile, introduce una costante perturbazione nella filosofia pratica e, quindi, nella filosofia in generale»⁵¹. In quanto è uomo dell'*Aufklärung*, Kant manterrebbe il punto di vista della ragione teorica. Ne risulta una presentazione che riduce la metafisica morale al rango di una postulazione, cioè di una fede sostituita al sapere⁵².

⁴⁹ Krüger, p. 8, tr. fr., p. 25.

⁵⁰ Krüger, p. 228, tr. fr., p. 264.

⁵¹ Krüger, p. 13, tr. fr., p. 30.

⁵² Cfr. *CRP*, B XXX.

Krüger ne conclude che Kant «non è riuscito a raggiungere un concetto del sapere adeguato al suo scopo»⁵³.

Come si vede, l'interpretazione krügeriana e quella heideggeriana mostrano il dualismo kantiano tra l'ordine teorico e l'ordine pratico, tra i concetti di natura e di libertà, come se fosse un insuccesso filosofico. Da una parte, la Logica trascendentale col suo concetto dogmatico dell'intelletto esprimerebbe la posizione della filosofia dell'Aufklärung, dall'altra si svilupperebbe in modo critico la filosofia della vivente esperienza morale. Mentre Cassirer sottolinea l'unità sistematica della filosofia kantiana in quanto unità di un dualismo, Krüger vede nella dualità una specie di anacronismo. Secondo lui, e anche secondo Heidegger, l'unità dev'essere concepita in modo monista. Ma, al contrario di Heidegger, che concepisce un monismo sempre teorico, sebbene non intellettualistico, perché monismo dell'immaginazione trascendentale, Krüger individua un monismo dell'esperienza morale della vita, dell'autonomia non autarchica, un monismo che trova la sua espressione nel giudizio riflettente. Tutto ciò fa dire a Weil, nel suo resoconto, che Krüger «cerca di pensare fino alla fine come il problema della *Critica del giudizio* si svilupperebbe se si cercasse non un passaggio (*Übergang*) ma una decisione (*Entscheidung*) tra i domini del concetto di libertà e del concetto di natura»⁵⁴.

V.

Abbiamo percorso da Heidegger fino a Cassirer e Krüger un cammino che ci permette ora di configurare l'interpretazione weiliana di Kant. Naturalmente è escluso che possa presentarvi ora l'esposizione di questa interpretazione, e non solo perché è troppo tardi. So bene che sono a Urbino, un luogo *eminenter*

⁵³ Krüger, p. 13, tr. fr., p. 30.

⁵⁴ «Kant-Studien», 1933, p. 444: «...wie man denn sagen kann, dass Krüger überhaupt das Problem der *Kritik der Urteilskraft* aufgenommen habe und versuche, es zu Ende zu denken, wie es sich entwickeln würde, wenn nicht einen Übergang, sondern eine Entscheidung zwischen den beiden Gebieten des Freiheitsbegriffes und des Naturbegriffes suchte».

weiliano, dov'è stata pubblicata la traduzione italiana a cura di Pasquale Venditti dei *Problemi kantiani*, dove Weil ha insegnato e ha trovato lettori, interlocutori, interpreti, e di più amici. Mi sia permesso rinviare, per esempio, tra l'altro, ai saggi *Il Kant di Weil* di Pasquale Salvucci⁵⁵ e *Fede e sapere. Giobbe e gli amici* di Livio Sichirollo⁵⁶, o alle *Réflexions sur E.Weil. Kant après Hegel (et Max Weber)* dello stesso Sichirollo⁵⁷. Vorrei piuttosto mostrarvi la posizione di Weil rispetto a Heidegger, ma anche a Cassirer e a Krüger in quanto entrambi si riferiscono al Kant di Heidegger.

Possiamo essere rapidi intorno al rapporto di Weil con Cassirer perché sarebbe difficile trovare un disaccordo tra il discepolo e il maestro. Che si tratti del metodo interpretativo, cioè del rifiuto della violenza nell'interpretazione (e non solo nell'interpretazione) o che si tratti dei contenuti dell'interpretazione, dei rapporti tra finito e infinito, natura e libertà, intelletto e ragione, ragione teorica e ragione pratica, fenomeno e cosa in sé, o ancora dell'affermazione dell'unità e della coerenza sistematica kantiana, più profonda di ogni dualità, il Weil riprende e fa proprie le tesi del Cassirer. Cosa c'è allora di nuovo nell'interpretazione weiliana? La risposta, a mio parere, non si può trovare se non si considera l'altra interpretazione, quella di Krüger.

Cosa conserva Weil di Krüger? Possiamo prima di tutto notare come Weil elogi il *Kantbuch* di Krüger, tanto nel resoconto del '33 quanto nella Prefazione del '61, e questo non solo per l'interpretazione di tale o talaltro punto importante, ma anche per la tesi dell'unità del sistema. Weil conserva di Krüger l'idea che l'unità sistematica della filosofia kantiana si deve pensare a partire dalla *Critica del giudizio*, cioè dall'esigenza morale incondizionata in quanto vissuta dall'uomo vivente, che agisce e pensa in seno a un mondo strutturato. L'uomo, ente finito e ragionevole, comprende se stesso nella realtà come in un tutto del quale solo la ragione di un ente attivo può avere l'idea; non è semplice-

⁵⁵ «Differenze» n° 13, Urbino, ed. Quattroventi 1989.

⁵⁶ L. Sichirollo, *Filosofia, storia, istituzioni*, Milano, Guerini 1990, p. 183-226.

⁵⁷ *L'héritage de Kant*, Paris, Beauchesne 1982, p. 385-394.

mente un intelletto di fronte a un'oggettività costruita in modo meccanico, né semplicemente una volontà disincarnata, esterna a un'oggettività da sottomettere. Nella terza Critica la natura si rivela strutturata e questa struttura corrisponde alla struttura della ragione pratica.

La natura è potenzialmente morale poiché produce in se stessa non solo organismi vegetali e animali, ma anche storici (lo Stato nato dalla Rivoluzione francese è paragonato da Kant a un ente organizzato)⁵⁸. La storia umana prende le mosse dalla natura, che conduce l'umanità fino al punto dove si può cominciare la riflessione su di sé, cioè l'educazione morale e la filosofia. L'idea morale, sulla quale orientarsi, viene alla luce nel corso della storia, la quale nasce e risulta dalla natura. La natura si dà e si pensa nella sua bellezza e organizzazione come se fosse un *kosmos*. Ed è alla libertà, alla coscienza autonoma dell'uomo, ente finito e ragionevole, che la natura si rivela in questo modo. Nella *Critica del giudizio* Kant pone e risolve il problema incontrato dal giovane Weil che leggeva Pomponazzi. Le concezioni greca e giudeo-cristiana si ritrovano qui, nell'esperienza etica e vitale della natura da parte di un soggetto autonomo e finito.

È Weil che lo dice, non Krüger. Secondo Krüger si deve partire dalla terza Critica se si vuole comprendere il sistema kantiano, ma egli procede come se questo implicasse un troncamento tra la *Critica del giudizio* e la *Critica della ragione pura*. Weil invece mostra la coerenza dell'intera filosofia di Kant, dopo la prima Critica fino agli ultimi testi sulla Religione. La critica krügeriana della coerenza kantiana, sottolineando l'immagine di un Kant dogmatico nella sua concezione della razionalità teoretica, in modo tale che la sua metafisica morale doveva presentarsi nella forma del postulato e della fede, ha condotto il Weil a determinare nel primo saggio dei *Problemi kantiani* il senso della differenza tra «conoscere» e «pensare» e a chiarire il senso dell'espressione «fede della ragione». Certo, ha visto giusto il Krüger: il linguaggio di Kant è inadeguato perché è sempre quello della vecchia metafisica dogmatica. Ma per il Weil questo linguaggio può e deve essere tradotto. Solo il linguaggio è rimasto dogmatico, non il pensiero di Kant. Il «Vernunftglauben» significa «pen-

⁵⁸ *CJ*, § 65 n.1.

sare» e ha valore positivo, mentre il senso di «conoscere» è in verità negativo. Krüger ha posto il vero problema, il «problema del sistema»⁵⁹, ma l'ha compreso in modo insoddisfacente. Pur non respingendo l'idea di Krüger, Weil la conduce a esprimersi e a comprendersi fino in fondo.

Di conseguenza Weil è sollecitato a mostrare come deve cogliersi la sistematicità della filosofia di Kant. *La Critica della ragione pura* e *la Critica della ragione pratica* costituiscono ai suoi occhi un tutto coerente, sistematico, fondato sul principio della rivoluzione copernicana nella filosofia e del primato della ragione pratica. Però nella *Critica del giudizio* Kant riprende di nuovo, a un livello più profondo, che si rivela fondamentale, il problema dell'articolazione tra i domini dei concetti di natura e libertà, e della loro unità sistematica. Ma non apre fra di essi un abisso; al contrario, lo supera, ritrovando l'unità non solo da parte della libertà (questo dice la tesi del primato della ragione pratica), ma anche della natura. Al giudizio riflettente dell'uomo, che prende piacere allo spettacolo della bellezza naturale e che agisce in funzione di fini diversi e del fine in sé rappresentato dalla legge morale incondizionata, la natura sembra essere un sistema di mezzi e fini orientato al fine in sé, cioè una realtà teleologicamente e moralmente strutturata. La natura si lascia pensare come un tutto sensato, e questo è il vero fondamento d'ogni pensiero, d'ogni azione, d'ogni conoscenza. La *Critica del giudizio* opera una specie di rovesciamento chiamato da Weil «seconda rivoluzione kantiana»⁶⁰.

Perché parlare di rovesciamento? di seconda rivoluzione? Se la rivoluzione copernicana consiste nel far ruotare l'oggetto attorno al soggetto e nel pensare la realtà, cioè il mondo della conoscenza sperimentale scientifica a partire dalla sua possibilità trascendentale, in altre parole pensare le strutture dell'oggettività a partire dalle strutture della soggettività trascendentale in quanto condizioni a priori della conoscenza degli oggetti e degli oggetti stessi, la seconda rivoluzione va più in profondità e rovescia il rapporto: pensare la possibilità trascendentale a partire dalla realtà.

⁵⁹ PK, p. 188.

⁶⁰ PK, p. 14.

La realtà fondamentale non è semplicemente la realtà dell'esperienza conosciuta dal fisico-matematico moderno; è la realtà strutturata, sensata, della natura in quanto vissuta e giudicata nel giudizio estetico e teleologico dell'ente finito e ragionevole che riconosce il fatto della legge morale incondizionata: è la natura che comprende quel filo d'erba che nessun Newton spiegherà mai, la natura che si può ammirare e per così dire ringraziare se non rispettare, come fa Leibniz, evocato da Kant alla fine della *Critica della ragione pratica*: Leibniz che ripone con precauzione sulla foglia l'insetto esaminato con attenzione, «perché se n'era trovato istruito guardandolo e ne aveva ricevuto per così dire un favore»⁶¹. Tale natura, l'abbiamo riconosciuta, è quella di cui parla Aristotele, per esempio nel primo libro del *De partibus animalium*.

La seconda rivoluzione kantiana contraddice tanto poco la prima che si trova già esplicitamente presente in una frase famosa dell'Analitica trascendentale⁶²: «Se il cinabro fosse ora rosso, ora nero, ora leggero, ora pesante...la mia immaginazione empirica non avrebbe neppure l'occasione di pensare al cinabro pesante...». Eric Weil commenta: «Non si potrebbe dire più chiaramente e con maggiore insistenza che lo spirito lavora solo a condizione che il mondo fenomenico sia ordinato, più e diversamente di quanto non lo sia per mezzo delle sole forme a priori della fenomenicità; quello che è forse ancora più importante, è che lo spirito si scopre nelle sue possibilità e facoltà soltanto in questo lavoro concreto»⁶³. Ora, l'analisi che pensa la possibilità trascendentale della conoscenza si iscrive su quel fondo e fondamento che a sua volta la rende possibile, cioè la realtà stessa in quanto sensata, nella quale l'uomo può orientarsi.

Questo tema è onnipresente in Weil. Lo si trova specialmente nei saggi di filosofia sistematica: *De la réalité*, pubblicato la prima volta a Urbino nel 1965, *Philosophie et réalité*, *De la nature*⁶⁴ e negli tre ultimi capitoli della *Logique de la Philosophie*⁶⁵,

⁶¹ CRPrat., Ak. V, p. 161.

⁶² CRP, A 100.

⁶³ PK, p. 67.

⁶⁴ I tre saggi si trovano in *Philosophie et Réalité, Derniers Essais et Conférences*, Paris, Beauchesne 1982.

⁶⁵ *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin 1950; 1967².

ma anche nelle opere di filosofia morale e politica, di filosofia dell'educazione o della storia⁶⁶. Weil ripete senza stancarsi che l'azione ragionevole o l'educazione non sarebbero possibili se non nascessero *in* e *da* un mondo già ragionevole e educato. Senza questa presupposizione l'azione si ridurrebbe a una pura negazione violenta, cioè alla rivolta di fronte a una realtà pur sempre opposta e purtroppo indifferente. In altre parole, la filosofia non può avere a suo fondamento il punto di vista dell'individuo, ma solo il fatto del senso, e dunque, se così si può dire, il punto di vista del tutto. Ogni filosofia, che rimanesse ancorata all'opposizione di soggetto e oggetto, non coglierebbe il fatto del senso, non potrebbe che condurre alla rivolta del soggetto finito, alla violenza, alla distruzione, alla negazione della filosofia e del mondo della filosofia.

VI.

Si potrebbe obiettare che anche per Heidegger l'opposizione di soggetto e oggetto sarebbe un'astrazione costituita dall'oblio del fondo originario della sintesi ontologica. Anche Heidegger concepisce l'essere-nel-mondo dell'Esserci, determinazione della trascendenza, come il fondamento dimenticato della conoscenza ontica⁶⁷. Ci potremmo interrogare a proposito della parentela tra l'essere-nel-mondo heideggeriano, la *Lebenswelt* husserliana o la *Lebenserfahrung* krügeriana. Ma il concetto heideggeriano di mondo è tutt'altro dal concetto weiliano. Se la meditazione heideggeriana sulla trascendenza, sviluppata nell'interpretazione della prima Critica ridotta all'Estetica e all'Analitica trascendentale, conduce alla possibilità originaria, alla possibilità in quanto possibilità, al *Grund* in quanto *Abgrund*, l'interpretazione weiliana insiste, al contrario, sull'idea che solo una realtà strutturata e sensata può fondare ogni possibilità – sempre che questo fondamento non sia mai affermato in modo dogmatico, ma sia pensato come un problema nella riflessione critica dell'uomo in quanto

⁶⁶ Cfr. la bibliografia a cura di P. Venditti in *Problemi kantiani*.

⁶⁷ Cfr. SZ § 7, C, tr. it., p. 57; *Vom Wesen des Grundes*, p. 35 (*Wegmarken*, p. 137).

finito e ragionevole. Se per Heidegger «più in alto della realtà si trova la possibilità»⁶⁸, per Weil è tutto il contrario.

Ne risulta sul piano del metodo una conseguenza di primaria importanza. Poiché la realtà strutturata fonda la possibilità – e non l'inverso – il filosofare non deve procedere attraverso l'analisi regressiva, e ricostruire così la realtà dalla quale la riflessione è partita. Kant ha voluto liberare la filosofia proprio da tale costruttivismo, cioè dogmatismo metafisico. Agli occhi di Weil questo è il punto più importante nell'attitudine filosofica di Kant. Kant è il filosofo che ha saputo e voluto resistere alla pulsione dogmatica che abita l'uomo, che lo spinge a voler conoscere le cose in sé, cioè a voler assistere allo sviluppo del principio di ogni realtà.

Heidegger, per esempio, prende con risolutezza il cammino regressivo – *Rückgang* – verso il fondamento originario affinché, una volta arrivato a questo punto, si possano lasciare sorgere, scaturire, crescere «i germi più profondi»⁶⁹ della conoscenza. Il pensiero heideggeriano è ossessionato dall'idea della «*vielgestaltige Handlung*», del formare originario che costituisce la sintesi ontologica. Non finiremmo di citare le espressioni (*entwachsenlassen*, *entspringenlassen*..) che danno testimonianza dell'esigenza heideggeriana di pensare la possibilità in quanto originaria, nella quale si deve rimanere se non si vuole ricadere dalla possibilità viva nella realtà morta. Qui si vede chiaramente che, sebbene Heidegger non si occupi delle opere realizzate, ma della loro sorgente, cioè dell'origine formatrice in quanto tale, il suo pensiero è essenzialmente costruttivistico. Qui si capisce anche l'esigenza della ripetizione (*Wiederholung*), che non significa dire di nuovo, una seconda volta, quello che è già stato detto, ma andare al fondo, all'origine di ciò che è stato detto, e ricominciare al livello della possibilità viva.⁷⁰

⁶⁸ SZ, § 7, C; tr. it., p. 59; cfr. Weil, *Logique de la Philosophie*, p. 416 n. 1: «La philosophie est comprise comme possibilité par la finitude, mais comme possibilité non réalisable en cohérence».

⁶⁹ *KPMa* § 3, p. 25.

⁷⁰ Cfr. Davos, Heidegger in *KPMa*, p. 232: «la filosofia ha il compito di risospingere, in una certa misura, l'uomo nell'asprezza del suo destino, distogliendolo dall'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito».

Si possono distinguere diverse specie di costruttivismo: quello di Hegel e quello dei neokantiani differiscono da quello di Heidegger come la ragione o l'intelletto dall'immaginazione. Ma a tutti questi costruttivismi Weil oppone il filosofare di Kant e il suo attenersi, sempre e con consapevolezza, al *fatto* indeducibile. «Nulla è più caratteristico del modo di pensare di Kant, forse, della sua decisa e cosciente preferenza in favore del fatto»⁷¹. Kant parte dal fatto e termina col fatto, ponendo all'inizio come alla fine il problema del senso del fatto. L'uomo nel suo filosofare medita sui fatti che paiono sensati al giudizio riflettente. Non si può fare di più perché non si può cogliere la realtà in sé nella sua origine. La filosofia non è conoscenza della realtà in sé. Se lo fosse, l'uomo sarebbe, in quanto sempre finito, uno schiavo, sia ubbidiente sia in rivolta, e il mondo non avrebbe nessun senso. Il costruttivismo – il dogmatismo metafisico nel linguaggio di Kant – distrugge il senso del mondo e distrugge il mondo, sia nel pensiero, sia – ultima conseguenza di un pensiero che non comprende se stesso – nella realtà: è all'origine della violenza perché, volendo conoscere quello che non si può conoscere ma solo pensare, conclude alla mancanza di ogni senso nel mondo. In altre parole: perché vuole conoscere il senso assoluto, quel costruttivismo perde assolutamente il senso, cioè finisce col consentire alla violenza assoluta. Non vede più il mondo in quanto *kosmos*: al suo posto non c'è altro che il Nulla, sul fondo del quale si rivela ogni ente. La differenza ontico-ontologica non basta per dare un senso al mondo.

VII.

Concludiamo. C'è un punto sul quale Weil e Heidegger si accordano. Non si può filosofare senza riferirsi a Kant, senza ripetere il suo filosofare, cioè senza ripensare la problematica concepita, scoperta, inventata da Kant. Il filosofi della tradizione filosofica sono attuali e, per noi oggi, per Heidegger, per Weil, occorre sviluppare il dialogo tra loro e noi. La differenza nasce dai diversi sensi di dialogo. Certo, Heidegger e Weil non intendono

⁷¹ PK, p. 63.

la stessa cosa quando vogliono aprire il dialogo con i filosofi della tradizione. Ma per tutti e due Kant è il filosofo più vicino con il quale il dialogo si impone prima di qualsiasi altro. È vero per Heidegger in *Sein und Zeit*: «Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità o che si lasciò indurre a ciò dalla spinta dei fenomeni stessi, fu Kant»⁷². È vero pure per Weil, sebbene la filosofia di Weil sia una ripetizione anche di Hegel o di Aristotele.

Il confronto tra le interpretazioni heideggeriana e weiliana di Kant ha una portata filosofica decisiva. Per l'una e l'altra è in gioco il senso medesimo della filosofia, cioè il senso dell'affermazione del senso. Heidegger interpretando Kant attua una strategia che non ha a che vedere con una semplice ricerca universitaria senza dimensione filosofica e etica. Il clima del dibattito di Davos basta a mostrarlo. Sebbene la sua interpretazione comporti anche una critica, è ugualmente un sorprendente recupero della filosofia dell'imperativo categorico, della legge morale incondizionata e del rispetto incondizionato altrui, della volontà di ragione, a favore dell'affermazione della finitezza radicale. Agli occhi di Weil, e prima di Cassirer, non si deve però lasciare ridurre l'attitudine etica e filosofica di Kant: la finitezza dell'uomo non esclude l'infinitezza della ragione pratica.

Certo, Kant ha pensato la finitezza, ma non di meno ha pensato l'infinitezza della ragione pratica, cioè della volontà che vuole l'universalità. Ha pensato la finitezza di fronte all'infinitezza senza la quale la finitezza non si vedrebbe. Per Kant, l'uomo è finito e ragionevole; per Heidegger, l'uomo è solo finito. Dunque si devono distinguere le categorie filosofiche (nel senso tecnico weiliano) di Kant e di Heidegger. La finitezza secondo Kant e la finitezza secondo Heidegger non sono una e medesima finitezza. Con Heidegger è venuta alla luce una concezione nuova della finitezza, che non rinvia a nessuna infinitezza, ma solo a se stessa, cioè una finitezza radicale. Questa concezione nuova è stata sviluppata e espressa nella lettura heideggeriana di Kant, ma non è una concezione di Kant. Già nella recensione (citata) del 1933, il Weil lo fa notare. Il *Kantbuch* di Heidegger non fa capire Kant ma Heidegger. Tra Kant e Heidegger, tra il concetto

⁷² *ETo*, § 6, p. 42.

di finitezza dell'uno e dell'altro, c'è una differenza categoriale irriducibile. Si potrebbe forse dire che il compito della maggiore opera sistematica di Weil, la *Logique de la philosophie* pubblicata nel 1950, altro non è che la configurazione di quel *fatto* e la riflessione sul *senso* di quella irriducibilità.